

DIE KONZEPTION DES MENSCHLICHEN SELBST IM WERK FRIEDRICH NIETZSCHES

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Albert-Ludwigs-Universität
Freiburg i. Br.

vorgelegt von

Heike Carolin Oberfeuchtner
aus Düsseldorf

SS 2008

Erstgutachterin: PD Dr. Paola-Ludovika Coriando
Zweitgutachter: Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann
Drittgutachter: Prof. Dr. Wilhelm Metz

Vorsitzende des Promotionsausschusses der Gemeinsamen Kommission der Philologischen,
Philosophischen und Wirtschafts- und Verhaltenswissenschaftlichen Fakultät: Prof. Dr.
Elisabeth Cheauré

Datum der Fachprüfung im Promotionsfach: 15.12.2008

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	I
Zur Zitierweise	II
Kapitelübersicht	III
I. Die Wesensfrage als Frage nach dem menschlichen Selbst.....	1
§ 1. Der Mensch im Mittelpunkt	1
§ 2. Besonderheiten von Nietzsches Anthropologie	3
a) Kritik am Überkommenen.....	3
b) Selbst-Leib, Individualismus und Verallgemeinbarkeit	4
c) Unmöglichkeit und Möglichkeit der Selbsterkenntnis.....	6
d) Das dynamische Wesen als Art und Weise menschlicher Existenz.....	8
§ 3. Hintergründe und Motivation.....	9
a) Wertschätzung des starken Selbstempfindens	9
b) Gefährdungen des Selbst und Selbstfluchten.....	11
§ 4. Beeinflussung des individuellen Selbstwertes: drei Beispiele	13
a) Bildungsbegriff und Bildungswesen	13
b) Eitelkeit	14
c) Moral und Moralität	17
§ 5. Der Tod Gottes	19
a) Auswirkungen des Gottestods.....	19
b) Notwendigkeit des Gottestods für die Selbstbesinnung.....	21
§ 6. Zwischenfazit und Ausblick.....	24
II. Der Mensch als freier Geist.....	25
§ 7. Eigenschaften des freien Geistes.....	26
a) Die Grundbewegung der Loslösung und die Leidenschaft der Erkenntnis.....	26
b) Redlichkeit und Wissenschaftlichkeit.....	28
c) Destruktivität und experimentelle Analytik	31
§ 8. Metaphern für den freien Geist	33
§ 9. Ein besonderes Motiv: der Schatten.....	36
a) Der Schattenwurf des Erkenntnistrebens.....	37
b) Die Entdeckung der nächsten Dinge und des Leibes.....	37
§ 10. Gefährdungen und Schmerzen des freien Geistes.....	40
§ 11. Zwischenfazit und Ausblick.....	43
III. Der Mensch als Künstler	44
§ 12. Begegnung mit dem künstlerischen Selbst.....	44
§ 13. Eigenschaften des Künstlers.....	47
a) Technik und Disziplin	47
b) Stilisierung des Leiblichen.....	48
c) Integrität	50
d) Aufbau und Gestaltung der Welt	51
e) Harmoniebedürfnis.....	53
f) Göttlichkeit und Weiblichkeit	54
g) Heiterkeit.....	56

§ 14.	Unzulänglichkeiten und Gefährdungen des Künstlers	57
§ 15.	Der freie Geist behält sein Recht.....	60
a)	Erkenntniskritik = Kritik am Freigeist?	60
b)	Die tragische Erkenntnis	63
§ 16.	Der notwendige Antagonismus des menschlichen Selbst.....	66
§ 17.	Zwischenfazit und Ausblick.....	67
IV.	Die ewige Wiederkehr des Gleichen	69
§ 18.	Bedeutung des Wiederkunftsgedankens für die Frage nach dem Selbst.....	71
a)	Selbstbesinnung und Selbstbewusstsein	71
b)	Selbstverstehen und Periodizität des Selbst.....	73
c)	Selbstprüfung und Entscheidung.....	75
d)	Selbstrechtfertigung und Selbsterlösung.....	76
e)	Das neue Ideal umfassender Selbstbejahung	80
§ 19.	Der Weg zum Ja	83
a)	Frühe Ansätze.....	83
b)	Das Modell von Ebbe und Flut	85
§ 20.	Die Dialektik des menschlichen Selbst	90
a)	Erlösung durch Selbst-Synthese.....	90
b)	Die Gleichzeitigkeit von freiem Geist und Künstler.....	92
c)	Das Über-sich-hinaus-Schaffen.....	94
§ 21.	Metaphern für die Synthese.....	95
a)	Die Schwangerschafts- und Blitz-Motivik.....	95
b)	Der große Mittag.....	97
§ 22.	Ausblick	99
V.	Der Wille zur Macht als anthropologische Grundkonzeption.....	100
§ 23.	Entwicklung	100
a)	Vorstufen.....	100
b)	Kraft, Wille, Macht: Wille zur Macht.....	101
§ 24.	Wille zur Macht und Selbst des Menschen	104
a)	Künstler und Freigeist als Ausdrucksweisen eines Machtwillens	104
b)	Verhältnischarakter und Zwiespalt des Machtwillens	106
c)	Affirmation der Dividualität	108
§ 25.	Grausamkeit und Leid: Zwei menschliche Grunderfahrungen im Spiegel des Machtwillens	110
a)	Genealogie der Grausamkeit	110
b)	Intellektuellen- und Künstler-Grausamkeit.....	112
c)	Notwendigkeit der selbstbezüglichen Grausamkeit	114
d)	Leiden als Wechsel von Lust und Unlust	115
e)	Notwendigkeit des Leidens	117
§ 26.	Die Frage nach dem Verhältnis von Wille zur Macht und Selbst.....	119
a)	Die Welt des Menschen: eine Welt des Willens zur Macht.....	120
α)	Das Gesamtgefüge.....	120
β)	Das Grundprinzip Relationalität	123
b)	Lebensfülle und Lebendigkeit des Machtwillens	126
α)	Nietzsches Lebensbegriff	126
β)	Leben = Wille zur Macht	128
c)	Der Werdecharakter des Machtwillens	130
d)	Fazit.....	131
α)	Nietzsches Antimetaphysik	131
β)	Identität von Wille zur Macht und Selbst des Einzelnen.....	133

§ 27.	Die neue Philosophie der Selbst- und Schicksalsliebe	134
a)	Zarathustra und die neuen Philosophen	135
b)	Das Amor fati.....	137
c)	Nietzsches Liebesbegriff	139
§ 28.	Fragezeichen und Ausblick	141
VI.	Das Ideal vom Übermensch.....	142
§ 29.	Was ist der „Übermensch“?	143
a)	Vorstufen und Spielarten.....	143
b)	Verkörperung der Selbst-Synthese und des umfassenden Ja	145
c)	Kein Gott, sondern Über-Mensch	147
d)	Willenlosigkeit und Esoterik.....	149
§ 30.	Der leibliche Zugang zum Übermenschlichen	152
a)	Nietzsches Philosophie des Leibes.....	152
b)	Vertiefung und Überwindung des Bewusstseins	154
§ 31.	Der Übermensch als Inkarnation philosophischen Wissens.....	156
a)	Nietzsches Instinktbe­griff	156
b)	Die Einverleibung	159
c)	Vom Selbst-Bewusstsein zur intuitiven Selbst-Gewissheit	161
§ 32.	Metaphern für den Übermensch und Kontrastfiguren.....	163
a)	Der Seiltänzer und das Kind	163
b)	Der letzte Mensch und andere Selbst-Entfremdete.....	165
c)	Die Frage nach den Ursachen für schwaches Selbstempfinden	167
§ 33.	Wirklichkeit und Dauer des Übermenschen.....	169
a)	Zweifel	169
b)	Verewigung des Augenblicks als Verewigung der Augenblicklichkeit	170
c)	Warnung vor der Selbstfeststellung	172
VII.	Lebenspraktische und „ethische“ Aspekte der Anthropologie Nietzsches	175
§ 34.	Tragödie und tragische Gesinnung.....	175
§ 35.	Der Tanz	176
§ 36.	Dionysos: Führer des Menschen	178
a)	Das Dionysische als Einheitserfahrung.....	178
b)	Der Rausch.....	180
c)	Dionysos philosophos	181
§ 37.	Das Spiel	182
§ 38.	Die Frage nach der menschlichen Freiheit.....	184
a)	Die Illusion des freien Willens und die notwendige Freiheit des Willenlosen	184
b)	Freiheit ohne Zusatz: Die Identität von Selbst und Gesetz.....	186
§ 39.	Werde, der du bist	187
§ 40.	Das Mitteilungs- und Vermittlungsproblem	190
a)	Die Sprachlosigkeit des Übermenschen.....	190
b)	Nietzsches Suche nach dem idealen Medium	193
c)	Das Erziehungsdilemma.....	195
d)	Nietzsches Konzeption des menschlichen Selbst – eine „Lehre“ für „Jünger“ ?	197
	Literaturverzeichnis.....	199

Danksagung

Diese Arbeit wäre nicht zustande gekommen ohne eine Reihe von Personen, die vorweg genannt werden sollen. In erster Linie danke ich Frau PD Dr. Paola-Ludovika Coriando dafür, dass sie mir völlige Freiheit bei der Entwicklung meines Ansatzes zugestand und dennoch stets für mich da war, um im Problemfall wertvolle Hinweise und Hilfen zu geben. Ihr Vertrauen und ihre Bestätigung haben mich in meinem Vorhaben vorangeführt. Des Weiteren danke ich den Menschen in meinem privaten Umfeld, die mich zu allen Zeiten gestärkt haben, insbesondere meinen Eltern für die mentale und materielle Unterstützung sowie Hauke Lasinger für seine Hilfe bei technischen Problemen, seine unermessliche Empathie, Geduld und seinen liebevollen Zuspruch, ohne den ich mehr als einmal den Mut verloren hätte. Ebenso danke ich Samantha für ihr Durchhaltevermögen und ihre Zuverlässigkeit. Gedankt sei an dieser Stelle außerdem zwei Hochschullehrern, die für mich im Laufe meines Studiums von großer Bedeutung waren: Herrn Prof. Dr. Michael Kober, dessen Engagement, Humor und Menschlichkeit ich in besonderer Erinnerung habe, sowie Herrn Prof. em. Dr. Günter Kochendörfer, der buchstäblich vom ersten bis zum letzten Tag meines Masterstudiums mein wichtigster Lehrer, Ratgeber und Begleiter war.

Zur Zitierweise

Sämtliche Werke Nietzsches werden zitiert nach der Kritischen Studienausgabe (KSA) von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Nietzsches Briefe (soweit nicht anders vermerkt) nach der Kritischen Gesamtausgabe. Sämtliche Angaben dazu sowie alle anderen bibliografischen Angaben finden sich vollständig im Literaturverzeichnis. Die Kürzel, mit denen Nietzsches Werke bezeichnet werden (z. B. JGB für „Jenseits von Gut und Böse“), sind mit jenen der KSA identisch und dort nachzuschlagen. Des Weiteren gilt, dass die aphoristischen Bücher (MA, VM, WS, M, FW und JGB) mit Aphorismus-Nummer und ggf. Seitenzahl zitiert werden (z. B. MA 234, 196), die Werke Z und GM mit römischer Ziffer für das Buch sowie Seitenzahl (z. B. Z IV, 303), alle anderen Werke nur mit Seitenzahl (z. B. GT, 90). Auf die Bände der Kritischen Studienausgabe, die Nietzsches Nachlass enthalten, sowie auf den Kommentar- und Registerband wird mit römischer Ziffer für den Band verwiesen, gefolgt von Fragmentnummer und ggf. Seitenzahl für den Nachlass (z. B. X, 7[98], 275) bzw. römischer Ziffer und Seitenzahl für Kommentar und Register. In der KSA gesperrt Gedrucktes ist in dieser Arbeit kursiv wiedergegeben, Fettdruck bleibt Fettdruck. Das Zeichen / zeigt einen Zeilenwechsel im Original an. Die diakritischen Zeichen wurden aus der KSA übernommen. Ergänzungen der Autorin innerhalb von Zitaten stehen in eckigen Klammern.

Kapitelübersicht

In der vorliegenden Arbeit soll keine einzelne These in den Mittelpunkt gestellt, sondern ein Thema in umfassender Weise behandelt werden: Nietzsches Menschenbild oder, abstrakter ausgedrückt, seine philosophische Anthropologie. Betrachtet man das Gesamtwerk (einschließlich des Nachlasses) systematisch unter diesem Aspekt, fördert das eine ganze Reihe von miteinander verknüpften Beobachtungen, Feststellungen und neuartigen Interpretationen zutage, die bisherige Ansätze nicht ersetzen sollen, wohl aber sinnvoll ergänzen können, weil die Lebensnähe und Relevanz der Gedanken Nietzsches in Bezug auf den einzelnen Menschen ersichtlich werden. Zudem sorgt die gründliche Untersuchung genau eines Gesichtspunkts dafür, dass nicht wie so häufig die Inhomogenität und Phasenhaftigkeit, sondern der Zusammenhang seines Schaffens in den Blick gerät und sich so mancher angebliche Widerspruch aufklärt. Damit man dabei nicht den Fehler begeht, den Nietzsche für sein eigenes Werk vorhersagt, nämlich dass „man noch hinter diesem Buche das System [entdeckt], dem ich *ausgewichen* bin“ (XII, 9[188], 450), ist allerdings eine konsequente Orientierung am Text vonnöten, die sich im Folgenden durch häufiges Zitieren des Wortlauts bemerkbar machen wird. Vorweg aber sei ein Überblick über den Verlauf der Untersuchung gegeben:

Das erste Kapitel weist nach, dass die Frage nach Nietzsches philosophischer Anthropologie ihre volle Berechtigung hat, und deckt Grundstrukturen seines Entwurfs auf. Denn obwohl Nietzsche entschieden die traditionellen Wesensbestimmungen des Menschen ablehnt, ignoriert er das „Was ist der Mensch?“ keineswegs. Vielmehr setzt er anstelle des „Ich“ das Selbst das Menschen, welches er als Leib bestimmt und somit an den Einzelnen rückbindet, ohne aber den Anspruch auf Verallgemeinerung aufzugeben. Die Erkenntnis dieses Selbst wird allerdings dadurch erschwert, dass Nietzsche es als etwas Veränderliches auffasst und stets den Werdecharakter und die Dynamik des Menschen betont. Die Wesensfrage stellt sich bei ihm somit als Suche nach und als Erleben von konkreten menschlichen Existenzweisen (§ 2). Anschließend wird gezeigt, dass sich Nietzsches besonderes Interesse am menschlichen Selbst gut motivieren und begründen lässt: Selbstbestimmung und gehobenes Selbstempfinden sind zu allen Zeiten für ihn zentrale Werte (§ 3), wobei diese Wertschätzung eindeutig auch seine Kritik am zeitgenössischen Bildungsbegriff, seine Deutung des Phänomens Eitelkeit sowie seine Moralphilosophie beherrscht (§ 4). Der Verlust religiöser und metaphysischer Gewissheiten („Tod Gottes“) ist außerdem ein Grund, warum Nietzsche zufolge der Mensch nach seinem eigenen Wesen fragen darf – und muss (§ 5).

Das zweite Kapitel befasst sich mit dem ersten Existenzmodus und Selbstkonzept, das der Leser zusammen mit Nietzsche entdeckt: dem freien Geist. Gerade aus der Abgrenzung von überkommenen Menschenbildern ergibt sich eine emanzipatorische Grundbewegung, die den Freigeist zur permanenten Infragestellung von angeblich Gesichertem anhält und sich zu einer Leidenschaft der Erkenntnis, d. h. dem kompromisslosen Bemühen um Aufklärung auswächst. Dieses orientiert sich an den selbst aufgestellten Forderungen intellektueller Redlichkeit, wissenschaftlicher Strenge und methodischer Sauberkeit, verfährt dabei grundsätzlich experimentell, analytisch und kritisch-destruktiv (§ 7). Neben einer ganzen Reihe von Metaphern (§ 8) erweist sich insbesondere das Schatten-Motiv als charakteristisch für das Selbsterleben des freien Geistes. Es ist assoziiert sowohl mit seiner gedanklichen Flexibilität wie auch mit seinem besonderen Interesse an den kleinen, nahe stehenden und doch unbekannten Dingen, einschließlich des eigenen Leibes und Trieblebens (§ 9). Allerdings ergibt sich aus der Existenzweise des freigeistigen Menschen eine Reihe von Problemen, z. B. Einsamkeit, chronischer Verlustschmerz und potenzielle Vernichtungswut (§

10), welche die Suche nach einer alternativen Selbstkonzeption geradezu zwingend erforderlich macht.

Diese Alternative ist das Thema des dritten Kapitels. Es handelt sich um den Menschen als Künstler und meint eine Erfahrungsweise, der sich Nietzsche nach einer äußerst kunstkritischen Phase wieder öffnen kann, weil er seinen engen Begriff von Kunst zu einer anthropologischen Grundkonstante erweitert (§ 12). Charakteristisch für das künstlerische Selbst ist die durch die Bindung an technisch-handwerkliche Konventionen ermöglichte Bewältigung und Stilisierung alles Natur- und Triebhaften, die Gestaltung des Leibes, der so zur Übergangs- und Verbindungsstelle zwischen Freigeist und Künstler wird. Darüber hinaus entwirft sich erst der gestalterisch Tätige eine haltgebende eigene Welt, mit deren Scheinbarkeit er, der Schönheits- und Harmoniebedürftige, hochzufrieden ist. Sein Wohlbefinden äußert sich auch in seiner dauerhaften ironischen Heiterkeit (§ 14). Die Konzeption des Menschen als Künstler kann jedoch jene des Menschen als Freigeist nicht ersetzen, denn einerseits hat das schöpferische Selbst mit Problemen zu kämpfen, z. B. mit potenzieller Sinnentleerung und Stillstand (§ 14), andererseits wird durch die Entlarvung des Scheinhaften menschlicher Existenz die leidenschaftliche Suche nach Erkenntnis nicht obsolet. Die Verwobenheit von Täuschung und Einsicht in die Täuschung („tragische Erkenntnis“) macht vielmehr gerade die Zusammengehörigkeit beider Selbstmodi offensichtlich (§ 15). Ein schicksalhafter Antagonismus und Zwiespalt zwischen zwei konträren Selbsterfahrungsweisen erweist sich somit als Grundstruktur von Nietzsches Menschenbild (§ 16).

Das vierte Kapitel interpretiert Nietzsches Gedanken von der ewigen Wiederkunft des Gleichen in Bezug auf eben jene gegensätzliche und konflikträchtige Wesensbestimmung. Die Erkenntnis, dass alles in identischer Reihe und Folge wiederkehrt, erscheint als ein in mehrfacher Weise nützliches Instrument: Sie zwingt den Einzelnen zur Konzentration auf seine jeweilige Existenz, ermöglicht so die Bewusstwerdung des Eigenen, d. h. des grundsätzlichen Antagonismus und lässt diesen zudem aus der notwendigen Periodizität und Zirkularität alles Geschehens verständlich werden. Sie fordert einen jeden Menschen auf, sich zu sich selbst zu verhalten und eröffnet ihm einen Weg zur Rechtfertigung seines Daseins wider alle Gespaltenheit – sofern es ihm gelingt, sein tragisches Selbst umfassend und uneingeschränkt zu bejahen (§ 18). Anschließend wird gezeigt, welche Modelle Nietzsche zur Erreichung dieses Ideals vorschlägt (§ 19), bis er als meistversprechenden Lösungsansatz eine originäre Dialektik des Menschen entwickelt. Die anspruchsvolle Aufgabe, aber auch die Verheißung des Einzelnen besteht darin, in jeder Dimension des Selbst die jeweils andere mit anzuerkennen als das notwendige Andere, das darum ein zwar nicht rein aber doch vermittelt Identisches ist. So wird der Grundkonflikt auf einer höheren Ebene zum Austrag gebracht, ohne dass die Dynamik des Menschenwesens erstickt würde. Selbsterlösung bedeutet nicht Verfestigung eines Aspekts, sondern gleichzeitiges Erleben als Freigeist *und* Künstler. Nur durch aktive Selbst-Synthese in jedem Augenblick menschlicher Existenz wird die Dynamik des eigenen Wesens bestätigt, bejaht und voll erfüllt (§ 20). Die Größe, Schwierigkeit und Gefährlichkeit dieses Ideals verdeutlicht Nietzsche mithilfe mehrerer Metaphern, darunter der „große Mittag“ (§ 21).

Das fünfte Kapitel befasst sich mit dem sogen. „Willen zur Macht“ als Ursache für die Gegensätzlichkeit des Menschenwesens. Es wird untersucht, wie Nietzsche diesen Gedanken entwickelt (§ 23) und welche speziell anthropologische Bedeutung er ihm gibt. So sind die beiden antagonistischen Daseinsmodi nicht nur je für sich Ausdruck eines Machtwillens, sondern Ausdruck *desselben* Machtwillens, auf dessen Gespaltenheit der Konflikt zwischen freigeistigem und künstlerischem Erleben sich zurückführen lässt. Erneut zeigt sich daran die Möglichkeit und auch Notwendigkeit umfassender Selbstbejahung (§ 24). Im Anschluss wird anhand einer Analyse der für den Menschen so zentralen Phänomene der Grausamkeit und des Leidens gezeigt, dass der Wille zur Macht existenziell stets präsent und erfahrbar ist (§

26). Die sich aufdrängende Frage nach dem Verhältnis zwischen Machtwille und Menschenwesen erhält eine Antwort, indem ausführlich für eine nicht-metaphysische Lesart des Konzepts „Wille zur Macht“ argumentiert wird, wobei sowohl Nietzsches Weltbild wie sein Lebensbegriff Berücksichtigung finden und sich am Ende Machtwille und Selbst des Einzelnen als identisch erweisen (§ 27). Schließlich werden die sogen. „neue Philosophie“ und das Amor fati im Zusammenhang mit dem Willen zur Macht und dem Ideal umfassender Bejahung interpretiert. Der Philosoph erscheint dabei als derjenige, welcher das Wissen um die Gegensätzlichkeit des Menschenwesens und um ihre Ursachen zu voller Klarheit bringt und nach dem Ausgleich strebt (§ 28).

Im Mittelpunkt des sechsten Kapitels steht Nietzsches berühmte Idee vom Übermenschen, der im vorliegenden Zusammenhang als Verkörperung der gelungenen Selbst-Synthese gedeutet wird, als ein Mensch, der uneingeschränkt zu sich Ja sagt, indem er über sich hinausgeht und doch stets bei den ureigenen Erfahrungsweisen verbleibt, der den Machtwillen erfüllt, obwohl er willenlos wird (§ 29). In diesem Zusammenhang klärt sich auch vollends die Bedeutung des Leibbegriffs und es wird deutlich, warum der Philosoph trotz seines Wissens um den Machtwillen das Übermenschliche noch nicht erreicht hat, warum Nietzsche dem philosophischen Bewusstsein kritisch gegenübersteht (§ 30). Um zur dritten und vollkommenen Erfahrungsmöglichkeit vorzudringen, muss sich der Einzelne das Wissen so einverleiben, dass es instinktiv wird und ihn nichts mehr von seinem Leib, seinem Selbst, seinem Willen zur Macht trennt. Erst der selbst-verständliche Automatismus gewährleistet die intuitive, unvermittelte Beherrschung des Eigenen und sichere Auflösung der Spannung in jedem Augenblick (§ 32). Anschließend wird anhand der Metaphern, die Nietzsche für den Übermenschen benutzt, z. B. „Kind“, und der Antipoden, die er ihm gegenüberstellt, der von ihm gemeinte Idealzustand weiter erläutert (§ 33). Es folgt ein Abschnitt, der sich mit der Frage, ob das Übermenschliche wirklich und dauerhaft erreicht werden kann, befasst und diese skeptisch bis negativ beantwortet (§ 33).

Das Schlusskapitel wirft einen Blick auf die Sollensmomente, die sich aus dem Sein und vor allem dem Werden des Menschen, wie es von Nietzsche beschrieben wird, ergeben. Die Tragödie, der Tanz und das Spiel werden interpretiert als lebenspraktische Konzepte und geistige Haltungen, die dem Übermenschlichen nahestehen oder dazu anleiten (§ 34 / 35 / 37), ebenso wie Dionysos bzw. das Ethos des Dionysischen dem Menschen den Weg zu Selbst-Synthese und uneingeschränkter Schicksalsliebe weisen (§ 36). Die für jede Ethik zentrale Frage, wie menschliche Freiheit gedacht werden kann, die sich gerade für den Deterministen Nietzsche stellt, wird dahingehend beantwortet, dass die übermenschliche Einheit mit dem eigenen Willen einen Zustand des Freiseins bedeutet, bei dem Selbstbestimmung und Schicksalsgebundenheit eins werden (§ 38), wie es auch das von Nietzsche so geliebte Motto „Werde, der du bist“, beinhaltet (§ 39). Zuletzt wird Nietzsches Anthropologie mit Blick auf ihre Kommunizierbarkeit problematisiert, welche gerade, was das Konzept des bewusst- und daher sprachlosen Übermenschen angeht, eingeschränkt erscheint. Das Fazit muss insofern lauten, dass Nietzsches Menschenbild keine Lehre sein kann, wohl aber eine Herausforderung bleibt (§ 40).

I. Die Wesensfrage als Frage nach dem menschlichen Selbst

§ 1. Der Mensch im Mittelpunkt

Nietzsches besonderes Interesse am Menschen ist zu allen Zeiten und in allen Werken unübersehbar. Der Mensch als Gattungs- wie als Einzelwesen steht bei ihm so häufig im Mittelpunkt, dass man sein Denken nicht nur, aber zu einem Großteil als eine Philosophie vom Menschen, gewissermaßen als eine philosophische Anthropologie verstehen kann.¹ Vielleicht ist die bevorzugte Behandlung dieses Themas letztlich einem ausgeprägten und stets wachsamem Selbstbewusstsein geschuldet, war Nietzsche doch vermutlich der Philosoph, der sich am gründlichsten mit seinem eigenen Menschsein auseinandergesetzt und mit einer bisweilen ans Grausame grenzenden Schonungslosigkeit allen Winkeln seiner Persönlichkeit, allen Motiven, Gewohnheiten, Sympathien und Abneigungen, allen Gefühlsregungen und Denkinhalten auf den Grund gegangen ist. Wie kaum ein anderer war er es gewohnt, sich zu hinterfragen, wovon man sich allein durch die Lektüre seiner Vorreden zu den Neuauflagen von 1886/87, seiner Briefe und auch seiner Nachlassnotizen mit ihren mitunter erschütternden Selbstbekenntnissen und –analysen (vgl. z. B. X, 4[81]; XII, 5[38]; XIII, 22[29]; XIII, 25[7]) überzeugen kann. Bereits als Jugendlicher begann er damit, sein bisheriges Leben aufzuzeichnen, wahrscheinlich weil er im Grunde schon damals das „*Leben als Ertrag des Lebens*“ ansah und davon überzeugt war, dass der Mensch letztlich nichts davontrage, „als seine eigene Biographie“ (MA 513), dass bei der „Aufgabe, *das Bild des Lebens zu malen*“ immer nur „Bilder und Bildchen *aus einem Leben*“ herauskämen (VM 19). In den letzten Monaten vor dem geistigen Zusammenbruch erwägt er, seiner Autobiografie den Titel „*Der Spiegel. Versuch einer Selbstabschätzung*“ zu geben (XIII, 24[5]) und bringt damit jene permanente Selbstbespiegelung zum Ausdruck, die in einem nicht unerheblichen Ausmaß auch Eingang in seine veröffentlichten Werke gefunden hat, wie eine bekannte Stelle aus einer der Vorreden zeigt: „Meine Schriften reden *nur* von meinen Ueberwindungen: ‚ich‘ bin darin, mit Allem, was mir feind war, ego ipsissimus, ja sogar, wenn ein stolzerer Ausdruck erlaubt wird, ego ipsissimum“ (MA II, 369).²

Aber natürlich darf man Nietzsches Werk deswegen keineswegs als fruchtlose Selbstumkreisung, als bloßen Erfahrungsbericht oder nur dürftig getarnte Lebensbeichte ohne

¹ Obwohl Nietzsche dieses Wort selber gerne verwendet, soll der Begriff „Psychologie“ vermieden werden, weil er angesichts von Nietzsches Kritik am überkommenen Seelenkonzept (s. u. im Text) unpassend oder zumindest irreführend erscheint.

² Das „*Sibi scribere*“ aus VM 167 (vgl. Briefe, Abt. 3 / Bd. 1, S. 226) könnte insofern auf alle Werke Nietzsches bezogen werden. Vgl. Fink, S. 43: „Vielleicht hat kein Philosoph in einer so extremen Weise sich aus seiner Biographie verstanden und gedeutet wie Nietzsche; er erzählt in jedem Buch sein Leben, seine Erfahrungen, seine Einsamkeit, seine Zweifel an sich selbst [...]“ (ähnlich Pütz, Friedrich Nietzsche, S. 1; Frenzel, S. 7; Heimsoeth, S. 205; Figal, Nietzsche, S. 27). Safranski, Nietzsche, S. 18 bemerkt lakonisch-treffend, obwohl Nietzsche „sich durchaus ein Denken ohne Ich denken kann, gibt es keinen Philosophen [...], der so häufig ‚Ich‘ gesagt hat wie er.“ In der Tat scheint es kurioserweise häufig so, als wolle er die These Fichtes unterstützen, wonach das „höchste Interesse und der Grund alles übrigen Interesses“ gerade „das *für uns selbst*“ sei (Fichte, S. 15). Nietzsches Vorliebe dafür, von der eigenen Person her zu denken (vgl. Colli, Distanz, S. 69: „Beim Nachdenken über sich selbst hat Nietzsche die Welt gefunden [...]“), wird im Übrigen besonders anschaulich, wenn man bemerkt, in wie vielen Fragmenten, Notizen und Vorstufen er das Pronomen „ich“ verwendet, wo im späteren veröffentlichten Aphorismus das neutrale „man“, das verallgemeinernde „wir“ oder ein anderer unpersönlicher Ausdruck steht (vgl. z. B. WS 338 und XIV, 200; WS 331 und XIV, 200; M 29 und XIV, 205; FW 70 und XIV, 246; JGB 5 und XIV, 348). Erst im Spätwerk bricht sich das „ich“ immer deutlicher seine Bahn (vgl. Schlaffer, S. 122), verschmelzen gar Nietzsches Leben und sein Werk (vgl. Colli, Distanz, 154f). Zum Verhältnis zwischen Person und Werk vgl. außerdem Türcke, S. 7ff.

Implikationen für das Leben, das Denken und das Selbstverständnis Anderer abtun.¹ Vielmehr beschäftigt sich Nietzsche auf so umfassende Weise – und nicht nur in dem Buch gleichen Titels – mit dem „Menschlichen, Allzumenschlichen“ und beleuchtet alle Facetten der Menschen, ihr Verhalten, ihr Gefühls- und Triebleben, ihre Wünsche, Freuden, Leiden und Nöte, ihre Grenzen und Möglichkeiten bis hin zum Übermenschlichen mit so unermüdlicher Hingabe, dass sich nach und nach ein faszinierendes und allgemeines Interesse beanspruchendes anthropologisches Konzept herausbildet. Dass Nietzsche dabei häufig das eigene Empfinden zum Ausgangspunkt nimmt und zunehmend, keineswegs jedoch erst in seiner späten Phase (vgl. IX, 7[105]), das angeblich Überpersönliche seines eigenen Schicksals zu sehr in den Vordergrund stellt, seiner Biografie später eben nicht den Titel „Der Spiegel“ gibt, sondern sie mit dem geradezu anmaßenden „Ecce homo“ überschreibt – das vermag der Gründlichkeit und Relevanz seiner anthropologischen Analysen keinen Abbruch zu tun. Nicht selten wird der Leser durch Nietzsche zu einer neuen, tiefer gehenden Beschäftigung mit seinem eigenen Menschsein angeregt.²

Alle Anthropologie lässt sich herunterbrechen auf eine die Philosophen seit jeher beschäftigende Problemstellung, nämlich: „Was ist der Mensch?“ Auch wenn Nietzsche sie niemals offen formuliert, bestimmt diese Frage nach dem Wesen des Menschen doch in vielfältiger Weise sein Denken und Schreiben, was angesichts seiner Geringschätzung für die traditionellen philosophischen Themen und seiner umfassenden Kritik an den überkommenen Konzepten zunächst verwundern mag. Aber wäre es nicht absurd anzunehmen, Nietzsche habe die Frage nach der Essenz des Menschen ignorieren wollen, er, der die wesenhafte Erfüllung in einer wie ein Katechismus anmutenden Passage aus der „Fröhlichen Wissenschaft“ zu einer Gewissensfrage werden lässt? „*Was sagt dein Gewissen?* – „Du sollst der werden, der du bist““ heißt es dort (FW 270) und diese Aufgabenstellung entbehrte jedes Sinngehalts, wenn nicht auch Nietzsche von einem Wesenskern des Menschen ausginge, oder zumindest von einer Struktur, die den durch sie Konstituierten in gewisser Weise zugänglich ist. Dieser Struktur des Menschlichen gilt Nietzsches Augenmerk.³

¹ Eine solche persönliche Sichtweise auf sein Werk, an der sich als Erste, aber keineswegs als Letzte, Lou Salomé versuchte (vgl. v. a. Andreas-Salomé, S. 6 sowie S. 42) und die wenig später sein Biograf und Legendenschreiber Bertram vollends zum beliebten Interpretationsansatz ausbaute (vgl. z. B. Bertram, S. 193f), gestattete Nietzsche nur einem einzigen Leser: seiner Schwester Elisabeth. Ihr schreibt er kurz nach Erscheinen der „Morgenröthe“: „Lies das Buch also, wenn ich bitten darf, unter einem Gesichtspunkt, den ich allen anderen Lesern gerade *widerathen* würde, aus einem ganz persönlichen Schwinkel (Schwestern haben zuletzt auch Privilegien) Suche alles heraus, was Dir verräth, *was* im Grunde Dein Bruder am meisten braucht, am meisten nöthig hat, *was* er will und was er nicht will“ (Briefe, Abt. 3 / Bd. 1, S. 108). Dem deutlichen Verweis Nietzsches folgend verbietet sich eine biografisch-personengebundene Herangehensweise also von selber und es sei, gerade wenn es um das *Menschenbild* Nietzsches geht, vorab schon betont, dass über sein *Selbstbild* damit nichts ausgesagt wird. Dann stellt sich auch die angebliche Schwierigkeit, auf die noch Jaspers glaubt hinweisen zu müssen, als uninteressant heraus, dass es nämlich Nietzsche, falls er „sich als ein Allgemeines, d. h. als vertretenden Repräsentanten des Menschseins“ verstehe, nicht gelinge, sein Selbstverständnis „zu systematischer Ganzheit eines Wissens“ auszubauen, oder aber, falls er „sich als Ausnahme“ verstehe, er „dieses Ausnahmesein nicht allgemein verständlich machen“ könne (Jaspers, Nietzsche, S. 380). Eine derartige Aporie besteht keineswegs – vorausgesetzt man verzichtet auf den „persönlichen Schwinkel“!

² Heimsoeth bemerkt dazu, jeder Gedanke Nietzsches als eines *Philosophen* trage, „in sich den Anspruch und die Absicht auf Erweis im Ganzen wissenschaftlich durchgearbeiteter Realitätserfahrung“ (Heimsoeth, S. 206) und es gehe ihm „um eine objektive, aus wissenschaftlichen Einsichten schöpfende und wissenschaftlich standhaltende Deskription der Seinstatsache Mensch, nach Grundcharakter, Weltstellung und Werdensmöglichkeiten dieses Wesens“ (ebd., S. 207). Longo, S. 1 schreibt, Nietzsche gehe stets „von der Kontingenz und der Konkretion des Lebens“ aus, wolle dem Leben und der Wirklichkeit gerecht werden und könne insofern „als ein Philosoph *sui generis*“ gelten. Vgl. Solomon, S. 217: „Philosophy, according to Nietzsche, is first of all personal engagement [...]“

³ Dass Nietzsches Philosophie eine grundsätzlich vom Menschen ausgehende und bei ihm endende, d. h. eine stets auf ihn bezogene ist (vgl. Gerhardt, Nachwort, S. 235), wurde seit dem hochinteressanten Aufsatz von H. Heimsoeth zur Anthropologie Nietzsches (1943!) kaum wieder so explizit und als Deutungsansatz fruchtbar gemacht, was evtl. mit dem deutlich stärkeren, über Jahrzehnte anhaltenden Einfluss Heideggers auf das

§ 2. Besonderheiten von Nietzsches Anthropologie

a) Kritik am Überkommenen

Selbstverständlich weicht Nietzsches Herangehensweise an die Wesensfrage deutlich von derjenigen seiner in der Tradition des Rationalismus, der Transzendentalphilosophie oder des Idealismus stehenden Vorgänger ab. Besonders gut bekannt und vielfach diskutiert ist seine vernichtende Kritik am cartesischen Cogito, das zur Bestimmung der menschlichen Seele als *res cogitans* führte.¹ Es genügt daher, an Nietzsches Hauptargumente zu erinnern: Das Cogito sei nicht so voraussetzungslos und apriorisch, wie Descartes suggeriere, sondern erfordere eine Reihe von Prämissen, „zum Beispiel, dass *ich* es bin, der denkt, dass überhaupt ein Etwas es sein muss, das denkt, dass Denken eine Thätigkeit und Wirkung seitens eines Wesens ist, welches als Ursache gedacht wird, dass es ein ‚Ich‘ giebt, endlich, dass es bereits fest steht, was mit Denken zu bezeichnen ist, - dass ich *weiss*, was Denken ist“ (JGB 16, 30). Zudem sei selbst dann, wenn eindeutig geklärt werden konnte, dass es sich um einen Akt des Denkens handelt, noch überhaupt nicht klar, wem dieser Akt zugeschrieben werden dürfe, „so dass es eine Fälschung des Thatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt ‚ich‘ ist die Bedingung des Prädikats ‚denke‘. Es denkt: aber dass dies ‚es‘ gerade jenes alte berühmte ‚Ich‘ sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor Allem keine ‚unmittelbare Gewissheit‘“ (JGB 17, 31). Im Grunde sei „schon mit diesem ‚es denkt‘ zu viel gethan“, das auch nur eine „*Auslegung* des Vorgangs“ und eine grundlose Annahme darstelle (ebd.), denn Nietzsche

Nietzsche-Bild zu tun hat. „Um das Thema des Menschen kreist Nietzsches Philosophieren überall, in jedem Zuge“ lauten Heimsoeths Einleitungsworte und er hält fest, Nietzsches „Lebensabsicht“ sei es gewesen, „ein wahrheitsgetreues, tragfähiges und Wegeweisendes Bild des Menschen aufzurichten, ein Bild des Menschen nach Dasein und Seinkönnen“ (Heimsoeth, S. 205). Die vorliegende Arbeit fühlt sich Heimsoeths Perspektive sehr verbunden, ohne jedoch unter ihrem Einfluss entstanden zu sein. Und obwohl in grundsätzlichen Aspekten übereinstimmend, geht die Darstellung im Folgenden weit über Heimsoeth hinaus, dessen Überlegungen zum Menschenbild Nietzsches sowie zum Übermenschensbegriff (ebd., S. 229; 238) – dem Umfang eines Aufsatzes entsprechend – im Allgemeinen verbleiben und der eher die Fragestellung motiviert, als sie zu beantworten (ebd., S. 211ff).

Jahre zuvor hatte im Übrigen Klages, S. 10 „das Wesen des Menschen“ als „Lieblingsgegenstand“ Nietzsches ausgemacht, aber aufgrund des Festhaltens an problematischen Begriffen wie „Psychologie“ und an alten Denkkonventionen ist sein Ansatz heute so gut wie unbrauchbar. Nach Heimsoeth wählt Benz, S. 130 eine vergleichbare Perspektive, wenn er Nietzsche eine „progressive Anthropologie“ zuschreibt, und ebenso Ulmer, S. 12, der als Grundkonstante Nietzsches „*Wille[n] zum großen Menschentum und zur höheren Kultur*“ ausmacht und deswegen dessen Menschenbild untersuchen will. Genannt sei des Weiteren Köster, S. 27, der festhält, dass „Nietzsches um die anthropologischen Grundfragen kreisendes Denken nicht zuletzt eine Wiederaufdeckung der abgründigen Frage, die der Mensch sich selbst ist und der er sich immer wieder neu zu stellen hat“, bedeute. Volkmann-Schluck, Die Philosophie, S. 20 meint zwar, „die Frage nach dem Menschen ist natürlich das zentrale Thema der ganzen Nietzscheschen Philosophie“, aber da er zugleich behauptet, der Mensch sei für Nietzsche „das *hypokeimenon*, das subiectum, die Grundlage aller Metaphysik“ (ebd.), gerät seine Interpretation von Nietzsches Philosophie, für die er übrigens die Bezeichnung „Anthropologie“ ablehnt (ebd., S. 31), zu einer Auseinandersetzung mit dem „Metaphysiker“ Nietzsche (ebd., S. 28; 229; 260). Zudem verwickelt er sich in einen (eingestanden)en Zirkelschluss, indem er die Frage nach der Metaphysik auf den Menschen, die Frage nach dem Menschen auf die Metaphysik zurückführt (ebd., S. 30). In jüngster Zeit stellt noch Safranski, Nietzsche, S. 19 fest, Nietzsche erforsche den Menschen, aber seine umfangreiche Monografie befasst sich mit der Entwicklung von Nietzsches Denken auf vielen Gebieten, nicht speziell mit dessen Menschenbild. Zuletzt wählt Coriando einen dezidiert anthropologischen Zugang, wobei sie Nietzsches Frage nach dem Menschen als einen „Aufruf zur Verwandlung“, als einen Aufruf, „sich selbst neu zu wollen und zu erfinden“ (Coriando, S. 17f), versteht und daher primär auf den Möglichkeitscharakter des Menschen eingeht (vgl. auch Montinari, Nietzsche lesen, S. 8), der ein als solches ansprechbares Wesen erst im Übermenschlichen gewinne (ebd., S. 19; 118; 121f).

¹ Zu erwähnen sind ferner die Auseinandersetzungen mit der Anthropologie Schopenhauers, der den Menschen über seinen Willensbegriff definierte, sowie allgemein mit der Vorstellung vom intelligiblen, freien und moralisch handelnden Subjekt, wie sie insbesondere mit dem Namen Kants assoziiert wird (vgl. v. a. MA 25f; MA 35ff; M 148; JGB 11ff; JGB 186ff; GM III, 346ff; GD, 86; GD, 125f; AC, 176ff).

sieht darin einen typischen Fall von Unterschiebung eines Subjekts, von Hinzudichtung eines Täters zur Tat (vgl. XII, 7[1], 249f; XII, 10[158]). Die „Mythologie“ der Trennung von Wirkung und Wirkendem (XII, 2[84], 103), die letztlich der Grammatik unserer Sprachen geschuldet ist (GD, 77f), gehört für Nietzsche zu den größten Irrtümern der Philosophie (GD, 90f) und wird von ihm zeitlebens heftigst bekämpft (vgl. auch GM I, 279f). Aus seiner Abrechnung mit Descartes gewinnt er die Erkenntnis, dass nicht „das ‚Ich‘ es ist, was denkt“, dass vielmehr „das *Ich selber als eine Konstruktion des Denkens*“ zu nehmen sei, „also nur als *regulative Fiktion*, mit deren Hülfe eine Art Beständigkeit, folglich ‚Erkennbarkeit‘ in eine Welt des Werdens hineingelegt, *hineingedichtet* wird“ (XI, 35[35]). Er rät daher dazu, nicht nur die Redeweise vom ‚Ich‘ abzuschaffen, sondern gleich ohne jeden Subjektbegriff, „ohne jenes kleine ‚es‘ (zu dem sich das ehrliche alte Ich verflüchtigt hat) auszukommen“ (JGB 17, 31).

Der zweite Punkt, an dem Nietzsche allen Philosophen seit Aristoteles widerspricht, ist die Hypothese von der Unveränderlichkeit des Menschen, d. h. seiner Essenz. Schon im zweiten Aphorismus von „Menschliches, Allzumenschliches“ kritisiert er, dass jahrhundertlang „‚der Mensch‘ als eine aeterna veritas, als ein Gleichbleibendes in allem Strudel“ verstanden worden sei (MA 2, 24). Dieser „Erbfehler aller Philosophen“ sei begründet in einem „Mangel an historischem Sinn“, denn sie hätten nicht eingesehen, „dass der Mensch geworden ist“ wie alles in der Natur (ebd.). Also könne von „unveränderlichen Thatsachen des Menschen“ keine Rede sein (ebd., 25). Vor diesem Hintergrund ist auch ein Aphorismus einige Seiten später zu verstehen, in dem Nietzsche zugibt, dass zwar wegen der kurzen individuellen Lebensdauer die Veränderlichkeit des Menschen kaum zum Tragen komme, dass man mithilfe eines Gedankenexperiments jedoch zu einer anderen Auffassung gelangen könne: „Dächte man sich aber einen Menschen von achtzigtausend Jahren, so hätte man an ihm sogar einen absolut veränderlichen Charakter: so dass eine Fülle verschiedener Individuen sich nach und nach aus ihm entwickelte“ (MA 41). Offenbar hält Nietzsche nicht nur den einzelnen Menschen für veränderlich, sondern ebenso die Menschen als Gattung betrachtet, weswegen er zusammen mit der „Lehre von der Unveränderlichkeit des Charakters“ (M 560) immer auch die Lehre von der ewigen Essenz oder *ousia* des Menschen verwirft. Wenn nun aber der Mensch als solcher ein durch und durch geschichtliches, werdendes, veränderliches Wesen ist, muss jeder Versuch einer Begriffsbestimmung scheitern, denn „definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat“ (GM II, 317). Wenn Nietzsche überhaupt noch von der „Seele“ redet, dann nicht im Sinne des *einen* festen, unvergänglichen Zentrums des Menschen, das man nur zu „entdecken“ bräuchte (Z I, 50), sondern im Sinne einer „Vielheit“, deren Sterblichkeit er betont (vgl. XI, 40[42]). Jeder Mensch birgt demnach „*viele sterbliche Seelen* in sich“ (VM 17).

b) Selbst-Leib, Individualismus und Verallgemeinbarkeit

Kann nun ein Philosoph, der sowohl das ‚Ich‘ wie die ‚Seele‘ wie überhaupt die essenzielle Unveränderlichkeit des Menschen leugnet, die Wesensfrage stellen bzw. sinnvoll beantworten? Er kann – aber seine Antwort wird ganz anders ausfallen müssen als alle bisherigen, und schon die Frage wird anders gestellt werden. Ohne die folgenden Kapitel vorwegnehmen zu können oder zu wollen, ist bereits hier festzuhalten, dass Nietzsche das „Ich“ des Menschen nicht nur begrifflich, sondern vor allem inhaltlich durch das „Selbst“ ersetzt, denn, so sagt es Zarathustra: „Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser – der heisst Selbst“ (Z I, 40). Nietzsche verlagert auf diese Weise den Schwerpunkt, der bei den Philosophen bisher auf dem Menschen im Allgemeinen, ‚an sich‘ und als solchem lag, auf den Einzelnen, auf das, was traditionell das „Individuum“ genannt wurde, was nun aber ganz und gar nicht mehr als

unteilbar und unveränderlich angesehen werden darf.¹ Schon Nietzsches Gleichsetzung von Charakter und Wesen zeigt, wie sehr er bei seiner Betrachtung des Menschen vom Einzelfall her denkt, auf den allein der Begriff „Selbst“ passt, denn dieser bezeichnet alles, was zu meiner Entwicklung gehört, was mich ausmacht und was ich mein Ureigenes nenne, über das ich mich noch viel mehr definiere als über den so inflationär gebrauchten und doch im Dunkeln bleibenden Ichbegriff. Das „Ich im Vergleich zum ‚Selbst‘“ erscheint nur „*oberflächlich* und *arm*“ (X, 9[40], 357). Daher identifiziert Nietzsche das Selbst auch mit dem „Leib“ (Z I, 40; vgl. Z I, 36), den es nicht als Allgemeines, sondern nur als Konkretes und Jeweiliges gibt und der wie nichts anderes für Komplexität und Fülle, für Intimität und Privatheit steht. So ist Nietzsches Suche nach dem Wesen des Menschen immer zu verstehen als Suche nach dem Persönlichen, Individuellen und Identitätsstiftenden des leiblichen Selbst.²

Aber so wie Nietzsche in seinen Werken trotz seiner anderslautenden Beteuerung nicht nur sich selbst meint, sondern für jeden Leser Relevantes anspricht, so gestaltet sich seine Suche nach dem Selbst nicht als Aneinanderreihung von Einzelfällen, was sie zu einem unmöglichen, unabschließbaren Projekt werden ließe, sondern sie zielt letztlich auf ein allen Menschen Gemeinsames, selbst wenn Nietzsche dieses niemals zur „Substanz“ oder zur „Idee“ des Menschen hypostasieren würde. In vielen seiner Werke und Aufzeichnungen ist der Versuch erkennbar, das menschliche Wesen begrifflich zu fassen, im Prinzip nicht viel anders als es Philosophen vor Nietzsche getan haben. Am bekanntesten ist vielleicht Zarathustras Ansatz: „Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, - ein Seil über einem Abgrunde. / Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben. / Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein *Übergang* und ein *Untergang* ist“ (Z I, 16f). Auch wenn auf diese Äußerung hier noch nicht weiter eingegangen werden kann, sondern sie sich erst im weiteren Voranschreiten nach und nach erhellen wird, ist es doch wichtig einzusehen, dass dies nicht etwa die einzige Stelle ist, an der sich Nietzsche explizit und verallgemeinernd zum Menschenwesen Gedanken macht. In den Notizen aus dem Umfeld des „Zarathustra“ liest man: „Ein höheres Wesen als wir selber sind zu schaffen, ist *unser* Wesen“ (X, 5[1] 203). In „Jenseits von Gut und Böse“ heißt es, die „Seele“ eines jeden – Nietzsche benutzt hier tatsächlich diesen traditionsbeladenen Begriff – könne „ein Labyrinth, aber auch ein Goldschacht sein“ (JGB 289, 234; vgl. XI, 38[12], 579). Und ein durch die Kompilation „Der Wille zur Macht“ zu einiger Berühmtheit gelangtes Fragment von 1885 endet mit den Worten: „Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!“ (XI, 38[12], 611). Ebenfalls sehr bekannt ist Nietzsches Bemerkung, „dass der Mensch das *noch nicht festgestellte Thier* ist“ (JGB 62, 81). Das impliziert gleich zwei Aussagen über den Menschen: Erstens ist er ein Tier und zweitens ist er noch nicht festgestellt, d. h. sein Wesen mag unklar oder unbekannt sein, aber es besteht die Möglichkeit, es in Zukunft zu erfassen.³ Offen bleibt allerdings, ob Nietzsche das Unternehmen der Feststellung für aussichtsreich hält.

¹ Wenn daher im Folgenden in Bezug auf Nietzsches Anthropologie Begriffe wie „Ich“, „Individuum“ oder „individuell“ fallen, geschieht das nur der sprachlichen Einfachheit halber. Im Übrigen verfährt Nietzsche genauso; auch er behält bestimmte Redeweisen bei (vgl. Z I, 77; Z III, 240; JGB 231: „Bei jedem kardinalen Probleme redet ein unwandelbares ‚das bin ich‘ [...]“).

² Solomon, S. 216f spricht von „a rich conception of the self, as opposed to the minimal, emaciated, and merely ‘transcendental’ self – ‘unencumbered’ by emotions, desires, personality, or character – presupposed by so many philosophers from Descartes and Kant to John Rawls. Nietzsche presumes a substantial self which cannot be distinguished from its attributes, attitudes and ideas.“ Vgl. Le Diraision & Zernik, S. 159.

³ Die Struktur erinnert an die aristotelische Form der Definition. Wie bei Aristoteles ergänzen sich Gattungsbezeichnung und artspezifischer Unterschied zur Begriffsbestimmung. Die für Nietzsche so typische Abweichung vom Schema besteht aber darin, dass er das Spezifikum, das eigentlich Entscheidende, offenlässt als ‚noch nicht festgestellt‘.

Hingewiesen sei schließlich noch auf die enigmatische ‚Glücksformel‘ aus Nietzsches Spätwerk: „Formel meines Glücks: ein Ja, ein Nein, eine gerade Linie ein *Ziel* ...“ (GD, 66). Mit denselben Worten ist die „Formel unsres Glücks“ im „Antichrist“ beschrieben (AC, 169). Diese Äußerungen sind deshalb so rätselhaft und verblüffend, weil Nietzsche ansonsten ganz und gar nicht dazu neigt, seine Überzeugungen in „Formeln“ gießen zu wollen, bzw. bei solchen Versuchen große Variabilität beweist. Jedenfalls ist es denkbar, dass er damit auf die philosophische Grundfrage nach den Bedingungen für ein gutes, glückseliges Leben antworten will, auf die Frage, wie der Mensch leben soll. Dies ist ein starker Hinweis darauf, dass er die dieser notwendigerweise noch vorausgehende Frage, was der Mensch – und zwar der Mensch ‚im Allgemeinen‘ – ist, schon gestellt und wahrscheinlich auch schon beantwortet hat.¹

Nicht von ungefähr wendet sich Nietzsche daher in seiner Vorrede zur Neuauflage des zweiten Teils von „Menschliches, Allzumenschliches“ an alle, die mehr sind „als irgend ein Einzelner“, weil sie eben „nicht *nur* Einzelne“ sind (MA II, 376). So lässt sich auch die viel diskutierte weil äußerst rätselhafte Wendung „für Alle und Keinen“ verstehen, die nicht nur den Untertitel des „Zarathustra“ bildet, sondern auch in eben diesem Werk wie in Nietzsches Aufzeichnungen dazu vielfach zitiert und variiert wird (Z IV, 330; Z IV, 353; Z IV, 356; X, 16[37]). Keiner ist gemeint, insofern es *den* Menschen nicht gibt, aber Alle sind betroffen, weil wir alle Menschen sind.² Jemeinigkeit und Wesenhaftigkeit gehen Hand in Hand, wie sich auch an Nietzsches Umgang mit überlieferten Konzepten und Begriffen zeigt. Er notiert sich einmal: „eigene ‚Seele‘ will ich sagen für *Individualität*“ (IX, 7[33]). So verbindet sich bei ihm der übliche philosophische Anspruch, ein Allgemeines, allen Gemeinsames und für alle Relevantes festzustellen, mit dem Beharren auf dem Standpunkt des einzelnen Selbst.³

c) Unmöglichkeit und Möglichkeit der Selbsterkenntnis

Aber man könnte noch aus einem weiteren Grund daran zweifeln, dass Nietzsche die philosophiehistorisch so bedeutungsvolle Frage nach dem Wesen des Menschen in seinem Werk gestellt und bearbeitet hat: Er äußert sich ganz offensichtlich nicht eindeutig zu der Frage, ob er menschliche Selbsterkenntnis, die Voraussetzung wäre für eine erfolgreiches Herangehen an das Problem, überhaupt für möglich hält. Weist die oben bereits zitierte Aufforderung – nämlich zu werden, was man ist – zumindest aus Gründen der bei Nietzsche zugestandenermaßen nicht immer ausschlaggebenden Logik auf eine bejahende Antwort hin, sieht es andernorts gar nicht danach aus. Oft genug zweifelt er an der Fähigkeit des Menschen, sich selbst zu erkennen, sowohl in seinen veröffentlichten Werken wie auch in seinen Aufzeichnungen. In „Menschliches, Allzumenschliches“ schreibt er unter dem Stichwort „*Selbstbeobachtung*“: „Der Mensch ist gegen sich selbst, gegen Auskundschaftung

¹ Da sich das Phänomen auf zwei Werke aus dem letzten Schaffensjahr beschränkt, soll auch in dieser Arbeit auf die „Formel“, die von den Interpreten bislang leider völlig ignoriert wurde, nicht mehr eingegangen werden. Darüber ob die Worte nicht doch für die Nietzsche-Deutung fruchtbar gemacht werden können, sei damit aber nicht entschieden.

² Für eine andere Deutung des rätselhaften Untertitels vgl. Colli, Distanz, S. 86ff; Coriando, S. 19; Pieper, S. 12f; Safranski, Nietzsche, S. 267f.

³ Es sei somit entschieden der Behauptung Gerhardts widersprochen, wonach es „in der Konsequenz dieser Wendung zum einzelnen Ich“ liege, „dass Nietzsche keine allgemeine Antwort geben kann, sondern nur eine, die auf das Ich, genauer: auf sein persönliches Ich, bezogen ist“ (Gerhardt, WamS). Dass jemand, der im philosophischen Diskurs ausschließlich Individuen als Variablen zulässt, nichtsdestotrotz generalisierende Aussagen machen kann, hat die moderne analytische Philosophie längst gezeigt (vgl. Abel, S. 38f; 43f). Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Vermutung von Schmidt & Spreckelsen, S. 45, wonach Nietzsche mit dem ungewöhnlichen Begriff „Typus“, der in seinen Schriften relativ häufig auftaucht, etwas zwischen dem abstrakten Allgemeinen und dem Einzelnen bezeichnen wollte, also etwa den Menschen weder als Individuum noch als Gattungsmenschen, sondern als „Zusammenfassung einer konkreten Möglichkeit, Mensch zu sein.“

und Belagerung durch sich selber, sehr gut vertheidigt, er vermag gewöhnlich nicht mehr von sich, als seine Aussenwerke wahrzunehmen“ (MA 491, 318f). Hingegen sei der Persönlichkeitskern, die „eigentliche Festung“, dem Einzelnen entweder „unzugänglich“ oder – so fügt Nietzsche immerhin einschränkend hinzu – nur dann erreichbar, wenn „Freunde und Feinde die Verräther machen und ihn selber auf geheimem Wege hineinführen“ (ebd., 319). Der Mensch wäre demnach nur durch die Hilfe seiner Mitmenschen zur Selbsterkenntnis fähig, was natürlich nicht im Einklang steht mit rationalistischen Vorstellungen. Eine andere Problematik, die der Rückbezüglichkeit, spricht Nietzsche in einer Notiz von 1884 an: „Ein Erkenntniß-Apparat, der sich selber erkennen will! Man sollte doch über diese Absurdität der *Aufgabe* hinaus sein! (Der Magen, der sich selber aufzehrt! -)“ (XI, 26[18]). An transzendentalphilosophische Vorbehalte erinnert auch folgende Überlegung: „Der Intellekt kann sich nicht selbst kritisieren, eben weil er nicht zu vergleichen ist mit andersgearteten Intellekten und weil sein Vermögen zu erkennen erst Angesichts der ‚wahren Wirklichkeit‘ zu Tage treten würde d. h. weil, um den Intellekt zu kritisieren, wir ein höheres Wesen mit ‚absoluter Erkenntniß‘ sein müßten“ (XII, 5[11]). Schon im Jahr zuvor ist zu lesen: „Ich kenne mich nicht: die Aufforderung zur Selbst-Erkentniß scheint mir ein göttlicher Spaaß oder eine *griechische* Kinderei (niaiserie): sie sind reich daran!“ (XI, 34[9]). Indem er auf die Bedeutung des griechischen Gottes Apollo anspielt, den er schon in seiner Tragödienschrift als Gott der Selbsterkenntnis charakterisiert (GT, 40), bezieht Nietzsche hier also sehr deutlich Stellung gegen die Möglichkeit des Selbsterkennens.

Andererseits gibt es durchaus auch Hinweise auf eine optimistischere Haltung zu dieser Frage. So rät er wiederholt dazu, die Selbsterkenntnis zu vermeiden (X, 3[1] 295; X, 621), da sie für den Einzelnen auch katastrophale Folgen haben kann, was noch in dem späten Gedicht „Zwischen Raubvögeln“ (DD, 389ff) zum Ausdruck kommt – das heißt aber zugleich, dass Nietzsche selbstbezügliches Erkennen immerhin für möglich hält. In „Der Wanderer und sein Schatten“ ist dazu zu lesen, dass der Mensch zwar nicht dauerhaft, wohl aber „auf einen Augenblick“ die Möglichkeit hat, sich selber zu sehen, „so wie er ist“ (WS 316, 693). Ebenfalls aus dieser Zeit, die als Nietzsches wissenschafts- und erkenntnisfreundlichste Phase gilt, stammt die Überlegung, da die Dinge „nur die Grenzen des Menschen“ seien, werde der Mensch nach „der Erkenntnis aller Dinge“ auch „sich selber erkannt haben“ (M 48).

Mag Nietzsches Skepsis in späteren Jahren auch angewachsen sein, so lässt sich sein großes Interesse an der Frage nach dem Selbsterkennen nicht abstreiten und es lässt sich auch nicht behaupten, er habe sie durchgehend und eindeutig mit einem Nein beantwortet. Eine Notiz wie „Täglich erstaune ich: *ich kenne mich selber nicht!*“ (IX, 7[39]) kann man daher nicht nur als Ausdruck des Zweifels, sondern als Ausdruck eines Mankos und Desiderates verstehen sowie als Aufforderung dazu, im Bemühen nicht nachzulassen. Selbsterkenntnis erscheint als ein zukunftsgerichtetes und durchaus auch zukunftsträchtiges Projekt. Tatsache ist aber, dass dieses Vorhaben bei Nietzsche anders ablaufen muss als bei seinen Vorgängern und dass es mit vielen Schwierigkeiten behaftet ist, wenn man nicht wieder dem Irrglauben an ein zentrales, lenkendes „Ich“ verfallen und es vermeiden will, „den Interpreten noch hinter die Interpretation zu setzen“ (XII, 7[60]). Gerade weil der Mensch in seinem Wesen veränderlich ist, wird das Selbsterkennen vermutlich nie an ein Ende gelangen. Es geht vielleicht mehr noch als um das Selbsterkennen um das Selbstsein-Wollen und das Selbstwerden, wie Nietzsche es schon in den „Vermischten Meinungen“ formuliert (VM 366). Deswegen lässt sich seine philosophische Anthropologie weniger als eine Lehre denn als eine Suche nach dem menschlichen Selbst verstehen, eine Suche, auf die der Leser mitgenommen wird und auf der man durchaus auch eigene Entdeckungen machen darf.¹

¹ Vgl. Heimsoeth, S. 229f: „Nur vortastend gleichsam schlägt Nietzsche die eigenen Wege ein zum Neuaufbau einer haltbaren Wesensdeskription des Menschen; nur sehr sporadisch werden da und dort bei ihm die dahin zielenden Gesichtspunkte, entwerfend und vorläufig, festgelegt. [...] Und wiederum nur suchend und

d) Das dynamische Wesen als Art und Weise menschlicher Existenz

Generell erscheint der herkömmliche, Statik und Stillstand suggerierende Ausdruck „Ich bin“ bzw. der Ausdruck „Selbstsein“ weniger angemessen als das eben genannte Stichwort „Selbstwerden“. Denn es gilt, auch begrifflich der Veränderlichkeit des menschlichen Wesens gerecht zu werden, die sich zwangsläufig aus der Veränderlichkeit des Einzelnen ergibt und die Nietzsche so wichtig war. Man bemerke, dass in Zarathustras bereits zitierter „Definition“ des Menschen hauptsächlich Begriffe auftauchen, die mit Bewegung und Wandel zu tun haben, z. B. „Hinüber“, „Auf-dem-Wege“, „Brücke“, „Übergang“, „Untergang“. Auch indem Nietzsche bei seiner Auseinandersetzung mit Descartes' Cogito den Vorgang in seinem Eigenwert betont und ihn vor der Anbindung an einen bestimmten, subjekthaften Fixpunkt bewahren will (JGB 17; s. o.), macht er deutlich, dass in seinem eigenen Menschenbild die Dynamik eine zentrale Rolle spielt. Vielleicht ist dies sogar der heftigste Angriff auf den statischen Wesensbegriff, denn, da es Veränderung nur in einer wirklich existierenden Welt des Werdens und, sofern sie den Menschen betrifft, nur bei einem ins Dasein getretenen Individuum gibt, beseitigt Nietzsche damit den Unterschied zwischen Essenz und Existenz. Und er tut noch mehr: Um zu klären, *was* der Mensch ist, genügt es nicht, *dass* er existiert, sondern es kommt darauf an, *in welcher Weise* er dies tut. Die Frage nach der Essenz wird bei Nietzsche ganz konkret zur Frage nach dem Modus der Existenz, denn sein Wesen zeigt sich dem Einzelnen allein daran, *wie* er es ausfüllt, wie er denkt und handelt, wie er fühlt und empfindet, kurz: daran, wie er lebt.¹ Zarathustra sagt daher, größer als das abstrakte „Ich“ sei „dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich“ (Z I, 39). Wesenserkenntnis, d. h. Suchen und Fragen nach dem Selbst ist für Nietzsche offenbar untrennbar mit Selbstwerden, Selbsterfahrung und Selbsterleben verbunden.² Und umgekehrt wird nur, wer sich um die Erkenntnis des Eigenen bemüht, wer sich selbst kennen lernen will, alles das erleben können, was ihn als menschliches Wesen ausmacht.

Zudem ist die Veränderlichkeit des Menschen der Grund, warum Nietzsches Frage nicht nur lautet: „Was ist der Mensch?“, sondern auch „Was kann der Mensch sein?“ Mit der Möglichkeit einer Entwicklung eröffnen sich auch Thematiken wie die einer idealen Daseinsweise oder zumindest einer gelungenen Lebensführung, die im Einklang mit dem Selbst steht, wie Zarathustra es fordert: „Ach meine Freunde! Dass *euer* Selbst in der

nachtastend vermögen wir Nietzsches verstreute, immer wieder abbrechende und zu anderen Aufgaben abbiegende anthropologische Gedanken in Zusammenhänge aufzureihen.“

¹ Das hat zuerst Karl Jaspers ganz klar erkannt und in Form eines neuen, existenzialphilosophischen Deutungsversuchs fruchtbar gemacht. Bei der Annäherung an die Wesensfrage dränge Nietzsche „in die Tiefe existentieller Geschichtlichkeit, um das Gesetz in der Gestalt spürbar zu machen, wie es in konkreter Situation der Existenz hörbar wird“ (Jaspers, Nietzsche, S. 148; vgl. S. 317ff; 379 u. ö.).

² Bei aller Problematik, die der Ansatz Volkmann-Schlucks birgt, ist ihm darin recht zu geben, dass Nietzsche, wenn er „den Menschen in eine Vorrangstellung für die philosophische Analyse“ bringt, „nicht die Idee des Menschen, nicht eine gleichbleibende Wesenheit des Menschen, die dann von den Einzelnen mehr oder minder inadäquat realisiert wird“, im Auge hat, sondern den Menschen „hier und jetzt, das im unaufhörlichen Wandel begriffene Lebewesen Mensch“ (Volkmann-Schluck, Die Philosophie, S. 21). Die Konzentration auf den einzelnen, konkreten Menschen hier und jetzt, das *tode ti*, teilt Nietzsche also durchaus mit Stirner, nicht aber dessen aufgrund des Haftenbleibens am „Ich“-Begriff traditionell anmutende Terminologie und schon gar nicht, wie sich später zeigen wird, die Verherrlichung des Nihilismus (vgl. dazu Löwith, Von Hegel, S. 399f; Safranski, Nietzsche, S. 123ff). Erwähnenswert in diesem Zusammenhang ist allerdings auch, dass die Verbindung von Leib, Individualität und Tätigsein bereits bei Hegel eine Rolle spielt (Hegel, S. 207f) und dass Nietzsche mit der Formulierung „der Leib *tut* Ich“ der Auffassung Fichtes nahekommt, der mit folgenden Worten seine eigene Position von der dogmatistischen, welche das Ich als Ding setzt, abgrenzt: „Die Intelligenz ist dem Idealismus ein *Tun*, und absolut nichts weiter; nicht einmal ein *Tätiges* soll man sie nennen, weil durch diesen Ausdruck auf etwas Bestehendes gedeutet wird, welchem die Tätigkeit beiwohne“ (Fichte, S. 23; vgl. S. 75f). Die Ähnlichkeit endet freilich spätestens dort, wo Fichte in diametralem Gegensatz zu Nietzsche „Ichheit“ und „Individualität“ zwei „sehr verschiedene Begriffe“ nennt (ebd., S. 85) und das Ich als intellektuelle Anschauung zur Annäherung an das Ich als Idee verwenden will, zumal er sich ausdrücklich gegen den Gebrauch des Terminus „Selbst“ ausspricht (ebd., S. 110).

Handlung sei, wie die Mutter im Kinde ist: das sei mir euer Wort von Tugend!“ (Z II, 123).¹ Natürlich kann es auch hier nicht um allgemeine Vorschriften ohne Ansehen der Person gehen: „Es ist die Lebensauffassung zu wählen, bei der wir unser höchstes Maaß an Glück erreichen: das immer noch sehr klein sein kann“ (IX, 4[80]). Das Pronomen „unser“ macht wiederum deutlich, dass Selbstbezüglichkeit und zwischenmenschliche, wesentliche Gemeinsamkeiten sich nicht ausschließen. Nietzsches philosophische Anthropologie ist eine „*individuelle Wissenschaft*“, wie er einmal sagt (IX, 4[118]), die dem „Individuum, *sofern* es sein Glück will“, nicht etwa „Vorschriften über den Weg zum Glück geben“ möchte (M 108, 95), sondern deren „Erster Grundsatz“ lautet: „erfüllbare und nahe Ideale: also individuelle!“ (IX, 4[153]). Diesen Ansatz aus der Zeit der „Morgenröthe“ verliert Nietzsche auch später nicht aus den Augen, was sich etwa zeigt an Zarathustras Bemerkung, es gebe nicht nur einen Weg, nicht nur eine „Leiter“ in die „Höhe“, sondern auf „vielerlei Weg und Weise“ könne man zu sich selbst gelangen (Z III, 245). Mehr als einmal und bis in seine letzte Schaffensphase hinein greift Nietzsche den „kategorischen Imperativ“ an, weil „es weder gleiche Handlungen giebt, noch geben kann“ und „jede Handlung, die gethan worden ist, auf eine ganz einzige und unwiederbringliche Art gethan wurde“ (FW 335, 562f). Es gelte, sein „eigenes, eigenstes Ideal“ zu finden (ebd., 562), „*seine* Tugend, *seinen* kategorischen Imperativ“ (AC, 177). Aus alldem wird verständlich, warum Nietzsches Annäherung an Sein und auch an Sollen des Menschen sich vom bisher Dagewesenen abhebt und abheben muss.

§ 3. Hintergründe und Motivation

a) Wertschätzung des starken Selbstempfindens

Aber selbst wenn man nun zugesteht, dass Nietzsche die Frage nach dem menschlichen Wesen stellt, wobei „Wesen“ bei ihm „Selbst“ bedeutet, bleibt immer noch zu klären, ob es ihm nur eine Frage unter vielen oder aber eine besonders wichtige ist. Die Antwort darauf fällt nicht schwer, denn ganz offensichtlich sind für ihn Selbstbesinnung, Selbstbefragung und daher – mit allen oben gemachten Einschränkungen – „Selbsterkenntnis“ allesamt Anliegen von enormer Bedeutung. Kaum ein anderer Philosoph fordert seine Leser in seinen Werken so häufig dazu auf wie Nietzsche, „sich selber *auf den Grund*“ zu sehen und das eigene Verhalten ständig zu überprüfen (FW 284), oder, wie er es mithilfe einer beziehungsreichen Metapher ausdrückt, zum „Nierenprüfer“ seines Leib-Selbst zu werden (FW 308; vgl. IX, 11[212]). Auch Zarathustras Lehre, wonach der Mensch „Etwas [ist], das überwunden werden soll“, wird mit der herausfordernden Frage verknüpft: „Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?“ (Z I, 14). Die Gewissensfragen aus der „Götzen-Dämmerung“ (GD, 65f) sind ein weiteres Beispiel dafür, welchen Wert Nietzsche auf die Beschäftigung mit dem Selbst legt. Auf den „Katechismus“ der „Fröhlichen Wissenschaft“ (FW 268ff) wurde bereits

¹ Insofern lässt sich durchaus sagen, dass Nietzsche, obwohl er die erste der kantischen Fragen, nämlich „Was kann ich wissen?“, so pessimistisch beantwortet wie keiner vor ihm, tatsächlich die anderen zwei in Angriff nimmt, nämlich „Was soll ich tun?“ und „Was darf ich hoffen?“ (Kant, KrV A 805 / B 833; vgl. Gerhardt, Die Metaphysik, S. 33). Als Philosoph, der den Menschen in den Mittelpunkt stellt, verfährt Nietzsche damit durchaus im Sinne Kants, denn nicht nur ergänzt dieser andernorts die drei Fragen durch „Was ist der Mensch?“, sondern ordnet auch alle genannten Problemstellungen der Anthropologie zu, weil die ersten sich auf die letzte bezögen (Kant, Logik, S. 25). Auch Heimsoeth, S. 207 spricht in Bezug auf die anthropologische Philosophie Nietzsches von einem „Miteinander von Seins- und Sollensmomenten, von Bestand und Sichertwerfen, von Dasein und Daseinsmöglichkeiten.“ Dieses „Miteinander“ beschreibt Longo, S. 38 folgendermaßen: „Er [der Einzelne] muß seine geschichtliche und biographische Gesamtstruktur lesen lernen. Erst das, was ursprünglich und strukturell seine eigene spezifische Natur ausmacht, kann ihm konkrete und zielsichere Hinweise in bezug auf das liefern, wie er zu handeln hat, um sich verwirklichen zu können. Es ist also erstrebenswert, zu lernen, in seinen eigenen biographischen Guckkasten hineinzuschauen, sich selbst auf die Spur zu kommen.“

hingewiesen. Hier wird überall deutlich, dass Rechenschaft nur der geben kann, der sich kennt oder sich zumindest um Selbsterkenntnis bemüht, der „sich aus jedem Ja und Nein ein Gewissen macht!“ (AC, 230). Wie noch zu sehen sein wird, ist Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft in diesem Sinne zu verstehen: als das beste Mittel der Selbstprüfung und Selbsterkenntnis.

Zudem lässt sich Nietzsches großes Interesse an der Frage nach dem Menschenwesen nicht nur aufzeigen, sondern sogar gut motivieren. Dahinter steht seine Hochachtung für das, was er im „Zarathustra“ als „gesunde“ und „selige Selbstsucht“ oder als „Selbst-Lust“ bezeichnet (Z III, 238f), d. h. für ein starkes, positives und bejahendes Verhältnis des Einzelnen zu sich selbst. Bis zuletzt findet ein solchermaßen gehobenes Selbstempfinden stets seine Anerkennung (vgl. XIII, 21[8], 582) und immer gelten ihm Selbstsicherheit und Selbstachtung als erstrebenswerte Ziele oder als Anzeichen des gelingenden Lebens, weswegen er den, „der sich selber nicht besitzt“ und einen „Mangel an Selbst“ erkennen lässt, mit Verachtung straft (IX, 12[12]). Selbstbestimmung ist für Nietzsche der Idealfall¹ und gehört zu den Fähigkeiten, die er an seinen eigenen Zeitgenossen am schmerzlichsten vermisst. Bereitwillig akzeptierte, weil unerkannte Fremddetermination (VM 238; vgl. IX, 3[24]), unkritische Ausrichtung auf Autoritäten und an autoritären Meinungen (MA 571; M 104), widerstandsloses Funktionieren im sozialen Netzwerk (M 166) und eine Verkümmern des Selbstwertgefühls (GD, 133) sind an der Tagesordnung. Zeitweilig, um das Jahr 1880 herum, spricht er auch wiederholt vom „Egoismus“, der seinen Mitmenschen fehle (IX, 4[51]), weil sie allenfalls einen gesellschaftlich geprägten „*Schein-Egoismus*“ aufwiesen (M 105) und ein verfälschtes Ego, welches wesentlich durch die „*socialen Triebe*“ (IX, 215) und die „*heerdenbildenden Affekte*“ (IX, 11[226]; vgl. IX, 12[213]) geprägt sei. Im Gegensatz dazu möchte Nietzsche, „den Egoismus aufrichten“ (IX, 6[74]) – aber wegen seiner schon zu dieser Zeit andeutenden Ablehnung des herkömmlichen Ichkonzepts (vgl. IX, 11[7], 443; IX, 11[21], 450) natürlich eine Art ‚Egoismus ohne Ego‘, der berücksichtigt, dass „das ego“ eigentlich „eine Mehrheit von personenartigen Kräften“ ist (IX, 6[70], 211). Dass Nietzsche einem starken Selbstwertgefühl eine so große Bedeutung zumisst, erklärt auch, warum er jedes Lob der Selbstlosigkeit scharf kritisiert oder bis in seine späte Phase hinein schlichtweg die Existenz ‚selbstloser‘ und ‚unpersönlicher‘ Handlungen leugnet (JGB 220; XIII, 22[21]). Sogar sein eigener Werdegang findet dabei keine Gnade; in seiner Autobiografie spricht er voller Abscheu von „jener unwürdigen ‚Selbstlosigkeit‘“, in die er „zuerst aus Unwissenheit, aus Jugend gerathen“ und in der er „später aus Trägheit, aus sogenanntem ‚Pflichtgefühl‘ hängen geblieben war“ (EH, 326) – gemeint ist seine bedingungslose Verehrung Schopenhauers und Wagners.

Wer sich aber zu sich selbst bekennen will, der muss sich zuerst mit sich selbst beschäftigen, muss also die Frage nach dem Selbst stellen. Nur dann kann er das Eigene finden und ein Bewusstsein für seinen Wert entwickeln. Die bei ihm nötig gewordene und jedem Menschen anzurathende Selbstbesinnung schildert Nietzsche im „*Ecce homo*“ mit den Worten: „Jenes unterste Selbst, gleichsam verschüttet, gleichsam still geworden unter einem beständigen Hören-*Müssen* auf andre Selbste [...] erwachte langsam, schüchtern, zweifelhaft, - aber endlich *redete es wieder*“ (ebd.). Bereits 1878 hatte er sich notiert: „Von Kindheit an überladen mit fremdem Character und fremdem Wissen. Ich entdeckte mich selbst“ (VIII,

¹ Vgl. Briefe, Abt. 3 / Bd. 1, S. 451f (an Elisabeth): „Was mir bisher *wohlgethan* hat, war der Anblick von Menschen eines *langen Willens* [...], die ehrlich sind, an Nichts besser zu glauben als an ihr *Selbst* und ihren Willen, dasselbe den Menschen *inzudrücken* für alle, alle Zeit. [...] Es gibt **starke** ‚Selbste‘, deren Selbstsucht man beinahe *göttlich* nennen möchte (z. B. die Zarathustra’s) [...]“. Safranski bemerkt dazu sehr richtig: „Selbstbestimmung ist inzwischen eine entleerte Floskel, für Nietzsche aber war sie eine Leidenschaft. Radikaler kann man den Individualismus nicht fassen. Nietzsche ist geradezu der Philosoph des Individualismus“ (Safranski, WamS, S. 61). Für die andere, der Selbstkonzentration entgegengesetzte Seite, die es bei Nietzsche, anders als Safranski suggeriert, tatsächlich auch gibt, das „Absehen vom Selbst“ nämlich, welches im Folgenden nicht thematisiert werden kann, sei verwiesen auf Coriando, S. 28ff, 43f, 67f; 119; 128ff.

28[16]). Dem Selbst zuzuhören und es zu entdecken, bedeutet letztlich, danach zu fragen, und meint eine Selbst-Versicherung, aus der alleine die so hoch geschätzte Selbst-Sicherheit entspringen kann. Es ist daher kein Zufall, dass Identitätsfindung bereits in Nietzsches Frühwerk zu einem wichtigen Thema wird (vgl. SE, 337ff). Schon bald bestimmt er nach dem Motto „sei anders, als alle Übrigen“ (IX, 3[98]) die „*Moral des reifen Individuums*“ (MA 95) folgendermaßen: „Aus sich eine ganze *Person* machen und in Allem, was man thut, deren *höchstes Wohl* in's Auge fassen – das bringt weiter, als jene mitleidigen Regungen und Handlungen zu Gunsten Anderer“ (ebd., 92).

b) Gefährdungen des Selbst und Selbstfluchten

Dass Identitätsfindung nicht immer und vor allem nicht für jeden einfach und möglich sein wird, ist Nietzsche allerdings seit jeher bewusst. Zur Selbstbesinnung bedarf es einer Muße, die seltener Luxus geworden ist, die aber als unabdingbar für das Nachdenken erscheint (BA, 649) – auch für das Nachdenken über sich selbst. Zeitliche Ungebundenheit, Selbstwert und Freiheit gehen bei Nietzsche oft Hand in Hand: „Alle Menschen zerfallen, wie zu allen Zeiten so auch jetzt noch, in Sklaven und Freie; denn wer von seinem Tage nicht zwei Drittel für sich hat, ist ein Slave, er sei übrigens wer er wolle: Staatsmann, Kaufmann, Beamter, Gelehrter“ (MA 283, 231f). Daher heißt es auch in einer Notiz von 1881: „Sklaven-Arbeit! Freien-Arbeit! Erstere Arbeit ist alle Arbeit, die nicht *um unserer selber willen* gethan wird und die keine Befriedigung in sich hat“ (IX, 11[176]; Hervorhebung H. O.). Bedroht wird die Persönlichkeit eines Menschen vor allem durch die modernen, zur Eile und Zeitersparnis anhaltenden „Bedingungen unserer gesellschaftlichen Ordnung und Thätigkeit“, denn sie führen zu einer neuen Form der Sklaverei, zu einem Menschen, der „nicht über sich selber verfügen kann und dem die Musse fehlt“ (FW 18, 389). Noch in der „Götzen-Dämmerung“ definiert Nietzsche persönliche Stärke über die Fähigkeit und Möglichkeit zum Müßiggang (GD, 108).

Naturgemäß ist daher die Arbeit, im Sinne von „Beruf“ und „Broterwerb“, ein gefährlicher Feind der Selbstfindung, wie Nietzsche bereits 1875 notiert: „In den sogenannten ‚Lebensberufen‘, welche jedermann wählen soll, liegt eine rührende *Bescheidenheit* der Menschen: sie sagen damit, wir sind berufen unseresgleichen zu nützen und zu dienen, und der Nachbar ebenfalls und dessen Nachbar auch; und so dient jeder dem andern, keiner hat seinen Beruf, seiner selbst wegen da zu sein, sondern immer wieder anderer wegen; so haben wir eine Schildkröte, die auf einer anderen ruht und diese wieder auf einer und so fort“ (XIII, 3[64], 32). Noch viel schärfer klingen seine Worte später in der „Morgenröthe“: Wer die Arbeit verherrliche, den treibe die „Furcht vor allem Individuellen“, denn die beim Arbeiten verbrauchte Kraft und Zeit könne nicht mehr auf die Beschäftigung mit sich selbst verwendet werden (M 173).¹ Als weitere Gefahr für die Selbstdetermination nennt Nietzsche den „Besitz“, der nur „bis zu einem gewissen Grade“ frei (und daher zum Müßiggang fähig! vgl.

¹ Nietzsche gerät dabei sogar, freilich ohne es zu ahnen, in die Nähe marxistischer Gesellschaftskritik (vgl. Nolte, S. 54; S. 187), wenn er die Entmündigung des Fabrikarbeiters brandmarkt, der durch die Lohnarbeit „nicht mehr Person, sondern Schraube wird!“ (M 206, 183; vgl. WS 286). In der industrialisierten Welt werde der Einzelne nur noch als „Material zum Heizen“ großer Maschinen, als Maschinenzweck behandelt (MA 585, 337). Maschinelle Arbeit führe zwangsläufig zur Entfremdung von sich selbst, denn die Maschine lehre „nicht die individuelle Selbstherrlichkeit: sie macht aus Vielen *eine* Maschine, und aus jedem Einzelnen ein Werkzeug zu *einem* Zwecke“ (WS 218; vgl. WS 288). Wegen des bekannten Widerwillens Nietzsches gegenüber der Demokratie und den Massen und vor allem wegen seiner Verachtung des Sozialismus, die Lukács sogar – fälschlicherweise – zum „Drehpunkt“ (Lukács, *Die Zerstörung*, S. 293) und „Hauptinhalte seines Denkens“ gemacht hat (ebd., S. 339), sollte man solchen Äußerungen allerdings nicht zu viel sozialkritisches Potenzial beimessen (vgl. HL, 320; MA 460; MA 473; M 188; Z II, 124ff; JGB 202; GM I, 277f), zumal die Notwendigkeit gesellschaftlicher Ungleichheit zu Nietzsches Grundüberzeugungen zählt (vgl. MA 439; JGB 242; JGB 260; GD, 139ff; vgl. Lukács, *Die Zerstörung*, S. 283ff; Wolf, S. 162ff). Zum Thema ‚Nietzsche und der Sozialismus‘ vgl. weniger voreingenommen als Lukács: Nolte, S. 173ff.

MA 479; VM 310) mache und darüber hinaus zum „Herrn“ und eigentlichen Besitzer des Menschen werden könne (VM 317; vgl. WS 318; Z I, 63).

Wenn Nietzsche sich über alle diese Bedrohungen des Eigenen im Klaren ist und zur Vorsicht rät, wie sehr muss er dann jene verdammen, die die Gefahren bewusst aufsuchen, um vor sich selbst und der Frage nach ihrem Wesen zu fliehen, verunmöglichen sie doch dadurch jedes Selbsterkennen und bezeugen ihre mangelnde Selbstachtung. So schreibt er bereits in der dritten „Unzeitgemäßen“ voller Bedauern:

„Wir wissen es Alle in einzelnen Augenblicken, wie die weitläufigsten Anstalten unseres Lebens nur gemacht werden, um vor unserer eigentlichen Aufgabe zu fliehen, wie wir gerne irgendwo unser Haupt verstecken möchten, als ob uns dort unser hunderttäugiges Gewissen nicht erhaschen könnte, wie wir unser Herz an den Staat, den Geldgewinn, die Geselligkeit oder die Wissenschaft hastig wegschenken, bloss um es nicht mehr zu besitzen, wie wir selbst der schweren Tagesarbeit hitziger und besinnungsloser fröhnen, als nöthig wäre um zu leben: weil es uns nöthiger scheint, nicht zur Besinnung zu kommen. Allgemein ist die Hast, weil jeder auf der Flucht vor sich selbst ist [...].“ (SE, 379)

Auch in der „Morgenröthe“ vermutet Nietzsche, dass es die „Thaten“ sind, die am meisten „uns von uns abziehen“ und dass „vielleicht doch der Thatendrang im Grunde Selbstflucht“ ist (M 549, 319). Eben diesen Zusammenhang spricht später Zarathustra in einer seiner Reden an: „Ihr Alle, denen die wilde Arbeit lieb ist und das Schnelle, Neue, Fremde, - ihr ertragt euch schlecht, euer Fleiss ist Flucht und Wille, sich selber zu vergessen“ (Z I, 56). Überhastete, unaufhörliche Aktivität jeder Art erscheint somit am besten geeignet, um der Konfrontation mit sich aus dem Weg zu gehen.

Darüber hinaus schreibt Nietzsche aber auch der Kunst eine Ablenkungsfunktion zu, genauer gesagt einer bestimmten Art von Kunst, die sich mehr konsumieren als ernsthaft studieren lässt und die er seit jeher als eine seichte Kunst der „Zerstreuungs- und Unterhaltungsobjecte“ ablehnt (DS, 170)¹, ebenso wie die daran geknüpfte Haltung des modernen Kunstkonsumenten (DS, 184; DS, 188). Dieser erwartet von dem Werk, sei es Musik oder ein Theaterstück oder etwas anderes, nicht (Selbst)Besinnung, sondern ganz im Gegenteil Zerstreuung und Betäubung bis hin zur Berausung (vgl. FW 86). Er will also, wie es schon in „Wagner in Bayreuth“ heißt, „lieber gejagt, verwundet und zerrissen werden, als mit sich selber in der Stille beisammenwohnen zu müssen. Mit sich selber! – dieser Gedanke schüttelt die modernen Seelen, das ist *ihre* Angst und Gespensterfurcht“ (WB, 461). Nietzsche kritisiert an seinen Zeitgenossen, sie seien bei jedem „Seelen-Elend“ daran „gewohnt, in diesem Fall nach Mitteln der Berausung zu greifen: zum Beispiel nach der Kunst, - zu ihrem und der Kunst Unheil!“ (M 269), und diese Kritik steht noch hinter Zarathustras Geringschätzung für den „Markt“, wo das „Volk“ den „Lärm der grossen Schauspieler und das Geschwirr der giftigen Fliegen“ bejubelt, weil es „Sinne“ allein „für alle Aufführer und Schauspieler grosser Sachen“ hat (Z I, 65).

Besonders interessant ist auch, dass Nietzsche seine zu allen Zeiten unübersehbare Abscheu vor der christlichen Mitleids- und Barmherzigkeitsethik mit der Thematik der Selbstflucht verbindet. Er sieht in der Ausrichtung auf die Nöte Anderer einen verkappten Versuch, den Herausforderungen an das eigene Selbst zu entgehen. Das Mitleid dient als Ausrede und

¹ Vermutlich meint er damit das, was Kant als „angenehme Künste“ bezeichnet, nämlich „die, welche bloß zum Genusse abgezweckt werden; dergleichen alle die Reize sind, welche die Gesellschaft an einer Tafel vergnügen können [...], oder wohl gar bei großen Gelagen die Tafelmusik; ein wunderliches Ding, welches nur als ein angenehmes Geräusch die Stimmung der Gemüther zur Fröhlichkeit unterhalten soll und, ohne daß jemand auf die Komposition derselben die mindeste Aufmerksamkeit verwendet, die freie Gesprächigkeit eines Nachbars mit dem anderen begünstigt“ (Kant, KU 178).

Begründung dafür, warum es unmöglich ist, „auf *seinem* Wege zu bleiben! Fortwährend ruft uns irgend ein Geschrei seitwärts; unser Auge sieht da selten Etwas, wobei es nicht nöthig wird, augenblicklich unsre eigne Sache zu lassen und zuzuspringen. Ich weiss es: es giebt hundert anständige und rühmliche Arten, um mich *von meinem Wege* zu verlieren, und wahrlich höchst ‚moralische‘ Arten!“ (FW 338, 567). Und er wird noch deutlicher: „Ja, es giebt eine heimliche Verführung sogar in alle diesem Mitleid-Erweckenden und Hülfe-Rufenden: eben unser ‚eigener Weg‘ ist eine zu harte und anspruchsvolle Sache und zu ferne von der Liebe und Dankbarkeit der Anderen, - wir entlaufen ihm gar nicht ungerne, ihm und unserm eigensten Gewissen, und flüchten uns unter das Gewissen der Anderen und hinein in den lieblichen Tempel der ‚Religion des Mitleidens‘“ (ebd.). Diesen Ansatz von Mitleidskritik stellt auch Zarathustra in den Mittelpunkt, wenn er die „Nächstenliebe“ seiner Zuhörer als „eure schlechte Liebe zu euch selber“ entlarvt: „Ihr flüchtet zum Nächsten vor euch selber und möchtet euch daraus eine Tugend machen: aber ich durchschaue euer ‚Selbstloses‘“ (Z I, 77), nämlich: „Ihr haltet es mit euch selber nicht aus und liebt euch nicht genug: nun wollt ihr den Nächsten zur Liebe verführen und euch mit seinem Irrthum vergolden“ (ebd.). Niemals verzeiht Nietzsche es den „Predigern“ des Mitleids, dass man durch alle ihre Reden hindurch „einen heiseren, stöhnenden, ächten Laut von *Selbst-Verachtung* hören“ kann (JGB 222; vgl. JGB 82).

Des Weiteren spielt Nietzsches Hochachtung vor Selbstdetermination, individueller Autarkie und starkem Selbstempfinden bei einigen weiteren Thematiken, die er zeitlebens immer wieder aufgreift und zu denen er wiederholt Stellung bezieht, eine wesentliche Rolle, so bei seiner Bewertung des neuzeitlichen Bildungswesens, bei seiner Interpretation der menschlichen Eitelkeit und auch bei einigen Ansätzen seiner Moralkritik, die im Ganzen einen so wesentlichen Bestandteil seiner Philosophie ausmacht.

§ 4. Beeinflussung des individuellen Selbstwertes: drei Beispiele

a) Bildungsbegriff und Bildungswesen

An Nietzsches Kritik der modernen Pädagogik fällt auf, dass er sich zu allen Zeiten vehement gegen eine Gleichsetzung von „Bildung“ und „Ausbildung“ wehrt, gegen ein Schul- und Universitätssystem, das nicht auf eine möglichst breite Persönlichkeitsförderung, sondern auf einen möglichst raschen Erwerb nützlicher, weil berufsqualifizierender Kenntnisse ausgerichtet ist (BA, 667f; HL, 326; GD, 107f). Hinzu kommt seine dauerhafte Geringschätzung für die „historische Bildung“, sofern sie die Schüler und Studenten einer unübersehbaren, ungeordneten Flut von Fakten aus der Vergangenheit aussetzt und damit jede Selbstfindung verhindert (HL, 299f; Z II, 153ff). Immer wieder betont Nietzsche den Zusammenhang zwischen dem jeweiligen Bildungsbegriff, den eine Gesellschaft vertritt, und der Persönlichkeitsentwicklung des zu erziehenden Individuums. Schon in den ansonsten philosophisch weniger interessanten Vorträgen „Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten“ spürt man seine Ablehnung eines Schulwesens, in dem „die uniformierte Mittelmäßigkeit“ dem Individuellen vorgezogen wird (BA, 680). Entschieden äußert er sich in der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ gegen die moderne historische Bildung, weil sie nicht „Persönlichkeiten“, sondern „lauter ängstlich verhüllte Universal-Menschen“ erzeuge (HL, 281), was natürlich auch ihre Absicht ist, da man sich nicht im „Zeitalter der fertig und reif gewordenen, der harmonischen Persönlichkeiten“ befinde, sondern im Zeitalter „der gemeinsamen möglichst nutzbaren Arbeit“ (HL, 299).

In seinen späteren Werken wiederholt Nietzsche diese für ihn charakteristische, an der Frage nach der Selbstfindung des Einzelnen orientierte Bildungskritik: „Das Individuum wird von seinen Erziehern behandelt, als ob es zwar etwas Neues sei, aber eine Wiederholung werden

solle. Erscheint der Mensch zunächst als etwas Unbekanntes, nie Dagewesenes, so soll er zu etwas Bekanntem, Dagewesenen gemacht werden“ (MA 228). Daher sei die „Jugend-Erziehung durch Andere“ häufig „eine grundsätzliche Nivellierung, um das neue Wesen, welches es auch sei, den Gewohnheiten und Sitten, welche herrschen, gemäss zu machen [...]“ (WS 267). Stets richtet er sich gegen einen Bildungs- und Wissensbegriff, „der die Entselbstung und Entpersönlichung des Geistes gleichsam als Ziel an sich, als Erlösung und Verklärung“ feiert und dem der „objektive Mensch“, welcher nur „*Spiegel*“, nicht „Selbstzweck“ oder „Person“ ist, als ideales Erziehungsergebnis gilt (JGB 207, 135). Nietzsches eigene, eindeutig vom griechischen *eidos*-Begriff geprägte Idealvorstellung hingegen ist die einer Bildung im Sinne von Gestaltbildung, denn: „Gebildet nennen wir den, der ein Gebilde geworden <ist>, eine Form bekommen hat“ (VII, 19[307]). Jeder gute Pädagoge muss daher auf das Individuelle, Charakteristische und Unverwechselbare Wert legen und muss die Selbstbesinnung des Schülers fördern, indem er auch die „*persönlichsten Fragen der Wahrheit*“ nicht ausspart: „’Was ist Das eigentlich, was ich *thue*? Und was will gerade *ich* damit?’“ (M 196, 170). Somit wird auch an Nietzsches Bildungsbegriff und vor allem an seinen Abgrenzungsversuchen gegen das Bildungswesen, die Bildungsinhalte und pädagogischen Vorstellungen seiner (und vielleicht nicht nur seiner?) Zeit deutlich, wie immens wichtig ihm die Beschäftigung mit dem Ureigenen und Wesentlichen des menschlichen Selbstseins ist.

b) Eitelkeit

Daneben gibt es ein weiteres Thema, auf das Nietzsche vor allem in seinen „mittleren“ Werken auffallend häufig zu sprechen kommt und das ebenfalls vor dem Hintergrund seines Interesses für das menschliche Selbst zu sehen ist: die Eitelkeit, die er einmal als „eines der vollsten und inhaltreichsten Dinge“, also als eine der interessantesten anthropologischen Konstanten bezeichnet (WS 60).¹ Bereits einige Notizen aus den Siebzigerjahren weisen in die Richtung, in der Nietzsche dieses Phänomen interpretieren wird. Zunächst definiert er wie folgt: „Die *Eitelkeit* ist die unwillkürliche Neigung, sich als Individuum zu geben, während man keins ist; das heisst, als unabhängig, während man abhängt“ (VIII, 3[24]). Schon hier wird also ein Zusammenhang hergestellt zwischen Eitelkeit und Fremddetermination bzw. Persönlichkeitsschwäche. Worin die Fremddetermination besteht, ist im Nachlass des Folgejahres zu lesen: „Jeder Mensch nimmt an sich das höchste Interesse, ist aber gewohnt, das Urtheil der Anderen höher zu respektieren als das eigene: Glaube an Auktorität, angeerbt und angezogen, Fundament von Gesellschaft Sitte usw. Aus diesen beiden Prämissen ergibt sich die *Eitelkeit*: der Mensch stellt seinen eigenen Werth durch das Urtheil Anderer vor sich selber fest“ (XIII, 19[113]). Abhängig ist der eitle Mensch also von der Bewertung seiner selbst durch seine Mitmenschen, weil er ihrem Urteil eine enorme Bedeutung zumisst und ihnen mehr Glauben schenkt als sich selbst.²

¹ Trotz des unübersehbaren Interesses, das Nietzsche am Phänomen der menschlichen Eitelkeit bekundet, ist diese Thematik in der Literatur kaum aufgegriffen worden. Lediglich Müller-Lauter, *Über Werden*, S. 150ff, legt eine gründliche Analyse vor. Allerdings stimmen die im Folgenden ausgeführten Betrachtungen eher mit L. Klages' Bemerkungen zur Eitelkeit überein (vgl. Klages, S. 105).

² Es ist wahrscheinlich, dass Nietzsche bei seiner Interpretation der menschlichen Eitelkeit von dem später so verachteten Dühring beeinflusst wurde, den er im Sommer 1875 gründlich studierte und ausführlich exzerpierte (VIII, 131ff). Bei Dühring ist zu lesen: „Die Vorstellung von der Meinung, welche die Andern von uns hegen, übt die größte Macht auf unsre Haltung aus. Diese Ehre ist nichts als der Beifall, den unser Thun und Sein bei Andern findet. Alles trachtet darnach [...]“ (VIII, 152). Auch hier wird also der Einfluss des Fremdurteils auf das beurteilte Individuum betont. Allerdings sieht Dühring das, was Nietzsche „Abhängigkeit“ nennen würde, sehr viel positiver und führt diese Tatsache zur Erläuterung des Ehrbegriffs, nicht der Eitelkeit, an. Seine Bewertung fällt wohlwollend aus: „Es ist das Bedürfniß der sympathischen Affektion, nicht der Mangel an eigenem Urtheil, eigener Überzeugung [...]“ (ebd.). Genau dies stellt Nietzsche in Abrede.

Diese Auffassung von den wahren Hintergründen der Eitelkeit findet in den Jahren von „Menschliches, Allzumenschliches“ dann Eingang in zahlreiche Aphorismen, bisweilen auch ohne Nennung des Begriffs, so in „*Feinheit der Scham*. – Die Menschen schämen sich nicht, etwas Schmutziges zu denken, aber wohl, wenn sie sich vorstellen, dass man ihnen diese schmutzigen Gedanken zutraue“ (MA 84). Auch diese seltsam heuchlerische Scham lässt sich offenbar nur mit der Macht des Fremdurteils über das eigene Urteil erklären, d. h. dahinter steht letztlich meine Eitelkeit, die ausschließlich auf mein Bild in der Öffentlichkeit achtet. Im Grunde bewertet der Andere meine Handlungen, während das, was ich selber davon halte, irrelevant ist. Daher definiert Nietzsche die Eitelkeit an anderer Stelle auch explizit als „jene Grundüberzeugung, dass wir auf den Wellen der Gesellschaft viel mehr durch Das, was wir *gelten*, als durch Das, was wir *sind*, gutes Fahrwasser haben oder Schiffbruch leiden“ (WS 60). Hier wird aber eher zu knapp und zu lakonisch das angesprochen, worauf es eigentlich ankommt: nämlich das, „was wir *sind*“, genauer das Verhältnis, das der Eitle zu sich selbst hat oder eben nicht hat. Allein, dass er die Meinung Anderer über seine eigene stellt, spricht für ein eher schwaches Selbstwertgefühl. Das Problem besteht aber nun darin, dass es nicht um irgendein Gesprächsthema geht, sondern um das „Ich“, das Meine, das Eigene, um das, was ich bin. Wenn ich mich bei diesem Thema, neben dem es für mich kein wichtigeres geben kann, vor allem auf das Urteil Anderer verlasse, verringere ich meinen Selbstwert so sehr, dass es fraglich ist, ob etwas davon übrig bleibt. Wer bin ich dann noch? Allerhöchstens kann ich in diesem Fall etwas sein, dessen Wesen von Anderen gestaltet wurde und daher dauerhaft von ihnen abhängen wird. Und genau diese doppelte Persönlichkeitsschwächung, die durch eine Art Rückkopplungseffekt der Eitelkeit zustande kommt, ist es, die Nietzsche in den längeren Aphorismen und den vielschichtigeren Aperçus zu diesem Thema mit psychologischem Feingespür schildert:

„Nur wo Jemandem die gute Meinung der Menschen wichtig ist, abgesehen vom Vortheil oder von seinem Wunsche, Freude zu machen, reden wir von Eitelkeit. In diesem Falle will sich der Mensch selber eine Freude machen, aber auf Unkosten seiner Mitmenschen, indem er diese entweder zu einer falschen Meinung über sich verführt oder es gar auf einen Grad der ‚guten Meinung‘ absieht, wo diese allen Anderen peinlich werden muss (durch Erregung von Neid). Der Einzelne will gewöhnlich durch die Meinung Anderer die Meinung, die er von sich hat, beglaubigen und vor sich selber bekräftigen; aber die mächtigste Gewöhnung an Autorität – eine Gewöhnung, die so alt als der Mensch ist – bringt Viele auch dazu, *ihren eigenen Glauben an sich auf Autorität zu stützen, also erst aus der Hand Anderer anzunehmen*: sie trauen der Urtheilskraft Anderer mehr, als der eigenen. – Das Interesse an sich selbst, der Wunsch, sich zu vergnügen, erreicht bei dem Eiteln eine solche Höhe, dass er die Anderen zu einer falschen, allzu hohen Taxation seiner selbst verführt und dann doch sich an die Autorität der Anderen hält: also den Irrthum herbeiführt und doch ihm Glauben schenkt.“ (MA 89, Hervorhebung H. O.)

Was zunächst also wie ein Ausdruck besonders starken Selbstwertgefühls erscheinen mag, nämlich „das hohe Interesse an sich selbst“, wird zu einer Gefahr für die Persönlichkeit, die sich nach und nach entwertet, wenn sie sich nur noch mit den Augen Anderer betrachtet. Denn im Grunde deutet das Bestreben eitler Menschen, „eine gute Meinung über sich zu erwecken“, doch eher darauf hin, dass sie diese Meinung „selbst von sich nicht haben“, wie Nietzsche Jahre später in „Jenseits von Gut und Böse“ schonungslos feststellt (JGB 261, 212). Letztlich droht dem Eiteln durch seine scheinbare Selbsterhöhung größtmögliche Selbstentfremdung, denn jedenfalls sind es „Mittel des Selbstbetruges und der Selbstüberlistung“, die er anwendet (MA 545), sodass Eitelkeit und „Selbstverachtung“

tatsächlich Hand in Hand gehen können (VIII, 21[5]). Die Selbstinszenierung des eiteln Menschen ist lediglich schöne, trügerische Fassade vor einem „Ich“, das sich gleichsam im Ausverkauf befindet: „*Die Eiteln.* – Wir sind wie Schauläden, in denen wir selber unsere angeblichen Eigenschaften, welche Andere uns zusprechen, fortwährend anordnen, verdecken oder in's Licht stellen, - um uns zu betrügen“ (M 385). Nietzsche lässt keinen Zweifel daran, dass Eitelkeit ein Zeichen von Identitätsverlust ist, selbst wenn es sich um eine vorübergehende Schwäche handelt: „Der für gewöhnlich Selbstgenügsame ist ausnahmsweise eitel und für Ruhm und Lobsprüche empfänglich, wenn er körperlich krank ist. In dem Maasse, in welchem er sich verliert, muss er sich aus fremder Meinung, von Aussen her, wieder zu gewinnen suchen“ (MA 546). Hinter dem Wunsch, einen guten Eindruck in der Öffentlichkeit zu hinterlassen, steht immer etwas wie Selbstfälschung und damit Selbstverleugnung: „Anstatt zu wünschen, daß Andere uns so kennen wie wir sind, wünschen wird, daß sie so gut als möglich von uns denken; wir begehren also, daß die Anderen sich über uns täuschen: das heißt wir sind nicht stolz auf unsere Einzigkeit“ (IX, 3[59]).

Die menschliche Eitelkeit ist es auch, die Nietzsche in dem messerscharfen Aperçu „*Gegenwart von Zeugen*“ als die wahre Motivation so manches hilfsbereiten Zeitgenossen entlarvt: „Man springt einem Menschen, der in's Wasser fällt, noch einmal so gern nach, wenn Leute zugegen sind, die es nicht wagen“ (MA 325). Was aber wie eine gelungene Selbstausszeichnung vor anderen daherkommt, spricht in Wirklichkeit für ein schwaches, kaum noch vorhandenes Selbstempfinden, eben weil eine Erhöhung dieses Selbstempfindens von der Gegenwart anderer Menschen abhängt. Deswegen sagt Zarathustra missbilligend zu seinen Zuhörern, gleich nachdem er ihnen ihre Mitleidsethik (s. o.) vorgeworfen hat: „Ihr ladet euch einen Zeugen ein, wenn ihr von euch gut reden wollt; und wenn ihr ihn verführt habt, gut von euch zu denken, denkt ihr selber gut von euch“ (Z I, 78). Auch andernorts lässt Nietzsche keinen Zweifel an seiner Verachtung für die hinter der Eitelkeit stehende Schwäche eines Menschen, der sich von „Zeugen“ bespiegeln lassen muss, um überhaupt zu sich selbst finden zu können.¹ In seinen Aufzeichnungen verbindet er das häufig mit einer Gesellschaftskritik, in der die Kritik an vorangegangenen Generationen und die Missbilligung der eigenen Zeitgenossen Hand in Hand gehen: „Das ganze vergangene Zeitalter ist das der *Furcht*. Man lernt die Dinge wie sie in anderen Köpfen sind, man lernt, wie sie geschätzt werden, man thut dasselbe in Betreff der Mittel. Man ängstigt sich, abzuweichen, aufzufallen. Unsere Fertigkeiten sind das, was *Anderen* nutzt und Freude macht. – Unsere größte Freude ist Anderen zu gefallen, unsere beständige Furcht ist, ihnen nicht gefallen zu *können*“ (IX, 1[96]). Und mit einer noch deutlicheren Anspielung auf seine Interpretation der Eitelkeit heißt es weiter unten: „Die Freude an fremden Urtheilen über uns ist jetzt beinahe die mächtigste aller Freuden“ (IX, 1[100]).

Angesichts seiner Hochachtung vor dem selbstsicheren, autonomen Individuum ist es nur konsequent, wenn Nietzsche das Phänomen Eitelkeit zwar fasziniert, aber mit Misstrauen betrachtet und er letztlich für dieses Symptom von Selbstschwäche nur Verachtung übrighaben kann. Denn mit jedem Anfall von Eitelkeit gibt der Mensch ein Stück von sich aus der Hand – oder, wie es Nietzsche noch in „*Jenseits von Gut und Böse*“ formuliert: „Wer hat nicht für seinen guten Ruf schon einmal – sich selbst geopfert?“ (JGB 92). Das liest sich wie

¹ Das Bedürfnis, von Anderen, von „Zeugen“, angesehen zu werden, um sich selbst zu erhöhen, stellt Nietzsche nicht nur auf der Ebene der Einzelmenschen, sondern auch auf der Ebene der gesamten Menschheit fest, wo sich die humane Eitelkeit als eine Art kosmische Egozentrik manifestiert. Die Menschen halten sich für den Mittelpunkt des Universums, „für den Zweck des ganzen Weltendaseins“ (WS 14, 548) und haben genau deswegen einen Gott nötig als Zeugen ihrer Herrlichkeit, welcher sich „an der geistigen Erfindsamkeit des eitelsten Geschöpfes“ erfreuen kann (ebd.). Dabei handelt es sich freilich nur um einen Selbstbetrug, denn angesichts der Äonen, die vergangen sind und noch vergehen werden, versinkt der Mensch in Nichtigkeit und Bedeutungslosigkeit (ebd., 549). Im Übrigen erinnert dieser Aphorismus stark an den Beginn des Fragments „*Ueber Wahrheit und Lüge*“. Auch hier ist von Egozentrik, Eitelkeit und Selbstdünkel der Menschheit die Rede und von ihrem Missverhältnis zu den „Ewigkeiten“ (WL, 875f; vgl. CV, 759f).

ein um Jahre verspäteter Kommentar zum „*Märtyrer wider Willen*“ aus „Menschliches, Allzumenschliches“ (MA 73), der aus Angst „vor der schlechten Meinung bei seinen Gesellen“ sich niemals wehrte oder anderen widersetzte und der seine „erbärmliche schwache Seele“ schlussendlich „auf dem Schaffot“ opferte, „als er für die Ansichten seiner Partei starb: neben ihm nämlich stand einer seiner alten Genossen, der ihn durch Wort und Blick so tyrannisierte, dass er wirklich auf die anständigste Weise den Tod erlitt und seitdem als Märtyrer und grosser Charakter gefeiert wird“ (ebd.). Auch der eitle Mensch mag der Gefahr, Ruhm und Ehre mit Selbstauslöschung zu bezahlen, nicht immer entgehen können.

c) Moral und Moralität

Zuletzt soll noch gezeigt werden, inwiefern auch in Nietzsches Moral- und Moralismuskritik das Verhältnis des Menschen zu seinem Selbst eine große Rolle spielt. Dabei kann es nicht darum gehen, Nietzsches so vielschichtige und umfassende Kritik an Sitte und Moral auf einen Faktor zu reduzieren, und auch nicht darum, dieses Thema ausführlich abzuhandeln. Es sollen lediglich Zusammenhänge zwischen Nietzsches anthropologischen Interessen und seinen Argumentationen wider die überkommenen Moralvorstellungen hergestellt werden, die jedenfalls als relevant für die weitere Darstellung zu gelten haben. Die Kritik an der menschlichen Eitelkeit und vor allem an der Mitleidsethik wies bereits in Richtung von Nietzsches genereller Moralkritik, sodass das Folgende als Erweiterung des bisher Gesagten gelten mag. Es geht nun allgemein um die Auswirkungen, die das soziale Leben, das Leben zusammen mit Anderen, auf das Selbstverständnis des Einzelnen hat.

Zunächst ist festzuhalten, dass Nietzsche häufiges, wahlloses Aufsuchen menschlicher Gesellschaft, Untertauchen in der Gruppe oder eifriges Bemühen um möglichst viele soziale Kontakte als Selbstflucht ansieht, vergleichbar der Flucht in die Arbeit oder die Konsumkunst: „*Der Gesellige*. – ‚Ich bekomme mir nicht gut‘ sagte Jemand, um seinen Hang zur Gesellschaft zu erklären. ‚Der Magen der Gesellschaft ist stärker, als der meinige, er verträgt mich‘“ (WS 235). Um sich selber aus dem Weg zu gehen, richtet ein solcher Mensch sein Augenmerk ausschließlich auf Andere. Nietzsche baut einen Gegensatz auf zwischen dem „Herden-Instinct“ und dem „persönliche[n] Sinn“ (FW 117, 475). Ersterer lässt das Individuum so handeln, wie die Gesellschaft es von ihm erwartet, führt dazu, dass es den „*Herden-Gewissensbiss*“ spürt, sobald es etwas sozial Schädliches tut, und ist für seine Angst vor dem Einzelsein verantwortlich (ebd.). Der persönliche Sinn hingegen ist es, der es das Selbstsein lehrt, damit es „sich selber nach eigenem Maass und Gewicht schätzen“ kann und „in sich selber seinen Stolz“ hat (ebd.). An dieser Polarisierung hält Nietzsche zeitlebens fest. So ist noch im Nachlass von 1887 über die Entstehung von Moralität zu lesen: „Hier waren die *Herden-Instinkte* bestimmend: nichts geht so sehr wider diese Instinkte als die Souveränität des Einzelnen. Gesetzt aber, das ego ist begriffen als ein An-und-für-sich, so muß sein Werth in der *Selbst-Verneinung* liegen“ (XII, 10[57], 487).

So kommt Nietzsche dazu, Moralität über den Herdeninstinkt zu definieren und Moralvorstellungen mit Fremddetermination in einen engen Zusammenhang zu setzen. Denn „Moral“ bedeute „Abschätzung und Rangordnung der menschlichen Triebe und Handlungen“ und diese Rangordnungen seien „immer der Ausdruck der Bedürfnisse einer Gemeinde und Herde“ (FW 116, 474). Der einzelne Mensch lernt nun, seine Handlungen nach den Herdenmaßstäben zu bewerten und sie desto höher einzuschätzen, je mehr sie der Gesellschaft nützen. Die Frage nach sich selbst ist zweitrangig, denn der Einzelne betrachtet sich unter dem Blickwinkel des allgemeinen Nutzens: „Mit der Moral wird der Einzelne angeleitet, Function der Herde zu sein und nur als Function sich Werth zuzuschreiben“ (ebd., 475). Nietzsche schließt daher: „Moralität ist Herden-Instinct im Einzelnen“ (ebd.). Ein untrügliches Zeichen für die Macht des Herdeninstinkts im Individuum ist es auch, wenn die Worte „Du sollst“ diesem „angenehmer“ sind als „ich will“, wie es in der Materialsammlung zum „*Zarathustra*“ heißt (X, 3[1] 398).

Dass Nietzsche angesichts dieser Gleichsetzung von Moralität und Heteronomie den herkömmlichen Moralvorstellungen und gesellschaftlichen Konventionen nur mit größtem Widerwillen begegnet, versteht sich nun von selber. Denn die „Moralität war bisher Aufforderung *sich nicht mit sich zu beschäftigen*“ und zeugt von einer allgemeinen „Angst vor dem ego“, die die Frage nach dem eigenen Wesen im Keim erstickt (IX, 6[104]). Jede Moral, sei sie christlich, säkular oder gar sozialistisch, verlangt vom Menschen, dass er sich und sein Selbst verleugnet und sich nur noch über die „sympathischen, uninteressierten, gemeinnützigen, gesellschaftlichen Handlungen“ (M 132, 123), nur über „seinen festen Kreis von Rechten und Pflichten“ (ebd., 124) definiert: „Man will nichts Geringeres – ob man es sich nun eingesteht oder nicht –, als eine gründliche Umbildung, ja Schwächung und Aufhebung des *Individuums* [...]“ (ebd.). Die „*Lehrer der Selbstlosigkeit*“ (FW 21, 391) haben eben dies im Auge, dass der Mensch sein Selbst los wird und als einzigartige Persönlichkeit abstirbt: „Das Lob der Tugenden ist das Lob von etwas Privat-Schädlichem, – das Lob von Trieben, welche dem Menschen seine edelste Selbstsucht und die Kraft zur höchsten Obhut über sich selber nehmen“ (ebd., 392). Dabei verfolgen diese Moralprediger selber anscheinend keineswegs uneigennützige, sondern höchst selbstsüchtige Motive, wenn sie „den Altruismus *um des Nutzens willen*“ befehlen (ebd., 393). Dennoch steckt hinter den hehren Worten der „Unthiere der Moral, welche Lärm machen, Geschichte machen“, immer die Verachtung des Persönlichen und Einzigartigen am Menschenwesen. Die Moralität ist ein Deckmantel, unter dem „die unheilbaren Selbstverächter, auch die unheilbar Eiteln [!], herum gehen“ (FW 359, 605).

Neben dem Begriff „Moral“ bzw. „Moralität“ verwendet Nietzsche auch, vor allem in den Jahren von „Menschliches, Allzumenschliches“, den Begriff „Sitte“ bzw. „Sittlichkeit“. Sie erscheinen bedeutungsgleich, zumindest was die Auswirkungen auf den einzelnen Menschen angeht. Sittlichkeit bedeutet, „Gehorsam gegen ein altbegründetes Gesetz oder Herkommen“ (MA 96, 92) zu haben, und zwar „vor Allem zum Zweck der Erhaltung einer *Gemeinde*, eines Volkes“ (ebd., 93; vgl. M 9, 21f). Auch hier finden sich also der Verzicht auf Selbstbestimmung und die Ausrichtung auf den sozialen Nutzen beieinander. Die Sitte geht aus der Bevorzugung des allgemeinen vor dem persönlichen Vorteil hervor, weswegen der Einzelne ihr erstes „Opfer“ wird (VM 89). Sobald er sich nur noch aus seiner Sittlichkeit heraus versteht, befindet er sich in größtmöglicher Selbstferne, denn er empfindet sich „nicht als Einzelner, sondern als Glied eines Ganzen, als Ziffer einer Majorität. – So kommt es fortwährend vor, dass der Einzelne sich selber, vermittelt seiner Sittlichkeit *majorisiert*“ (ebd.). Sittlichkeit ist für Nietzsche also gleichbedeutend mit Selbstentfremdung und gilt ihm zugleich als eine Art der Selbstverfremdung und „Verstellung“, denn „man ähnelt sich seiner Umgebung an, man versteckt sich in ihr“ (IX, 3[23]). Freilich handelt es sich um eine Verstellung, die „schon in Fleisch Blut und Muskel übergegangen“ ist (ebd.), und eben darin liegt das Gefährliche von Sitte und Moral. Sie zwingen mich, eine Natur anzunehmen, die nicht die meinige ist, und schreiben mir so lange vor, wie ich mich selbst zu verstehen habe, bis ich an dieses fremderzeugte Bild von mir glaube und zu einem eigenmächtigen Selbstempfinden gar nicht mehr in der Lage bin: „Nur was wir von Anderen denken und was wir von uns denken, bestimmt unser Verhalten, *so weit es bewußt ist*. Also die Vorstellung von Anderen und von uns: diese sind aber wieder das Resultat von dem, was die Anderen uns gelehrt und beigebracht haben. Die *Interpretation unserer Zustände* ist das Werk der Anderen uns angelehrt. Darin bleibt das Moralische hängen, es ist Schatten“ (IX, 6[350]).

Aus Nietzsches Begriff des Sittlichen und Moralischen heraus erklärt sich auch der berühmt-berüchtigte „Immoralismus“ (z. B. WS 19; JGB 226; GD, 130; EH, 319), mit dem Nietzsches Name häufig assoziiert wird, zumindest was seine Ursprünge angeht. Die Sittlichkeit anzugreifen, bedeutet nicht, zu all dem aufzurufen, was landläufig als „unsittlich“ gilt: „Ich leugne nicht, wie sich von selber versteht – vorausgesetzt, dass ich kein Narr bin –, dass viele Handlungen, welche unsittlich heißen, zu vermeiden und zu bekämpfen sind; ebenfalls, dass

viele, die sittlich heißen, zu thun und zu fördern sind, - aber ich meine: das Eine wie das Andere *aus anderen Gründen*, als bisher. Wir haben *umzulernen*, - um endlich, vielleicht sehr spät, noch mehr zu erreichen: *umzufühlen*“ (M 103, 91f). Im vorliegenden Zusammenhang bedeutet das Umlernen und Umfühlen, zu dem der Immoralist aufruft, vor allem die Bewusstwerdung der Fremdbestimmung und den Versuch, ein neues, persönliches und autonomes Selbstverhältnis aufzubauen. Immoralismus in diesem Sinne heißt nichts anderes als das, zu dem Nietzsche schon im Traktat über Schopenhauer seine Leser ermuntert: Es gelte, nicht mehr „heerdenmässig [!] zu denken und zu handeln“, sondern sich zu seiner Einzigartigkeit zu bekennen und sich selbst zu finden, den „einzigen Weg, auf welchem niemand gehen kann, ausser dir“ (SE, 337f). Und auch noch Jahre später versteht Nietzsche seine Moralkritik als Entlarvung der falschen Selbst-Losigkeit. Man müsse „die Gefühle der Hingebung, der Aufopferung für den Nächsten, die ganze Selbstentäußerungs-Moral erbarmungslos zur Rede stellen und vor Gericht führen“, damit der „Zauber und Zucker in jenen Gefühlen des ‚für Andere‘, des ‚nicht für mich‘“, keinen Schaden mehr anrichten könne (JGB 33). Je mehr die Moralität wegen ihrer Beziehung zum Herdeninstinkt der Selbstfindung entgegensteht, desto mehr wird recht verstandener Immoralismus für den nach sich fragenden Menschen zur Notwendigkeit.

§ 5. Der Tod Gottes

a) Auswirkungen des Gottestods

Bislang ist deutlich geworden, dass Nietzsches außerordentlich große Wertschätzung von Selbstbestimmung, Selbstachtung und persönlicher Stärke entschieden zu seinem Interesse am Wesen des Menschen, so wie er es interpretiert, beigetragen hat. Der wohl gewichtigste Grund dafür aber, warum Nietzsche nach dem menschlichen Wesen fragt bzw. warum sich jeder Mensch auf die Selbstsuche machen sollte, ist die Tatsache: „Gott ist tot!“ (FW 125, 481). Man halte sich nämlich vor Augen, was dieses berühmte Wort aus einem der meistzitierten Aphorismen Nietzsches bedeutet. Zunächst: Es bedeutet *nicht* – und dies ist wohl mittlerweile allgemeiner Konsens, auch wenn es lange Zeit gedauert hat –, dass sich Nietzsche als Mörder Gottes in Szene setzt oder dass das Wesentliche seiner Philosophie in einem wütenden Atheismus zu suchen sei.¹ Ende des 18. Jahrhunderts und damit lange nach der Zeit der Aufklärung und Säkularisierung, nach Kant, nach Feuerbach, nach Darwin, nach dem Kommunistischen Manifest etc. waren Zweifel am christlichen Weltbild bis hin zur Leugnung Gottes, waren ein vermehrter Einfluss des materialistischen und naturwissenschaftlichen Denkens sowie ein Bedeutungsverlust der Kirche im täglichen gesellschaftlichen und politischen Leben keine Neuigkeiten mehr, die man Nietzsche auf die Fahnen schreiben müsste. Das macht er sogar selber in seinen Werken deutlich, so etwa, wenn

¹ Nicht nur, dass Bertram 1929 Nietzsche als den „Mörder Gottes“ titulierte (Bertram, S. 18), noch 1961 spricht Benz, S. 134 immerhin von der „Prophezeiung [!] Nietzsches vom Tode Gottes“ – beides Einschätzungen, die, wie sich zeigen wird, völlig an der Sache vorbeigehen. Für andere problematische Aussagen zu „Gott ist tot“ vgl. Jaspers, Nietzsche, S. 251 sowie Ries, S. 62 und Wolf, S. 108. Dass immer wieder versucht wurde, Nietzsches Philosophie in dem Satz „Gott ist tot!“ quasi zusammenzufassen und diesen als seine wichtigste These hervorzuheben, hat vermutlich mit dem scheinbar leicht zu begreifenden radikalen Atheismus zu tun, der darin zum Ausdruck kommt. So schreibt bereits Nietzsche selber im Jahr 1883 an Köselitz, „die *populäre Position*, die einzig an mir begriffen werden kann“, sei „eben meine Stellung zum Christenthum [...]“ (Briefe, Abt. 3 / Bd. 1, S. 435f). Und bezeichnenderweise weist er vier Jahr später in einem Brief an seine Mutter darauf hin, wie falsch es eigentlich ist, ihn auf diese atheistische Haltung zu reduzieren: „Du scheinst zu glauben, daß der Widerspruch, den ich finde, etwas Wesentliches mit meiner Stellung zum Christenthum zu thun hat. Nein! So ‚harmlos‘ ist Dein Sohn nicht, so ‚harmlos‘ sind auch meine Herrn Gegner nicht. [...] Der Gegensatz, in dem ich mich befinde, ist hundert Mal radikaler, als daß dabei die religiösen Fragen und Confessionsschattirungen ernstlich in betracht kämen“ (Briefe, Abt. 3 / Bd. 5, S. 170f).

Zarathustra sich über seinen ersten Gesprächspartner, den Einsiedler, wundert, weil dieser „in seinem Walde noch Nichts davon gehört [hat], dass *Gott todt* ist!“ (Z I, 14). Derselbe Umstand wird im vierten Teil noch einmal aufgegriffen, wo es heißt, nur der heilige Einsiedler wisse noch nichts davon, „was alle Welt heute weiss“, nämlich, „dass der alte Gott nicht mehr lebt, an den alle Welt einst geglaubt hat“ (Z IV, 322). Zudem spricht Nietzsche im „Fall Wagner“ davon, dass der „moderne Mensch“ einen „*Widerspruch der Werthe*“ darstelle (WA, 52), und zu diesem Widerspruch trägt der Verlust der absoluten Glaubensgewissheit erheblich bei. Im „Antichrist“ heißt es gar: „Auch der Priester weiss, so gut es Jedermann weiss, dass es keinen ‚Gott‘ mehr giebt, keinen ‚Sünder‘, keinen ‚Erlöser‘“, denn „die tiefe Selbstüberwindung des Geistes *erlaubt* Niemandem mehr, hierüber nicht zu wissen ...“ (AC, 210). Und natürlich bezieht sich auch der „tolle Mensch“, wenn er seine Zuhörer als Gottesmörder bloßstellt, auf eine Tat, die in der Vergangenheit liegt, der aber noch nicht die angemessene Aufmerksamkeit zuteilwurde: „Diess ungeheure Ereigniss ist noch unterwegs und wandert, - es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. Zeit, Thaten brauchen Zeit, auch nachdem sie gethan sind, um gesehen und gehört zu werden“ (FW 125, 481; vgl. FW 343, 573).

Nietzsche sieht sich also keineswegs als denjenigen, der das Ende des fest gegründeten Gottesglaubens zuerst bemerkt und schon gar nicht als denjenigen, der Gott getötet hat, wohl aber erscheint er als der Erste, der diese Entwicklung auf den Punkt brachte, indem er daraus radikale Konsequenzen zog – gerade auch was das Selbstverstehen des Menschen angeht.¹ Zudem erkannte er wie keiner vor ihm die eigentliche Tragweite des Ereignisses. Der Tod Gottes ist nur eine Metapher für das Absterben sämtlicher religiöser wie philosophischer Lehren, die einen Kontrast aufbauen zwischen dem Diesseits mit seiner Vergänglichkeit und Unzulänglichkeit einerseits und einer jenseitigen Welt oder einem überirdischen Sein andererseits, dessen Ewigkeit und Perfektion dem Menschen Halt und Gewissheit geben könnten. Zusammen mit Gott stirbt für Nietzsche auch die Metaphysik im weitesten Sinne, die Metaphysik, die er als „einen ungeheuren schauerlichen Schatten“ Gottes bezeichnet, den es auch noch zu „besiegen“ gelte (FW 108). Denn das „metaphysische Bedürfniss ist nicht der Ursprung der Religionen, wie Schopenhauer will, sondern nur ein *Nachschössl*ing derselben“ (FW 151, 494). Dahinter steht der Wunsch nach Wahrheit, der „unbedingte Wille zur Wahrheit“ (FW 344, 575), wobei diese in einer anderen Welt oder in einem höheren Wesen gesucht wird. Gottestod meint daher immer zugleich Tod der Metaphysik und Tod aller Ideale, die Nietzsche auch „Wünschbarkeiten“ nennt (GD, 131; vgl. GM I, 258). Denn mit jeder Ausrichtung auf ein Ideal, auf „ein Unbedingtes“, auf eine „höchste Instanz“ wird die „Wünschbarkeit“ die „treibende Kraft selbst“, wird „deus“ (XII, 7[62], 317).

Die anthropologische Bedeutung von Gottes Tod liegt somit darin – und dies macht gerade Nietzsche unmissverständlich klar –, dass der Mensch sich plötzlich einer nie gekannten Unsicherheit ausgeliefert sieht. Allein gelassen im Universum sieht er zum ersten Mal ein, „wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt“, wie es bereits in einer frühen, Fragment gebliebenen Schrift Nietzsches heißt (WL, 875). Ohne die Hoffnung auf ein jenseitiges Sein sieht er sich rettungslos dem „souveränen Werden“ ausgeliefert (HL, 319). Er kann keinen festen Halt durch die Erkenntnis des Seienden und Substanziellen mehr gewinnen: „Das Neue an unserer jetzigen Stellung zur Philosophie ist eine Überzeugung, die noch kein Zeitalter hatte: *daß wir*

¹ Sehr gut auf den Punkt gebracht hat das Albert Camus: „Im Gegensatz zur Meinung einiger seiner christlichen Kritiker hat Nietzsche nicht den Plan gefaßt, Gott zu töten. Er fand ihn tot in der Seele seiner Zeit. Als erster ermaß er die ungeheure Bedeutung dieses Ereignisses und entschied, daß dieser Aufstand des Menschen nicht zu einer Wiedergeburt führen könne, wenn er nicht geleitet werde“ (Camus, S. 65). Vgl. Frenzel, S. 108. Dass der Gedanke, „*daß Gott gestorben ist*“, zur Zeit Nietzsches keineswegs mehr undenkbar war, zeigt sehr deutlich auch Hegels Schilderung der mit dem Gedanken verbundenen Schmerzen im Rahmen seiner Bewusstseinsgenealogie (Hegel, S. 490; S. 512).

die Wahrheit nicht haben“ (IX, 3[19]). Auch bedeutet der Tod Gottes eine neuartige, umfassende Freiheit, mit all ihren Möglichkeiten und Gefahren. Die Menschen können „in's Alte nicht zurück“ (MA 248), sondern müssen sich nun selber „die ganze Erde umspannende Ziele stellen“ (MA 25). Ohne die „Anlehnung an Metaphysik und die Irrthümer der Religionen“ gilt: „Die Erdregierung des Menschen im Grossen hat der Mensch selber in die Hand zu nehmen“ (MA 245, 205), damit er „der Erde ihren Sinn gebe, einen Menschen-Sinn!“ (Z I, 100).

Die Zukunft des Menschen liegt von nun an allein in ihm selber, aber ob diese neue Freiheit uneingeschränkt als das „*Glück der Zeit*“ (VM 179) bezeichnet werden darf, muss sich erst noch herausstellen. Der Mensch kann sein Schicksal zum Besten wenden, kann sich vervollkommen, kann „von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott ausfliesst“ (FW 285, 528). Es hängt alles davon ab, wie er mit der veränderten Situation umgeht, in der er auf sich zurückgeworfen ist, denn Gottes Tod bedeutet auch eine gnadenlose Konfrontation des Einzelnen mit sich selbst. Wenn ihm bewusst wird, dass er nicht Gottes geliebtes Kind und Ebenbild oder ein durch die Vernunft am Unvergänglichen teilhabendes Wesen ist, dass von einer „cardinalen Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier“ also nicht die Rede sein kann (HL, 319), dann besteht die Herausforderung darin, dass der Verlust der göttlichen Kontrollinstanz nicht zu einem Ausbruch des Menschentiers führt. Bislang konnte der Mensch sich des Substanziellen seines Wesens gewiss sein, wie immer auch die christliche Lehre oder die Philosophen es definierten. Nun da es keine „Wahrheit“ mehr gibt, auch nicht in Bezug auf sich selbst (vgl. X, 24[18]), besteht die Gefahr eines verhängnisvollen Trugschlusses vom Sein auf das Sollen: „Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt“ (Z IV, 340). Nietzsche macht mit seiner Redeweise vom „noch nicht festgestellte[n] Thier“ zugleich die Problematik des Nicht-Festgestellten deutlich: Es ist nicht unbedingt davon auszugehen, „dass er geräth“, sondern er kann auch einer der „Missrathenen“ werden, an dem sich „das Zufällige, das Gesetz des Unsinnns im gesammten Haushalte der Menschheit“ auf schreckliche Weise zeigt (JGB 203, 81; vgl. IX, 25[428]). Eindringlich warnt Nietzsche vor der möglichen „Verthierung“ und der „*Gesamt-Entartung des Menschen*“ (JGB 203, 127).¹ Der Gefahr kann dieser nur entgehen, wenn er sich um ein neues Selbstverständnis bemüht, das ihm seine Fähigkeiten, aber auch seine Grenzen nicht nur aufzeigt, sondern sie in einen Gesamtzusammenhang stellt, aus dem sich dann vielleicht ein neues, diesmal aber anthropozentrisches Ideal und Hinweise auf eine gute Lebensführung ableiten lassen. „Und zuletzt, wir Lebenden und Leuchtenden: wie steht es mit dieser unserer Leuchtkraft?“, fragt Nietzsche in einer Vorstufe zum Aphorismus vom „tollen Menschen“ (IX, 14[25], 632), denn mit dem Untergang der göttlichen, heilsversprechenden Sonne kann allein die Strahlkraft eines starken Selbst dem Menschen Orientierung geben. Nach dem Tod Gottes muss sich jeder Einzelne mit sich selbst beschäftigen; die Wesensfrage ist überlebenswichtig geworden.

b) Notwendigkeit des Gottestods für die Selbstbesinnung

Abgesehen davon, dass die Frage nach dem Selbst mit dem Ende von Religion und Metaphysik notwendig geworden ist, ist sie eben dadurch auch erst *möglich* geworden. Und da Nietzsche die Auseinandersetzung mit dem Selbst als Voraussetzung für ein autonomes Selbstsein betrachtet, ist es nur konsequent, wenn er den Tod Gottes nicht nur nebenbei feststellt, sondern auch offen begrüßt: „In der That, wir Philosophen und ‚freien Geister‘ fühlen uns bei der Nachricht, dass der ‚alte Gott todt‘ ist, wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt; unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung

¹ Es ist daher völlig verfehlt, Nietzsche als einen Vertreter „der neuen Ethik des ‚Alles ist erlaubt‘“ zu titulieren (Lukács, *Die Zerstörung*, S. 318; vgl. ähnlich Ries, S. 23). Gegen diese Einschätzung wendet sich auch Wolf, S. 123: „Der Satz ‚Nichts ist wahr, alles ist erlaubt‘ ist keine Affirmation Nietzsches; vielmehr bringt er den Mut zu einem unzensierten Gedanken zum Ausdruck.“ Über letztere Behauptung lässt sich freilich ebenfalls streiten.

[...]“ (FW 343, 574). Es fällt außerdem auf, dass Nietzsche in seinen Werken zwei verschiedene Todesarten erwähnt: Einmal sind es die Menschen, die mit ihrer zunehmenden Skepsis oder auch schlicht mit ihrer Gleichgültigkeit Gott umgebracht haben (FW 125; Z IV, 328), ein andermal starb Gott an Mitleid mit seinen Geschöpfen (Z IV, 323). Beides weist darauf hin, dass der Gottesglaube etwas ist, das beseitigt werden muss – oder sich notwendig selbst aufhebt (vgl. FW 122; FW 357, 600; JGB 55) –, weil es dem Menschen Schaden zufügt.

Es ist nun daran zu erinnern, dass für Nietzsche ähnlich wie für Feuerbach der christliche Gott und Gottesvorstellungen allgemein Projektionen und Entäußerungen der Gläubigen sind.¹ Bereits in „Menschliches, Allzumenschliches“ interpretiert er die „göttliche Liebe“, die Güte und Gnade, die Gott zugeschrieben wird, als die auf ein anderes Wesen übertragene Selbstliebe des Menschen (MA 134, 129). Diese Projektionstheorie findet sich auch noch im „Antichrist“, wo es heißt, ein Volk „projicirt seine Lust an sich, sein Machtgefühl in ein Wesen, dem man dafür danken kann“ (AC, 182, vgl. XIII, 17[4], 523). Zwar muss die Tatsache, dass Gottesvorstellungen sich von den Vorstellungen der Menschen ableiten, für sich genommen noch nicht kritisch gesehen und negativ bewertet werden. Es könnte sich dabei im Gegenteil um ein Zeichen von Reichtum und Stolz handeln, weil der Mensch offenbar etwas von sich „abgeben“ will (AC, 182); es könnte sich um einen gelungenen Versuch der „Selbstbegnadigung, Selbsterlösung“ handeln (MA 134, 129).² Man sollte aber sehen, dass mit jeder Orientierung nach außen der Mensch von sich abgezogen und sein Selbstgefühl entwertet wird, und in der Tat gehört dies zu den größten Vorwürfen, die Nietzsche dem Glauben an Gott macht. Im „Zarathustra“ heißt es: „Ach, ihr Brüder, dieser Gott, den ich schuf, war Menschen-Werk und –Wahnsinn, gleich allen Göttern! / Mensch war er, und nur ein armes Stück Mensch und Ich: aus der eigenen Asche und Gluth kam es mir, dieses Gespenst, und wahrlich! Nicht kam es mir von Jenseits!“ (Z I, 35). Die Zeit, die der Einzelne auf die Beschäftigung mit Gott verwendet, steht ihm nicht mehr zur Selbstbefragung zur Verfügung, und das muss Nietzsche missfallen, sieht er doch die Konzentration des Menschen auf sich selbst in engem Zusammenhang mit Autonomie und Selbstdetermination. Zarathustra muss deswegen „der Gottlose“ sein, weil er nur seinem eigenen Willen folgen möchte und Selbstbestimmung sich nicht mit „Ergebung“ verträgt (Z III, 215).

Besonders schlimm wird es dann, wenn der Mensch all das Gute, was er auf Gott überträgt und all das Vertrauen, das er ihm schenkt, von sich selber so abzieht, dass er am Ende nur noch als ein schwächliches Etwas, nicht mehr als eigenständige Person, dasteht oder er sich selber nur noch die verbleibenden negativen Eigenschaften zuschreibt. Wenn er dann auf seinen Gott hinblickt, muss ihm dessen Perfektion unerreichbar erscheinen, denn sein eigenes Wesen nimmt sich dagegen geradezu verabscheuungswürdig aus. Er spürt ein große

¹ Hingegen behauptet Lukács, Nietzsche folge der Projektionstheorie Feuerbachs *nicht* und lasse offen, ob „Götter unabhängig von den Vorstellungen der Menschen existieren oder nur Zusammenfassungen, Projektionen dieser Vorstellung sind“ (Lukács, Die Zerstörung, S. 317). Die im Folgenden angeführten Belege sprechen allerdings eine andere Sprache. Ganz egal ob bewusst oder zufällig, jedenfalls stimmt Nietzsche mit Feuerbach nicht nur bei der Einschätzung von Gottesvorstellungen überein, sondern auch darin, an die Stelle der philosophischen Theologie eine philosophische Anthropologie, eine Philosophie des Menschen und *für* den Menschen setzen zu wollen (vgl. dazu Löwith, Von Hegel, S. 391ff; Nolte, S. 135ff).

² So steht Nietzsche dem griechischen Götterglauben mit allergrößtem Wohlwollen gegenüber, weil er die Götter der Griechen als „Wiederspiegelungen vornehmer und selbstherrlicher Menschen, in denen das *Thier* im Menschen sich vergöttlicht fühlte“, betrachtet (GM II, 333). Diese Einschätzung deutet sich bereits in seinem Frühwerk an, etwa wenn die Welt der Olympier als „üppiges, ja triumphierendes Dasein“ (GT, 35) bezeichnet wird, als „Sphäre der Schönheit“, in der die Griechen „ihre Spiegelbilder, die Olympischen sahen“ (ebd., 38; vgl. DW, 562). Nietzsche betont mehr als einmal den „Werth des griechischen Götterglaubens“, der den Menschen nicht vom philosophierenden Nachdenken abgehalten habe (VII, 1[3]), und sagt über die Griechen: „sie haben ihre Götter, um leben zu können, nicht um sich dem Leben zu entfremden“ (VII, 3[62]). Dass es beim christlichen Gottesglauben ganz anders ist, bezeichnet er als „das Ungriechische im Christenthum“ (MA 114, 117).

„Unzufriedenheit“ (MA 132, 125) und eine „tiefe Verstimmung“ (ebd., 126), weil er glaubt, so schwach und schlecht wie er ist, Gottes Anforderungen nicht genügen zu können, vor allem, wenn er sich nicht mit Seinesgleichen, sondern mit dem Vollkommenen vergleicht: „dadurch, dass er in diesen hellen Spiegel schaut, erscheint ihm sein Wesen so trübe, so ungewöhnlich verzerrt“ (ebd.). Es entsteht im Menschen das Gefühl, notwendig und permanent gegen Gottes Gebote verstoßen zu müssen, eine ewige „Schuld gegen *Gott*“ zu haben, die Nietzsche noch in der „Genealogie der Moral“ als schlimmstes „Folterwerkzeug“ des schlechten Gewissens und als „Willens-Wahnsinn in der seelischen Grausamkeit“ bezeichnet (GM II, 332). Im Grunde ist dieses Elend aber nicht menschlichem Versagen zuzuschreiben, sondern es ist „der Fehler des Spiegels“, wenn dem Menschen „sein Wesen in jenem Grade dunkel und hassenswerth“ vorkommt (MA 133, 126). Allein die Existenz Gottes als eines vollkommenen Wesens birgt also die Gefahr, dass der Einzelne sich entmenslicht, dass er hässlich wird wie der „hässlichste Mensch“ aus dem „Zarathustra“ (Z IV, 327), der sich das Gefühl des Ungenügens schon so sehr zu eigen gemacht hat, dass er sich noch nach dem Mord an Gott für durch und durch missraten hält. Ein solches falsches Selbstbild, das sich verhängnisvoll auswirken kann, ist nicht etwa nur mit dem religiösen Gottesglauben verbunden. Da man „Gott“ als *pars pro toto* für jedes Ideal ansehen muss, gilt in allen diesen Fällen, dass „das Wirkliche“ erniedrigt, „verarmt“ oder „verleumdet“ wird (XII, 10[194], 572). Nietzsche ist überzeugt, „daß jede zur Herrschaft gebrachte ‚Wünschbarkeit‘ solchen Ursprungs bis jetzt den Werth des Menschen, seine Kraft, seine Zukunfts-Gewißheit *herabgedrückt* hat“ (XIII, 11[118]).

Der Gottesglaube im weitesten Sinne tut dem Menschen also etwas Schreckliches an, weil durch ihn der Einzelne sich selbst vergisst und mehr noch sich missversteht. Glaube ist für Nietzsche daher stets mit einem geringen Selbstwertgefühl assoziiert, ist ein „*Instinkt der Schwäche*“, ein Zeichen mangelnder „Selbstherrlichkeit und Kraft“ (FW 347, 582), denn: „Der Mensch des Glaubens, der ‚Gläubige‘ jeder Art ist nothwendig ein abhängiger Mensch, - ein Solcher, der *sich* nicht als Zweck, der von sich aus überhaupt nicht Zwecke ansetzen kann“ (AC, 236), und: „Jede Art Glaube ist selbst ein Ausdruck von Entselbstung, von Selbst-Entfremdung“ (ebd.). Nietzsches Gegenentwurf, und dies wird mit seiner Lehre von der ewigen Wiederkehr deutlich werden, muss der einer selbstgenügsamen Immanenz sein. Es ist so lange „alle Wünschbarkeit zu opfern“ (GM I, 258), bis der Mensch zu einem eigenständigen, ausgereiften und wahrhaftigem Selbstverständnis gelangt ist. Die Menschheit muss begreifen, dass ihr Ziel nicht „eine falsche X-Welt“, sondern „ihre eigene *Fortsetzung*“ ist (X, 4[180]), eine Fortsetzung, die zugleich Erhöhung sein kann, wenn das menschliche Interesse nicht der Transzendenz des Gottesglaubens, sondern dem Schaffen des „Übermenschen“ gilt (Z II, 109). Selbstbegreifen und Selbstbestimmen, und nicht die Ausrichtung auf ein Jenseits, eröffnen den Weg zu „den glückseligen Inseln“ (ebd.).

Unabhängig davon also, wie Gott zu Tode kommt und wer den Tod zuerst verkündet, ist es für den Menschen von enormer Wichtigkeit, dass Gott überhaupt stirbt. Er muss sterben, da erst danach die Frage nach dem ureigenen menschlichen Selbst so ehrlich wie nie zuvor gestellt und ohne den Einfluss eines falschen Idealbildes beantwortet werden kann. Gottesglaube wird zu einer Unmöglichkeit, wie Nietzsche sich einmal notiert: „NB. Selbst wenn man uns *Gott* bewiese, wir würden ihn nicht zu glauben wissen“ (XIII, 15[44], 439). Das Festhalten an ihm verbietet sich von selber, wenn der Mensch „vor das furchtbare Entweder-Oder“ gestellt wird, das da heißt: „entweder schafft eure Verehrungen ab oder – *euch selbst!*“ (FW 346, 581). Und nichts anderes meint auch Zarathustra mit seinem paradox anmutenden, dabei aber durch eine eigenwillige, unbarmherzige Logik bestechenden „Syllogismus“ wider die Existenz Gottes: „Aber dass ich euch ganz mein Herz offenbare, ihr Freunde: *wenn* es Götter gäbe, wie hielte ich’s aus, kein Gott zu sein! *Also* giebt es keine Götter“ (Z II, 110).

§ 6. Zwischenfazit und Ausblick

Es hat sich gezeigt, dass für Nietzsche die Frage nach der menschlichen Wesensart eine ganz zentrale ist, weil ihm Selbstbesinnung, Selbstprüfung und Konzentration auf das Eigene als notwendige Voraussetzungen für Persönlichkeitsbildung, Identitätsfindung und Selbstbestimmung gelten. Nur wer sich mit sich selbst beschäftigt, kann ein positives Verhältnis zu seinem Wesen aufbauen und ein sicheres Gefühl dafür entwickeln. Nietzsches Wertschätzung des starken Selbst bedingt seine Kritik an modernen Tendenzen der Selbstflucht, an Bildungswesen, Eitelkeit, Mitleid und allgemein an Moralität, sofern sie alle die Autonomie des Menschen gefährden oder Zeugnis ablegen von persönlicher Schwäche. Vor allem aber kann nur ein um sich wissender und über sich verfügender Mensch mit den nach dem Ende Gottes und aller metaphysischen Gewissheiten akut gewordenen Herausforderungen umgehen. In jedem Fall ist der Gottestod aber mehr Verheißung als Katastrophe, da er dem Menschen endlich die Gelegenheit zur Selbstbesinnung eröffnet.

Bei der Behandlung aller dieser Thematiken, die in unmittelbarem Zusammenhang zu seiner Frage nach dem Menschen stehen, bricht Nietzsche mit der abendländischen Tradition der Wesensepisteme, indem er Essenz als lebendiges, veränderliches Dasein, den Menschen als einzelnen Menschen, Wesensart als Existenzart, Erkennen als Suchen und Erleben versteht. Zwar ist seine Anthropologie genauso auf Verallgemeinerung angelegt wie die philosophischen Konzepte vor ihm. Wohl aber verschränken sich Wesensfrage und Selbstfrage bei ihm auf einzigartige Weise, weil das Wesen nur im Einzelnen und seinem individuellen Leib erfahrbar wird. Wenn die Frage nach dem Menschen gestellt wird, geschieht das immer in der Form, dass ein Einzelner nach sich selbst fragt. Das Menschenwesen ist das eigene Wesen – und umgekehrt. Nietzsches Suche nach dem menschlichen Selbst und die Erkenntnisse, die sie zutage fördert, gehen daher jeden einzelnen Menschen etwas an. Die Betonung von Dynamik und Veränderlichkeit des Menschenwesens zeigt auch, dass es ihm nicht nur auf die Einsicht in ein Gegebenes ankommt, sondern seine Konzeption eine solche sein muss, die Raum lässt für Eigenbewegung und die zugleich auf Daseinserfahrung und zukünftige Möglichkeiten bezogen ist.

Es handelt sich um eine Herausforderung, die gerade in der auf die Spitze getriebenen Rätselhaftigkeit begründet liegt, der doppelten Rätselhaftigkeit des Fragens nach dem Selbst und gleichzeitigen Erlebens dieses Selbst. Nietzsches Redeweise vom „Stelldichein“ zwischen „Fragen und Fragezeichen“ (JGB 1) passt, obwohl nicht primär dafür vorgesehen, exakt auf die Problematik des nach sich Suchenden. Eine solche Philosophie vom Menschen ist überaus diffizil, vielschichtig und mit derart hohen Ansprüchen verknüpft, dass sie, wie es Zarathustra ausdrückt, selbst die Fähigkeiten der „Weisen und Wissenden“, der „Höchsten und Besten“ übersteigen könnte (Z II, 185f). In jedem Fall nimmt sie ihren Ausgang von der unverwechselbaren Weise, in der Nietzsche die Frage „Was ist der Mensch?“ stellt, nämlich als: „Welcherart ist die Selbsterfahrung des Einzelnen, insofern er Mensch – und eben nicht nur Tier und schon gar nicht Gott – ist, und was kann, angesichts seiner Verantwortung für das Geraten der Menschheit, das Ziel im Leben eines jeden sein, wenn er das Glück der Erfüllung nicht in einer anderen Wesenheit finden wird, sondern nur in seinem eigenen leiblichen Selbst?“

Die Antworten, die Nietzsche darauf gibt, oder vorsichtiger formuliert die Ansätze, die er erkennen lässt und deren Entwicklung man verfolgen kann, sind nach dieser Heranführung an die Thematik im Einzelnen zu betrachten. Dabei werden viele der Punkte, die sich bereits als wesentlich für Nietzsches philosophische Anthropologie erwiesen haben, wiederbegegnen, sodass sich die Möglichkeit zu einer noch gründlicheren Untersuchung dieser zentralen Aspekte bietet. Zunächst aber wird sich herausstellen, dass bei Nietzsche zwei konträre Arten menschlichen Selbsterfahrens zu unterscheiden sind und seine anthropologische Grundkonzeption daher durch einen prinzipiellen Antagonismus gekennzeichnet ist.

II. Der Mensch als freier Geist

Sucht man nach Nietzsches Antworten auf die Frage nach dem menschlichen Selbst, stößt man zunächst auf ein Konzept, eine Selbsterfahrungs- und Daseinsweise, die er „freier Geist“ nennt. Dieses Konzept entwickelt er im Wesentlichen in den beiden Teilen von „Menschliches, Allzumenschliches“ und in der „Morgenröthe“, aber es spielt in teilweise stark abgewandelter Form auch in späteren Werken eine große Rolle.¹ Meist wird Nietzsches Hinwendung zur Aufklärung und Freigeisterei als ein radikaler Bruch mit seinen bisherigen Wertschätzungen, Interessen, seinem ganzen bisherigen Lebensgefühl gesehen. Für seine damaligen Leser und vor allem für seine Freunde mag das in der Tat so gewirkt haben. Betrachtet man aber die Aufzeichnungen der Siebzigerjahre, als gerade die vier „Unzeitgemäßen“ erschienen, fallen bereits Stichworte wie „Wahrhaftigkeit“ auf, die für den Freigeist später äußerst wichtig werden (VII, 32[78]). Das Fragment, in dem der Ausdruck „frei und überlegenere Geister“ erstmals vorkommt – gleich im Anschluss an ein Voltaire-Zitat –, stammt aus dem Jahr 1875 (VIII, 7[7], 125). Die „10 Gebote des Freigeistes“ folgen ein Jahr später (VIII, 19[77]). Auch in Nietzsches Traktat über Schopenhauer finden sich Passagen, in denen er dem damals von ihm noch so sehr Verehrten ein Ethos zuschreibt, das in ähnlicher Weise der ideale Freigeist vertritt (SE, 371ff). Da verwundert es nicht, wenn Nietzsche sich im Jahr des Erscheinens von „Menschliches, Allzumenschliches“ notiert: „Der Schopenhauersche Mensch trieb mich zur Skepsis gegen alles Verehrte Hochgehaltene, bisher Verteidigte (auch gegen Griechen Schopenhauer Wagner) Genie Heilige – Pessimismus der Erkenntnis“ (VIII, 27[80]).² Was Außenstehenden wie eine plötzliche, unerklärliche Veränderung vorkam, war wohl das Ergebnis einer jahrelangen Entwicklung und aus der Sicht Nietzsches völlig konsequent.³ Dies zeigt umso mehr, dass ihm das Konzept des

¹ Die vorliegende Arbeit wird den Begriff allerdings im Wesentlichen, d. h. von wenigen konzeptuell erforderlichen Vorgriffen auf Späteres abgesehen, so verwenden, wie Nietzsche ihn in seinen „mittleren“ Werken versteht, wobei auch dieses Verständnis natürlich eine *Interpretation* eben dieser Werke voraussetzt und insofern eine Verkürzung und spezifische Akzentuierung darstellt. Es geht weder in diesem Kapitel noch in der Arbeit insgesamt um eine diachronische Untersuchung der Freigeist-Figur bei Nietzsche – später erweitert er deren Bedeutung erheblich –, sondern um eine synoptische Betrachtungsweise, die die Denkansätze in Nietzsches Anthropologie herausarbeiten soll und sich deswegen auf möglichst klar voneinander abgegrenzte Begriffe bzw. Extensionen stützen muss, selbstverständlich ohne die ständige Entwicklung von Nietzsches Denken auszublenden.

Es sei auch noch darauf hingewiesen, dass es bisweilen den Anschein hat, als wolle Nietzsche einen terminologischen Unterschied zwischen dem „freien Geist“ und dem „Freigeist“ machen. Nur Ersterer wäre dann der Typus, von dem im Folgenden die Rede ist (und zu dem Nietzsche sich selber zählt), während es sich bei Letzterem um einen von Nietzsche verachteten Vertreter der „Nivellierer“, der „bereden[n] und schreibfingrige[n] Sklaven des demokratischen Geschmacks und seiner ‚modernen Ideen‘“, einen der „librepenseurs“, handeln würde (JGB 44, 61f; vgl. EH, 319). Als Beispiel für diese Spezies diene Nietzsche immer wieder David Strauss, den er bereits in der ersten „Unzeitgemäßen“ aufs Schärfste angriff (vgl. GD, 104f; EH, 319). Da aber diese begriffliche Unterscheidung in den „mittleren“ Werken noch keine Rolle spielt (vgl. MA 432; MA 229; M 192, 166) und Nietzsche sich durchaus auch später noch als einen „Freigeist“ bezeichnet (GM I, 270), soll darauf verzichtet werden. „Freier Geist“ und „Freigeist“ und ebenso „Freier Denker“ und „Freidenker“ sind als gleichbedeutend zu verstehen (vgl. auch Prossliner, S. 403).

² In der Tat findet sich die Figur des freien Geistes in Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung“ quasi vorfiguriert, und zwar in der Vorrede zur zweiten Auflage, wo Schopenhauer sich selber als eben der aufrechte, streitbare Denker präsentiert, als der sowohl er wie auch generell jeder geistig unabhängige Mensch später von Nietzsche geschildert wird. Sogar das Wort „Redlichkeit“, diesen Nietzsches Freigeisterei gleichsam *in nuce* enthaltenden Begriff, verwendet Schopenhauer in jener Vorrede (Schopenhauer, S. 17). Vgl. auch Janz, Bd. 1, S. 182f.

³ Zugleich die übliche Einteilung der Werke Nietzsches in drei Phasen kritisierend bemerkt Janz völlig zu Recht: „Setzt man nun, um in dem kurzen Zeitraum seines Schaffens dennoch zu einer Dreiteilung zu kommen, mit ‚Menschliches‘ eine Zäsur, so bringt man in den steten und zutiefst kohärenten Entwicklungsprozess eine

Menschen als Freigeist ein Anliegen war, zu dem er sich nicht etwa zwingen musste, sondern das allmählich in ihm heranreifte und dem somit hier zu Recht das erste Augenmerk gilt.

§ 7. Eigenschaften des freien Geistes

a) Die Grundbewegung der Loslösung und die Leidenschaft der Erkenntnis

Wenn ein Mensch sich mit der Frage nach dem Selbst konfrontiert, darauf aber nicht eine der geläufigen Antworten der Theologie, der Wesensphilosophie oder der Morallehre geben will und kann, weil diese spätestens mit dem Tod Gottes unglaublich geworden sind, dann grenzt er sich von dem ab, was sein geistiges und kulturelles Umfeld ihm an Selbstdefinitionen vorgibt. Immer mehr zweifelt er an dem, was als das Menschenmögliche und -unmögliche, als das der menschlichen Erkenntnis Zugängliche und das Unzugängliche, als das dem Menschen Angemessene und Unangemessene gilt, und bald gelangt er dahin, alle allgemein anerkannten Werte, Meinungen und Standpunkte in Frage zu stellen: „Unsere Aufgabe, alles Angeerbte Herkömmliche Unbewußt-Gewordene zu *inventarisieren* und zu *revidieren*, auf Ursprung und Zweckmäßigkeit zu prüfen, vieles zu verwerfen, vieles leben zu lassen“ (VIII, 41[65]). Es kommt zu einem Bruch mit der „Vergangenheit“, mit „Vaterland, Glaube, Eltern, Genossen“ (XI, 25[484]). Die Selbstfrage dieses Einzelnen findet ihre konsequente Erweiterung im generellen Fragen und Nachforschen, wenn er das Anzweifeln, Untersuchen und Aufklären immer mehr als Lebenseinstellung begreift. Er wird, wie Nietzsche es etwa zehn Jahre nach seinen ersten Bekenntnissen zur Freigeisterei in besonders treffenden Worten beschreibt, „nothwendig täglich immer noch fragwürdiger, *würdiger* zu fragen“ und „ebendamt vielleicht auch würdiger – zu leben?“ (GM III, 358). Anstatt die von der Gesellschaft an ihn herangetragenen Erwartungen zu erfüllen oder die von ihm erwarteten Ansichten zu vertreten, beginnt ein solcher Mensch, seine Unabhängigkeit und Eigenständigkeit, sein Recht auf freies, unvoreingenommenes Denken zu betonen. Im Rückblick schreibt Nietzsche später, die Seele dieses „Fragwürdigen“ durchfahre auf einmal ein

„plötzlicher Schrecken und Argwohn gegen Das, was sie liebte, ein Blitz von Verachtung gegen Das, was ihr ‚Pflicht‘ hiess, ein aufrührerisches, willkürliches, vulkanisch stossendes Verlangen nach Wanderschaft, Fremde, Entfremdung, Erkältung, Ernüchterung, Vereisung, ein Hass auf die Liebe, vielleicht ein tempelschänderischer Griff und Blick *rückwärts*, dorthin, wo sie bis dahin anbetete und liebte, vielleicht eine Gluth der Scham über Das, was sie eben that, und ein trunkenes inneres frohlockendes Schaudern, in dem sich ein Sieg verräth – ein Sieg? über was? über wen? ein räthselhafter fragenreicher fragwürdiger Sieg, aber der *erste* Sieg immerhin: - dergleichen Schlimmes und Schmerzliches gehört zur Geschichte der grossen Loslösung.“ (MA, 16)

Das Losreißen ist es, das die „Freiheit“ des Geistes begründet und das die Grundbewegung des Menschen als eines solchen frei Gewordenen darstellt: „Man darf vermuten, dass ein Geist, in dem der Typus ‚freier Geist‘ einmal bis zur Vollkommenheit reif und süß werden soll, sein entscheidendes Ereignis in einer *grossen Loslösung* gehabt hat, und dass er vorher

Spannung oder gar einen Riß, jedenfalls etwas Gewaltsames, das mit dem historisch-biographisch gewonnenen Nietzschebild nicht in Übereinstimmung zu bringen ist und weder das Werkverständnis von ‚Menschliches – Allzumenschliches‘ noch für Nietzsches Gesamtwerk fördert“ (Janz, Bd. 1, S. 811). Vgl. auch Vattimo, S. 31. Übrigens äußert sich Nietzsche im Jahr 1876 eindeutig zu seiner inneren Entwicklung, denn er schreibt an Cosima Wagner, schon zur Zeit seiner Abhandlung über Schopenhauer habe er gemerkt, „daß ich über alles Dogmatische daran hinweg sei; mir lag alles am *Menschen*“ (zit. n. XV, 71).

um so mehr ein gebundener Geist war und für immer an seine Ecke und Säule gefesselt schien“ (ebd., 15f). Das Selbsterleben ist von nun an bestimmt und durchdrungen vom Gefühl geistiger Unabhängigkeit.

Der beschriebene Emanzipationsvorgang ist dabei letztlich Ausdruck eines Willens zum Genauer-Wissen, zum Mehr-Sehen, zum Deutlicher-Machen, kurz zur Erkenntnis: Es geht um eine, wie es später im „Antichrist“ heißt, „Vorliebe der Stärke für Fragen, zu denen Niemand heute den Muth hat“ (AC, 167), und um: „Neue Ohren für neue Musik. Neue Augen für das Fernste. Ein neues Gewissen für bisher stumm gebliebene Wahrheiten“ (ebd.). Der Erkenntniswille ist für den Menschen als Freidenker aber nicht ein nüchternes, der Vernunft geschuldetes Bemühen um „Objektivität“, sondern ein ihn leiblich, körperlich wie geistig durchdringendes Bedürfnis, geradezu eine „*neue Leidenschaft*“ (M 429), wie Nietzsche in der folgenden Aufzeichnung von 1880 betont: „In Dingen des Geistes ist Jeder groß, der, als große Ausnahme, die Dinge des Wissens stark empfindet und gegen ferne Dinge sich so verhält wie gegen die nächsten, so daß sie ihm wehe thun. Leidenschaft erregen, große Erhebungen geben können, kurz daß sie mit den stärksten Trieben bei ihm verschmolzen sind“ (IX, 6[65], 210). Und er schließt: „Passion für Abstrakta, und Unfähigkeit, ein Abstraktum sich fern und gleichgültig zu halten macht den Denker“ (ebd., 211).

Bei der freigeistigen Erkenntnisleidenschaft handelt sich somit um das Gegenstück zur später im „Zarathustra“ so genannten „unbefleckten Erkenntnis“ (Z II, 156ff), einer kalten, unpersönlichen und distanzierten Herangehensweise an alles Wissenswerte: „Freiheit von Fieber ist lange noch nicht Erkenntnis! Ausgekälteten Geistern glaube ich nicht“ (Z IV, 361). Ganz anders verhält sich der Freigeist, denn ihn „gehen nunmehr lauter Dinge an – und wie viele Dinge!“ (MA, 18), wobei das „An-Gehen“ nichts weniger als Angreifen und Übergreifen meint. Leidenschaft der Erkenntnis heißt Wissens-Durst, Wissens-Hunger, zeugt also von einer existenziellen Betroffenheit, die Nietzsche immer wieder betont: „der Eine erkennt aus Liebhaberei, der Andere aus Langerweile, der Dritte aus Gewohnheit; niemals heisst es: ‚erkenne, oder geh‘ zu Grunde!‘ Solange sich uns die Wahrheiten nicht mit Messern in's Fleisch schneiden, haben wir in uns einen geheimen Vorbehalt der Geringschätzung gegen sie [...]“ (M 460). Erkenntnis als „ein unermesslicher, entzückender Reichthum“ setzt sich aus Vielem („Erfahrungen, Erlebnisse, Gedanken über sie und Träume über diese Gedanken“) zusammen, das nicht „nur anzublicken“ ist, sondern „*Verwaltung*“ erfordert, also unmittelbares Eingreifen und Auseinandersetzen (M 476). Auch wenn „Gedanken“ nur „Schatten unserer Empfindungen“ sind und daher „immer dunkler, leerer, einfacher, als diese“ (FW 179), erfordern sie als aus der Empfindung geboren doch dieselbe aufmerksame Hinwendung.

Diese besondere Beziehung eines freien Denkers zu dem, was ihn bewegt, ist es auch, die Nietzsche immer wieder einen Vergleich zwischen Gedanken und Personen ziehen lässt:

„Nichts wird dem Menschen schwerer, als eine Sache unpersönlich zu fassen: ich meine, in ihr eben eine Sache und *keine Person* zu sehen; ja man kann fragen, ob es ihm überhaupt möglich ist, das Uhrwerk seines personenbildenden, personendichtenden Triebes auch nur einen Augenblick auszuhängen. Verkehrt er doch selbst mit *Gedanken*, und seien es die abstractesten, so, als wären es Individuen, mit denen man kämpfen, an die man sich anschliessen, welche man behüten, pflegen, aufnähren müsse.“ (VM 26, 389)

Solchen Denkern fehlt „jede *unpersönliche* Theilnahme an einem Problem der Erkenntnis: wie sie selber durch und durch Person sind, so wachsen auch alle ihre Einsichten und Kenntnisse wieder zu einer Person zusammen, zu einem lebendigen Vielfachen, dessen einzelne Theile von einander abhängen, in einander greifen, gemeinsam ernährt werden, das als Ganzes eine eigne Luft und einen eigenen Geruch hat“ (WS 171, 625f). Und auch in der

„Morgenröthe“ bekennt sich Nietzsche zu dieser Ähnlichkeit zwischen dem Umgang mit „Gedankendingen“ und dem Umgang mit Menschen (M 539, 308).¹

b) Redlichkeit und Wissenschaftlichkeit

Wegen der persönlichen Betroffenheit ist die menschliche Wesensart „freier Geist“ also im Kern von einer besonderen Ernsthaftigkeit geprägt, welche Nietzsche auch „intellectuales Gewissen“ nennt (VM 26, 391), denn sie besteht gerade darin, dass man sich aus seinen „Erlebnissen eine Gewissenssache der Erkenntnis“ macht (FW 319).² Leidenschaftliches Ringen um Erkenntnis, Intellektualität und Gewissenhaftigkeit gehen eine Verbindung ein, die gerade angesichts der Loslösung von bisher unhinterfragten „Wahrheiten“ eine schwere Verantwortung bedeutet. Nietzsche notiert sich: „Ich bin nicht absolut verpflichtet, so *leicht* ist es mir nicht gemacht“ (IX, 6[32]). Noch im „Antichrist“ nennt er „Härte“, „Ernst“ und „Leidenschaft“ die „in geistigen Dingen“ notwendigen Eigenschaften (AC, 167). Dabei darf der frei denkende Mensch niemals die Grundbewegung vergessen, die ihn erst so frei gemacht hat, die „Loslösung“. Der Drang nach Erkenntnis darf nicht dazu führen, dass er allzu bereitwillig anderen Auffassungen als den früher vertretenen Glauben schenkt, nur weil sie von diesen abweichen. Er darf nicht in neue Abhängigkeiten geraten und muss sich seine Skepsis stets bewahren, nach dem Motto: „Ueberzeugungen sind gefährlichere Feinde der Wahrheit, als Lügen“ (MA 483), welches Nietzsche bis zuletzt vertritt (XIII, 14[160]). Um der Versuchung von Überzeugungen und Glaubensartikeln zu widerstehen, ist viel Kälte und Selbstdisziplin vonnöten, denn nur wenn „man sein Herz hart bindet und gefangen legt, kann man seinem Geist viele Freiheiten geben“ (JGB 87).

Da er „alle Gewöhnungen und Regeln, alles Dauernde und Definitive“ verabscheut (MA 427), sucht der Einzelne als freier Geist den Widerspruch, leistet Gegenwehr gegen Konventionen, die immer auch Denkkonventionen sind und auf einer Verfestigung des Denkens beruhen. Dabei stellt er sich natürlich dauerhaft gegen die Gesellschaft³, gegen die „Herde“ der Anderen, die Nietzsche auch die „gebundenen Geister“ nennt (MA 225, 189; VM 211), welche sich noch nicht auf die Suche nach sich selbst begeben haben, weil sie ihr Selbstverständnis, wie Zarathustra deutlich macht, ausschließlich von der Gemeinschaft und deren Moralvorstellungen (vgl. Kap. I § 4. c)) herleiten: „Älter ist an der Heerde die Lust, als die Lust am Ich: und so lange das gute Gewissen Heerde heisst, sagt nur das schlechte Gewissen: Ich“ (Z I, 75f).⁴ Um nicht in die verlockende Falle der sozialen Konformität und

¹ Vielleicht erklärt sich daraus auch seine Vorliebe für sogen. *ad hominem*-Argumentationen (vgl. dazu Solomon, S. 180ff).

² Wenn im Folgenden das Wort „intellektuell“ synonym mit „freigeistig“ bzw. „Intellektueller“ mit „freier Geist“ verwendet wird, so geschieht das einerseits in Anspielung auf die nietzschesche Wendung „intellectuales Gewissen“, andererseits aber auch, weil der Begriff zu dem Konzept des Menschen als Freigeist gut passt, wenn man ihn nämlich so definiert, wie Nolte, S. 13 das tut – im Übrigen, um den Denker Nietzsche selber zu charakterisieren: „Intellektuelle sollen diejenigen heißen, die sich die wesentlichen Fragen hinsichtlich der Welt, des Menschen und der Geschichte stellen, die aber nicht auf der Grundlage einer Doktrin eine Antwort geben, für die vielmehr die Fragen wichtiger sind als die auf mannigfaltige Weise versuchten Antworten [...]. Eine gewisse Ratlosigkeit und immer neues ‚Problematisieren‘ sind also Kennzeichen der so verstandenen Intellektuellen; sie setzen jedem A ein B und C entgegen, weil die Welt nicht in durchsichtiger Ordnung vor ihnen liegt, sondern als ein äußerst vielfältiger, schwer durchschaubarer, oftmals beängstigender Komplex von Tatbeständen und Entwicklungen.“

³ Offenbar betrachtet Nietzsche den Freigeist auch als eine Art Beförderer der Kultur, als eine Abweichung und „Entartung“, die durch ihr Andersdenken „das geistige Fortschreiten“ in einer Gemeinschaft bewirkt (MA 224). Diesem Gedanken, den Nietzsche viel differenzierter in „Jenseits von Gut und Böse“ wieder aufgreift (JGB 262), soll an dieser Stelle aber nicht weiter nachgegangen werden; vgl. dazu Thomas, S. 40ff.

⁴ Dass die gesellschaftlich gebundenen Geister auf den Menschen, der sich vorurteilslos auf die Suche nach sich selbst machen will, reagieren, indem sie ihm Schuldgefühle insinuierten, beklagt Nietzsche auch noch an anderen Stellen (vgl. M 9, 24; FW 296, 537). Eventuell liegt in diesem Zusammenhang auch der Schlüssel zum Verständnis einer bis heute sehr rätselhaft gebliebenen Figur, des „bleichen Verbrechers“ nämlich, welcher

des gesellschaftlich Akzeptierten zu gehen und dadurch sein erstes wahrhaft eigenständiges Selbsterleben als Mensch gleich wieder einzubüßen, muss sich der freie Geist von seinem Umfeld stets abgrenzen, denn: „Unter Vielen lebe ich wie Viele und denke nicht wie ich“ (M 491). Das „*Scheiden*“ ist paradoxerweise das einzig Konstante im Leben eines jeden gewissenhaften Intellektuellen (VM 251), auch wenn er denen, „welche es erleben, dass gerade ihr Geliebtester ihre Meinung, ihren Glauben verlässt“, außerordentlich großen „Kummer“ bereitet (M 491) und auch wenn sie ihn für seine Eigenständigkeit hassen und verurteilen: „Lieber schuldig bleiben, als mit einer Münze zahlen, die nicht unser Bild trägt!“ – so will es unsere Souveränität“ (FW 252).

Man nehme nun aber nicht an, Nietzsche beziehe das „Verräther“-Sein und die „Untreue“ (MA 629, 355) des Intellekts nur auf das Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft. Viel wichtiger noch ist die skeptische Haltung gegenüber sich selber, d. h. gegenüber den eigenen Denkinhalten. Auch wenn der freie Geist sich um der Erkenntnis willen mit allen Meinungen vertraut machen muss, hat er sich danach wieder von ihnen zu emanzipieren, um offen zu bleiben für andere Standpunkte: „Man muss zum Zwecke der Erkenntnis jene innere Strömung zu benutzen wissen, welche uns zu einer Sache hinzieht und wiederum jene, welche uns nach einer Zeit von der Sache fortzieht“ (MA 500). So leicht, wie dieser Aphorismus suggeriert, mag dies aber kaum gelingen; es liegt eine besondere Herausforderung darin, gerade gegen die Sätze, die uns „angenehm“ sind und denen wir unsere Zustimmung gerne geben würden, zu rebellieren (MA 484). Noch im letzten Jahr vor seinem Zusammenbruch spricht Nietzsche vom „Muth“, der zum „Angriff“ auf die eigene Überzeugung erforderlich sei (XIII, 14[159], 344). Mut und Tapferkeit beweist derjenige, der nicht nur seine Zeitgenossen, sondern mit ihnen sich selber kritisiert (VIII, 27[81]), dessen Gewissenhaftigkeit sich in der dauernden Widerlegung eigener Ansichten äußert (WS 249). Die „Grösse eines Charakters“ zeigt sich daran, dass man „im Stande ist, auch *gegen sich* Partei zu ergreifen“ (VIII, 30[135]), und ein „Freund der Unabhängigkeit“ zu sein bedeutet, dass man „bei einer Widerlegung ausrufen sollte: ich bin einer großen Gefahr entronnen, fast hätte ich mich in meiner eigenen Schlinge erdrosselt“ (IX, 3[124]), anstatt sich zu grämen. Nietzsches Bezeichnung für diese schonungs- und kompromisslose geistige Beweglichkeit lautet „Redlichkeit“ und er fordert sie mit aller Strenge und Ernsthaftigkeit des unabhängigen Intellektuellen ein: „Nie Etwas zurückhalten oder dir verschweigen, was gegen deinen Gedanken gedacht werden kann! Gelobe es dir! Es gehört zur ersten Redlichkeit des Denkers“ (M 370; vgl. IX, 7[133]). „Unredlich“ bedeutet ihm hingegen so viel wie „feige“ und „faul“ (M 101), meint also fehlenden Mut zum Angriff auf Überzeugungen und bereitwillige Zustimmung zu angeblich gesicherten Erkenntnissen. Im Unterschied zur herkömmlichen Bedeutung des Wortes spricht Nietzsche von „der ungeheuren *Unredlichkeit*“ eines Denkers nicht dann, wenn sich seine Ansichten gewandelt haben, sondern ganz im Gegenteil dann, wenn er nicht mehr zum Verändern seiner Meinungen bereit ist (M 56, 58).

Der Freigeist ist also nicht darauf aus, sich dauerhaft auf einen oder wenige Erkenntnisinhalte zurückzuziehen, sondern seine Redlichkeit im ständigen Widersprechen und ständigen Widerlegen eigener Standpunkte zu beweisen. Das zunächst vorurteilslose, unkritische Sicheinlassen auf ein Urteil ist gewissermaßen nur eine List bei der Annäherung: „Mit diesem Verfahren dringt man nämlich der neuen Sache bis an ihr Herz, bis an ihren bewegenden Punct: und diess heisst eben sie kennen lernen. Ist man soweit, so macht der Verstand hinterdrein seine Restrictionen; jene Ueberschätzung, jenes zeitweilige Aushängen des kritischen Pendels war eben nur der Kunstgriff, die Seele einer Sache herauszulocken“ (MA 621). Aber der freie Geist besteht niemals dauerhaft auf einer Ansicht. Es geht ihm gar nicht

„bleich“ wird, weil er das „Bild“, das die herrschende Meinung von seiner Tat zeichnet, nicht erträgt und sich daraufhin verleugnet (Z I, 46; vgl. JGB 109; XII, 10[50]). So könnte es auch einem Freigeist gehen, wenn er aufgrund der Vorwürfe Anderer sein Abirren bereut oder zu vertuschen sucht (vgl. GD, 146f). Zum „bleichen Verbrecher“ vgl. Kaulbach, S. 235.

um das Rechthaben, sondern, ganz im Sinne der sokratischen Dialektik, um das Argumentieren, um den Austausch der guten und der noch besseren Argumente: „Uebrigens gehört es nicht zum Wesen des Freigeistes, dass er richtigere Ansichten hat, sondern vielmehr, dass er sich von dem Herkömmlichen gelöst hat, sei es mit Glück oder mit einem Misserfolg. Für gewöhnlich wird er aber doch die Wahrheit oder mindestens den Geist der Wahrheitsforschung auf seiner Seite haben: er fordert Gründe, die Anderen Glauben“ (MA 225; vgl. VM 295).¹

Mit „Geist der Wahrheitsforschung“ ist angesprochen, dass die Meinungsfreiheit mehr zählt als die konkrete Meinung (WS 333), die Suche nach der „Philosophie des Vormittages“ mehr als ihr Besitz (MA 638, 363), kurz: die Methode mehr als das Ergebnis. Die Leidenschaft der Erkenntnis genügt sich selber, sodass der freie Geist, anders als der Theologe oder der Metaphysiker, sein Glück ausschließlich dem ernsthaften Streben nach und nicht dem Auffinden von „Wahrheit“ verdankt.² Die Methodik steht also im Mittelpunkt, nicht das Resultat, und daran macht Nietzsche die Wissenschaftlichkeit des frei denkenden Menschen fest. In dem so treffend betitelten Aphorismus „*Das Können, nicht das Wissen, durch die Wissenschaft geübt*“ heißt es:

„Der Werth davon, dass man zeitweilig eine *strenge Wissenschaft* streng betrieben hat, beruht nicht gerade auf deren Ergebnissen: denn diese werden, im Verhältnis zum Meere des Wissenswerthen, ein verschwindend kleiner Tropfen sein. Aber es ergiebt einen Zuwachs an Energie, an Schlussvermögen, an Zähigkeit der Ausdauer; man hat gelernt, einen *Zweck zweckmässig* zu erreichen. Insofern ist es sehr schätzbar, in Hinsicht auf Alles, was man später treibt, einmal ein wissenschaftlicher Mensch gewesen zu sein.“ (MA 256)

Es kennzeichnet Nietzsches für diese Schaffensphase so charakteristische und oft fälschlicherweise als „positivistisch“ gedeutete Hochachtung vor der Wissenschaft³, dass er ihr im Unterschied „zu den Welträthsellösern und Systembauern“ Eigenschaften wie „Mäßigung Enthaltensamkeit Friedfertigkeit Geduld Tapferkeit Schlichtheit Schweigsamkeit usw.“ zuschreibt (IX, 4[295]) und dass er ihr „Einsicht in die Methode“ attestiert (MA 635, 360). An seiner Methodik der Redlichkeit, des Ernstes, der Gewissenhaftigkeit und Tapferkeit zeigt sich somit „der wissenschaftliche Geist“ (MA 635) des Menschen als freiem Denker. Wegen der Ausrichtung auf das Suchen, nicht auf das Finden, kann das Gebot der Redlichkeit auch keine „*Pflicht zur Wahrheit*“ im moralischen Sinne sein (WS 43, 572), allenfalls, wie alles an diesem Fragwürdigen, etwas Hypothetisches, ein „hypothetisches Pflichtgefühl“ (ebd., 573), selbst empfunden, selbst bestimmt, selbst auferlegt (vgl. IX, 7[82]). Wenn man

¹ Ein besonders beeindruckendes Beispiel für diese Bemühungen um redliches Argumentieren, gibt Nietzsche selber in seinen Aufzeichnungen aus dem Jahr 1881, in dem er, einer Eingebung folgend, die Lehre von der ewigen Wiederkehr entwickelte: Obwohl er deren Bedeutung bekanntermaßen außerordentlich hoch einschätzte, ließ er es sich nämlich nicht nehmen, neben Argumenten *für* seine Idee auch mögliche *Gegeneinwände* zu sammeln (vgl. IX, 11[311]; [313]).

² Darin besteht übrigens der Unterschied zu Skeptikern, die in der Tradition des Descartes stehen und zwar auch den methodischen Zweifel einsetzen, aber dabei immer das Ziel unbezweifelbarer Gewissheit im Auge haben. Von ihnen grenzt Nietzsche den Freigeist wiederholt ab (FW 51; vgl. IX, 6[356]).

³ Die Charakterisierung der Werke von 1878 bis 1883 als „positivistisch“ verdanken wir wie so manches andere hilfreiche oder weniger hilfreiche Nietzsche-Klischee Lou Salomé (vgl. v. a. Andreas-Salomé, S. 90ff), auf die die gebräuchliche Drei-Phasen-Einteilung insgesamt zurückgeht, auch wenn auf diese Urheberchaft bei den zahlreichen Inanspruchnahmen des Schemas so gut wie nie hingewiesen wird (vgl. Ulmer, S. 20ff; Pütz, Friedrich Nietzsche, S. 18; Löwith, Nietzsches Philosophie, S. 124f; Jaspers, Nietzsche, S. 42ff; Picht, S. 97ff). Das Schlagwort „Positivismus“ findet sich z. B. auch bei Del Caro, S. 60 und Ries, S. 41, während schon Jaspers, Nietzsche, S. 44 und Colli, Distanz, S. 57f, später Zittel, S. 57 sich gegen diese Einschätzung aussprechen. Schlechta, Mittag, S. 33 stellt obendrein die ebenfalls problematische These auf, die Werke der „zweiten“ Phase seien mehr noch als positivistisch, nämlich nihilistisch.

„Moral“, wie im ersten Kapitel geschehen, als eine fremddeterminierte Daseinsweise versteht, die sich an einem Absolutum, sei es gesellschaftliche Norm, sei es Gottes Gesetz oder sei es philosophische „Wahrheit“ orientiert (vgl. VIII, 23[87]), sieht man, dass der Mensch als Freigeist diesen Bereich der Abhängigkeit, der Moral längst hinter sich gelassen hat. Gerade seine wahrheitsskeptische Wissenschaft befreit ihn vom „*Sinn für Wahrheit*“ als einem der „*höchsten und mächtigsten Effloreszenzen dieses moralischen Sinnes*“ (VIII, 23[152], 460). Es ist kein oktroyiertes, absolutes Sittengesetz, sondern ein geradezu körperliches, sehr intimes und täglich neu zu erlebendes Bedürfnis, welches den Intellektuellen zur Redlichkeit anhält, „eine Forderung der Reinlichkeit, wie die, dass man seine Kleider wechselt [...]“ (WS 436).¹

c) Destruktivität und experimentelle Analytik

Redlichkeit bedeutet ständige Wachsamkeit und einen permanent kritischen Blick für die Gefährdungen der geistigen Freiheit. Niemals darf man sich in Sicherheit wiegen und in seiner Aufmerksamkeit nachlassen, um nicht unbemerkt doch auf einen ausgetretenen Denkpfad zu geraten: „Man ist am Meisten in Gefahr, überfahren zu werden, wenn man eben einem Wagen ausgewichen ist“ (MA 564), lautet Nietzsches Allegorie für den Freigeist, der etwas am dauerhaften, ernsten Bemühen um seine Freiheit vermissen lässt. Das Misstrauen, eine Art „unerbittlichen Argwohns“ (MA II, 372), gehört für Nietzsche daher notwendig zu den Eigenschaften des Intellektuellen, gehört zu den „bösen“ Trieben, die die Leidenschaft der Erkenntnis mit sich bringt: „Selbst zum Erkennen brauche ich alle meine Triebe, die guten wie die bösen und wäre schnell am Ende, wenn ich nicht gegen die Dinge feindlich mißtrauisch grausam tückisch rachsüchtig und mich verstellend usw. sein wollte“ (IX, 11[73], 469). Es ist diese Boshaftigkeit, die die gebundenen Geister verschreckt und vom unvoreingenommen Denkenden abstößt. Wenn er in aller Offenheit sich auch auf Standpunkte einlässt, die bisher tabuisiert wurden, wenn er den „Verkehr mit den *Ausgestoßenen* aller Art (in der Historie und der Gesellschaft)“ sucht, muss ihnen das wie ein „Bejahren des Verbotenen“ und wie ein „Verbrechen“ vorkommen (XI, 25[484, 141]). Mit dem Wort „böse“ meinen die unfreien Menschen daher Nietzsche zufolge immer auch „so viel wie ‚individuell‘, ‚frei‘, ‚willkürlich‘, ‚ungewohnt‘, ‚unvorhergesehen‘, ‚unberechenbar‘“ (M 9, 22). Eigenständiges Denken hat für gebundene Geister durchaus etwas Teuflisches an sich, was er spätestens in „Jenseits von Gut und Böse“ deutlich macht, wo es über Freigeister heißt: „Man wird sagen: ‚ihre Redlichkeit‘ – das ist ihre Teufelei, und gar nichts mehr!‘ was liegt daran! Und selbst wenn man Recht hätte! Waren nicht alle Götter bisher dergleichen heilig gewordene umgetaufte Teufel?“ (JGB 227, 163). In der wohl am häufigsten zitierten Passage der „Götzen-Dämmerung“ („Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde“) spricht Nietzsche ebenso vom „Teufelslärm aller freien Geister“ (GD, 81; vgl. auch X, 1[67]). Das Teuflische oder zumindest vielen Menschen teuflisch Erscheinende des Freigeists lässt sich zudem zurückführen auf die zerstörerische Grundhaltung, den destruktiven Ansatz, den er verfolgt, seit er mit dem „Umwerfen des Verehrtesten“ begann (XI, 25[484, 141]). Seine Methode ist die sorgfältige, unbarmherzige Prüfung aller Erkenntnisse, was eine schonungslose Analyse und Aufspaltung des zu Untersuchenden in seine einzelnen Teile, einzelnen Argumente und Plausibilitäten bedingt. Diese können dann für sich genommen inspiziert oder auch untereinander ausgetauscht werden, sodass durch das Auseinandernehmen letztlich neue Fragen aufgeworfen und neue Aspekte gewonnen werden:

¹ Angesichts dieser Privatheit des wissenschaftsmethodischen Erkenntnisstrebens und seines Bedürfnischarakters erscheint es völlig unverständlich, wieso Schmid, S. 39 behauptet: „Die ‚Herdennützlichkeits‘ setzt sich unmittelbar fort in der wissenschaftlichen Welt-Betrachtung [...]. Die Ausprägung des Verkehrs-Interesses unter den erläuterten Aspekten ist die Methode.“ Nietzsches Einschätzung von Methode trifft er damit jedenfalls nicht – obwohl er vermutlich diesen Anspruch erhebt (vgl. auch „Moral der Methode“; S. 65 u. ö.) –, denn niemals hat Nietzsche die Methodik in Zusammenhang mit der verachteten „Herdemoral“ gebracht.

„Nicht dass man etwas Neues zuerst sieht, sondern dass man das Alte, Altbekannte, von Jedermann Gesehene und Uebersehene wie neu sieht, zeichnet die eigentlich originalen Köpfe aus“ (VM 200). Diese Herangehensweise gleicht einem Experimentieren mit Meinungen, Einstellungen und Standpunkten und lässt sich als eine weitere Analogie zwischen freiem Geist und Wissenschaftler begreifen: „Aber wir, wir Anderen, Vernunft-Durstigen, wollen unseren Erlebnissen so streng in's Auge sehen, wie einem wissenschaftlichen Versuche, Stunde für Stunde, Tag um Tag! Wir selber wollen unsere Experimente und Versuchs-Thiere sein“ (FW 319, 551). Gerade wenn wir keine Verbindlichkeiten mehr akzeptieren, tun wir gut daran, „in diesem Interregnum so sehr, als nur möglich, unsere eigenen reges zu sein und kleine *Versuchsstaaten* zu gründen. Wir sind Experimente: wollen wir es auch sein!“ (M 453). So kann die experimentelle Analytik von den Voreingenommenen zwar missverstanden werden, in Wirklichkeit aber geht der zerstörerische Geist weder teuflisch noch irgendwie verantwortungs- und gewissenlos zu Werke (WS 19), sondern als ein von der Leidenschaft der Erkenntnis getriebener, mutiger „*Forscher und Versucher*“, welcher den Dingen experimentell bis auf den Grund nachforscht: „Wir müssen versuchsweise mit den Dingen verfahren, bald böse, bald gut gegen sie sein und Gerechtigkeit, Leidenschaft und Kälte nacheinander für sie haben“ (M 432). Nur wer sich durch kritische Prüfung aller Einzelheiten und Argumente des Für und Wider einen Eindruck verschafft hat, erwirbt „schließlich das *Recht*“, bestimmte Urteile „durch das Sieb fallen zu lassen“ (M 61, 62). Der Versuch wird so zu einem Instrumentarium, das dem stets Fragenden und Redlichen einzig angemessen erscheint: „Ich lobe mir eine jede Skepsis, auf welche mir erlaubt ist zu antworten: ‚Versuchen wir's!‘ Aber ich mag von allen Dingen und allen Fragen, welche das Experiment nicht zulassen, Nichts mehr hören. Diess ist die Grenze meines ‚Wahrheitssinnes‘: denn dort hat die Tapferkeit ihr Recht verloren“ (FW 51). Dabei verfährt der Intellektuelle in Nietzsches Sinne aber nicht als ein distanzierter, nüchterner Beobachter des Experiments, sondern wiederum mit der für ihn typischen Intensität und Schonungslosigkeit sich selbst gegenüber: „So lange man Etwas erlebt, muss man dem Erlebniss sich hingeben und die Augen schliessen, also nicht *darin* schon den Beobachter machen“ (WS 297). Experimentieren bedeutet für den freien Geist, dass er sich leibhaft und unmittelbar auf den Versuch der gelebten Erkenntnis einlässt, wie Nietzsche sogleich im Anschluss an den eben zitierten Aphorismus verdeutlicht: „Um weise zu werden, muss man gewisse Erlebnisse erleben *wollen*, also ihnen in den Rachen laufen“ (WS 298). Das Experiment ist als neue Erkenntnis-zugleich neue Lebensform, denn es „bekommt dein eigenes Leben den Werth eines Werkzeuges und Mittels zur Erkenntniss“ (MA 292, 236).¹

„Wir dürfen mit uns selber experimentiren!“ bedeutet aber auch, dass man ausschließlich auf den Versuch hin lebt, dass man den „guten Muth zum Irren, Versuchen, Vorläufig-nehmen“ haben muss (M 501), weil niemals die Gewissheit des erfolgreichen Ausgangs, der gesicherten Erkenntnis gegeben ist: „Wir experimentiren mit unseren Tugenden und guten Handlungen und wissen nicht sicher, daß es die nothwendigen sind, in Hinsicht auf das Ziel“ (IX, 6[32]). Auch daran sieht man, dass für den freien Intellektuellen nicht das Ergebnis zählt, sondern die Methode: „Der Denker sieht in seinen eigenen Handlungen Versuche und Fragen, irgend worüber Aufschluss zu erhalten: Erfolg und Misserfolg sind ihm zu allererst *Antworten*“ (FW 41; vgl. IX, 6[442]). Diese Antworten sind aber, so muss man hinzufügen, keine „Wahrheiten“, sondern bestätigen den Fragecharakter des gesamten Unternehmens.

¹ Besonders gründlich analysiert Kaulbach diese „Experimentalphilosophie“ Nietzsches (vgl. auch Picht, S. XXIf), wobei er weit über die „aufklärerischen“ Werke hinausgeht und ein Konzept entwickelt, das mit dem der vorliegenden Arbeit zwar bestimmte Grundstrukturen gemein hat, vor allem die Spannung und Polarität zweier verschiedener Bewegungsrichtungen, das in seiner Ausarbeitung aber deutliche Unterschiede erkennen lässt, hauptsächlich was die Charakterisierung der beiden Pole angeht (vgl. Kaulbach, S. XII; XIV; 52; 130; 205 u. ö.). Zudem übersteigt die Extension, die Kaulbach dem Begriff „freier Geist“ zuweist, die in diesem und folgenden Kapiteln zugrunde gelegte erheblich (vgl. ebd., S. 65; 248ff).

Anstatt ein Ziel wie die erlösende Gesamterkenntnis oder den endgültigen Sieg über alle Zweifel anzustreben, hält sich der Mensch als freier Geist an die Erfahrungen, die er auf dem Weg des Experiments macht, und erhält aus ihnen stets von Neuem seine Bestätigung: „Im Gebirge der Wahrheit kletterst du nie umsonst: entweder du kommst schon heute weiter hinauf oder du übst deine Kräfte, um morgen höher steigen zu können“ (VM 358).

Bei aller Destruktivität, die der analysierende Experimentator entfaltet, hat er jedoch niemals Vernichtung oder Auslöschung eines Denkinhalts im Auge. Zumindest dann, wenn er das Gebot der Redlichkeit gewissenhaft befolgt, endet seine „Teufelei“ an der Schwelle zum Nichts und hat daher nichts wirklich Mephistophelisches an sich, wie Nietzsche mehrfach betont: „Man greift nicht nur an, um Jemandem wehe zu thun, ihn zu besiegen, sondern vielleicht auch nur, um sich seiner Kraft bewusst zu werden“ (MA 317). Man soll bei aller Ernsthaftigkeit und Leidenschaft nicht dem Zynismus verfallen, seinen Gegner „nicht verhöhnen, beschmutzen“, sondern ihn ehren als Vertreter einer Meinung, an der man sich auch in Zukunft immer wieder methodisch abarbeiten kann (WS 211; vgl. VM 248). Großmut und Höflichkeit gehören daher genauso wie Redlichkeit und Tapferkeit zu den „vier Cardinaltugenden“ des Aufklärers (M 556). Schon in einer Aufzeichnung von 1876/77 schreibt Nietzsche: „Die *zurückgebliebenen Standpunkte* (politische sociale, oder ganze Typen bei Künstlern, Metaphysicern) sind ebenso nöthig als die fortschreitenden Bewegungen: sie erzeugen die nöthige Reibung und sind für die neuen Bestrebungen Kraftquellen“ (VIII, 23[184]). Scheinbar überholte Urteile können zu Aspekten in neuen Experimenten werden und so ebenfalls genau die Erkenntnis-Erlebnisse ermöglichen, die das Selbstverständnis des Freigeists ausmachen. Nietzsche drückt das gleichnishaft so aus: „Wer davon lebt, einen Feind zu bekämpfen, hat ein Interesse daran, dass er am Leben bleibt“ (MA 531). Ein besonders tapferer Intellektueller wird daher sein Gegenüber stärker machen, dessen Argumente verbessern und dessen Ansatz perfektionieren, um so seine eigenen analytischen Fähigkeiten zu schulen und sich besonders herauszufordern (M 431).

§ 8. Metaphern für den freien Geist

Um das Wesen und Selbsterleben des Menschen als Freigeist noch begreifbarer zu machen, empfiehlt sich an dieser Stelle ein Blick auf die Bilder, die Nietzsche mit dem redlichen Denker in Zusammenhang bringt. Nietzsches Metaphorik ist meist von bewundernswerter Treffsicherheit und außerordentlich großer Suggestivität, sodass von diesem charakteristischen Stilmittel hier zum ersten, mit Sicherheit aber nicht zum letzten Mal die Rede sein wird.¹ Was den freien Geist angeht, so zeigt sich, dass sich alle soeben angeführten, komplexen Eigenschaften auch in den variantenreichen bildhaften Umschreibungen widerspiegeln, welche Nietzsche in den Werken seiner mittleren Periode und später noch in diesem Zusammenhang verwendet.

Ein zentrales mit dem freien Geist verknüpftes Motiv ist das der Wanderung. Nietzsche vergleicht den Denker mit einem Wanderer, weil jener seine Standpunkte und Ansichten wechselt wie dieser seine Aufenthaltsorte. Beide drängt es nach einer kurzen Verweildauer, sich zu lösen, weiterzugehen und nach Neuem Ausschau zu halten, neue Erfahrungen zu machen. Nietzsche denkt dabei weniger an zielgerichtetes Wandern als vielmehr an ein

¹ Eine eingehende Betrachtung der Bildsprache Nietzsches, den Bertram, S. 385 wohl nicht ganz zu Unrecht den „berauschtesten Liebhaber des Wortes, den die deutsche Sprache jemals besaß“, nennt, weil er „Diener am Wort und der Magier des Wortes“ gewesen sei, bedeutet nicht, dass die alte These vom „Dichter-Philosophen“ Nietzsche, welche durchaus auch in jüngerer Zeit noch vertreten wurde (vgl. Thomas, S. 3; Wolf, S. 82; Gerhardt, WamS), wieder aufgelegt werden soll, ganz im Gegenteil. Denn Deleuze hat vollkommen recht, wenn er festhält: „Nie jedoch war für Nietzsche das Spiel der Bilder Ersatz für ein viel tiefergründigeres Spiel: das der Begriffe und des philosophischen Denkens“ (Deleuze, S. 37).

neugieriges Umherschweifen, denn wie beim freien Geist macht nicht das Ankommen, sondern das Suchen und Aufsuchen von Erlebnissen unterwegs den Reiz der Unternehmung aus:

„Wer nur einigermaßen zur Freiheit der Vernunft gekommen ist, kann sich auf Erden nicht anders fühlen, denn als Wanderer, - wenn auch nicht als Reisender *nach* einem letzten Ziele: denn dieses giebt es nicht. Wohl aber will er zusehen und die Augen dafür offen haben, was Alles in der Welt eigentlich vorgeht; desshalb darf er sein Herz nicht allzufest an alles Einzelne anhängen; es muss in ihm selber etwas Wanderndes sein, das seine Freude an dem Wechsel und der Vergänglichkeit habe.“ (MA 638)

In diesem Sinne nennt Nietzsche die Freigeister auch einmal „freizügige Geister“, weil sie „den Zug zur Freiheit als stärksten Trieb“ ihres Geistes fühlen, und spricht von „einem geistigen Nomadenthum“ (VM 211). Wie ein Nomade hat ein freier Geist keine Heimat als festen Rückzugspunkt; seine ganze Existenz ist geprägt von Unterwegssein, kurzem Verweilen, Aufbruch, erneutem Unterwegssein etc.

Das Wanderer-Motiv verbindet Nietzsche häufig mit der Gebirgsmetapher. Über den „Wanderer im Gebirge“ sagt er: „Es giebt sichere Anzeichen dafür, dass du vorwärts und höher hinauf gekommen bist: es ist jetzt freier und aussichtsreicher um dich als vordem, die Luft weht dich kühler, aber auch milder an“, und: „dein Gang ist lebhafter und fester geworden, Muth und Besonnenheit sind zusammen gewachsen [...]“ (VM 237). Gemeint ist natürlich auch hier der freie Geist, wobei sich das *tertium comparationis* nicht nur aus der Fortbewegungsart ergibt, bei der in diesem Fall besonders die Geradlinigkeit und Entschlossenheit betont werden, sondern auch aus dem etwas erhöhten Standpunkt, dem größeren Umblick nämlich, den sich der Denker durch seine Vorurteilslosigkeit erworben hat. Auffallend ist außerdem die Erwähnung der kühleren Höhenluft, der Nietzsche schon wenige Seiten zuvor ein *Aperçu* widmet: „Scharfe Luft. – Das Beste und Gesundeste in der Wissenschaft wie im Gebirge ist die scharfe Luft, die in ihnen weht. – Die Geistig-Weichlichen (wie die Künstler) scheuen und verlästern dieser Luft halber die Wissenschaft“ (VM 205). Die Kälte und Schärfe der Luft stehen also offenbar für die wissenschaftliche Methodenstrenge des redlichen Intellektuellen, der mit seinen erbarmungslosen Analysen genauso (ein)schneidend und unangenehm wirken kann wie ein kalter Luftzug. Misstrauisch verweigert er sich jeder „Wärme“, insofern sie ihm als „Milde“ gegenüber einer Person oder einer Meinung ausgelegt werden kann (VM 237).¹ Es verwundert daher nicht, dass Nietzsche „von der Freigeisterei wie von einer höchst gefährlichen Gletscher- und Eismeer-Wanderung redet“ (VM 21). Das Wanderer-, das Gebirgs- und das Kältemotiv sind hier ineinander verschmolzen – und es kommt ein zusätzliches Motiv hinzu: das „Meer“.

Obwohl landschaftlich gesehen der diametrale Gegensatz zum Gebirge, dient Nietzsche das Meer als ein weiterer Bildbereich zur Charakterisierung des freien Denkers.² Er betont die (scheinbare) „Unendlichkeit“ der Wassermassen (M 575; FW 124), die für die unzähligen, mit der Methode der Redlichkeit zu prüfenden Meinungen und Argumente steht, und vergleicht die Loslösung von als gesichert geltenden Erkenntnissen mit dem Hinausfahren auf das schwankende, flüssige Medium: „Wir haben das Land verlassen und sind zu Schiff gegangen! Wir haben die Brücke hinter uns, - mehr noch, wir haben das Land hinter uns

¹ Die Kälte steht offenbar für Unbestechlichkeit, Sachlichkeit und Nüchternheit und kann daher mit einer anderen, von Nietzsche nur selten, aber ebenfalls in diesem Sinne verwendeten Symbolik, der von „Wein und Wasser“, in Einklang gebracht werden. Ein redlicher Geist darf sich an keiner „Wahrheit“ wirklich berauschen, muss für seine Versuche wachsam bleiben und wird deswegen mit einem „Wassertrinker“ verglichen (VM 347). Dieses Bild findet sich dann ein weiteres Mal im „Zarathustra“ (vgl. Z IV, 353).

² Man beachte, dass Nietzsche beiden Landschaftsarten gleichermaßen zugetan war (vgl. Janz, Bd. 2, S. 43f; Andreas-Salomé, S. 128f; Bertram, S. 287ff) und viele Jahre lang wechselweise im Engadin und in Hafenstädten wie Genua, Venedig und Nizza lebte. Vgl. auch WS 338; M 423; EH, 291.

abgebrochen!“ (FW 124). Der Freigeist verhält sich also wie ein „Eroberer, Entdecker, Schiffahrer, Abenteurer von einer verwegenen Moralität“ (M 432), der auf dem „Inselchen“ der Menschen „eine köstliche Minute der Erkenntnis und des Errathens“ erlebt und sich „im Geiste hinaus auf den Ozean“ wagt (M 314).¹ Der Vergleich von Denker und Seefahrer (vgl. auch FW 343, 574) zielt dabei sowohl auf die Grundbewegung von Aufbruch und Unterwegssein ab wie auf Forschertum, Experimentierfreudigkeit und Wissenschaftsnähe wie auch auf die Tatsache, dass der Intellektuelle nicht etwa neue Dinge erfindet, sondern sie entdeckt, indem er das schon Dagewesene voraussetzungslos angeht.

Offenbar denkt Nietzsche aber ebenso an die Tapferkeit des Seemanns, der nicht nur von Liebgewonnenem Abschied nimmt, sondern sich mit Leib und Leben dem so unberechenbaren Meer ausliefert. Auch der freie Geist stellt sich der Herausforderung des Experiments und scheut keine noch so intensive Auseinandersetzung mit Erkenntnissen und „Wahrheiten“ aller Art und mit den Personen, die diese vertreten. Diese Kaltblütigkeit macht ihn in Nietzsches Augen zu einem Helden im Zeichen des „*verfeinerten Heroismus*“ (MA 291, 235), dessen Furchtlosigkeit sich in seiner rücksichtslosen Methodenstrenge auch gegen sich selber zeigt. Nietzsche notiert sich: „Ich will es dahin bringen, daß es der *heroischen Stimmung* bedarf, um sich der *Wissenschaft zu ergeben!* NB“ (IX, 7[159]). Auch zur Zeit des „Zarathustra“ ist die gestrenge Tapferkeit für ihn noch immer ein so wesentliches Charakteristikum des für die Erkenntnis streitenden Freigeists (vgl. X, 3[1] 371), dass in diesem Werk unverhohlenen Kriegsmetaphern zur Verdeutlichung herangezogen werden (Z I, 58ff). Allerdings deutet sich dieser angesichts des „Heroismus“ natürlich naheliegende Bildbereich schon viel früher an, etwa wenn Nietzsche einer Aufzeichnung von 1880 zufolge in den „*wissenschaftlichen Menschen*“ die „Tugenden der Soldaten“ wiedererkennt (IX, 4[317]) und konsequenterweise das Gebot der Redlichkeit auslegt als: „Du musst jeden Tag auch deinen Feldzug gegen dich selber führen“ (M 370). Wahrscheinlich erklärt dies auch die etwas befremdliche Vorliebe des späten Nietzsche für die Kriegsmetaphorik (z. B. EH, 329), denn noch in den „Streifzügen“ heißt es, „der Krieg“ erziehe „zur Freiheit“ und: „Der freie Mensch ist *Krieger*“ (GD, 140). Dessen eingedenk erscheint es verständlich, wenn Nietzsche die „Tapferkeit und Gerechtigkeit und harte geduldige Vernünftigkeit“, wie sie den Freigeist auszeichnen, zu den „männlichen Tugenden“ zählt (IX, 15[2]). Am kompromisslosen „Beharren“ im Erkenntnisstreben, dem wahrhaftigen „*Ich will erkennen*“, zeige sich dessen „Männlichkeit“ (ebd.; vgl. 12[86]).

Abschließend soll in diesem Zusammenhang auf eine weitere hochinteressante Metapher hingewiesen werden, die leider so gut wie nie Erwähnung findet, obwohl Nietzsche sie zeitweise als Titel für die Werke, die später „Menschliches, Allzumenschliches“ bzw. „Morgenröthe“ heißen sollten, wie auch für eine Gesamtausgabe seiner Schriften bis 1882 in Erwägung zog: die „Pflugschar“ (VIII, 17[105]; IX, 409; X, 1[14]; vgl. EH, 324).² Dieses

¹ Es ist interessant, wie sehr dieser Aphorismus an eine Stelle aus Kants Kritik der reinen Vernunft erinnert, an der Kant das vom Menschen in Besitz genommene Festland mit dem Bereich der „Wahrheit“, dem prinzipiell zugänglichen Bereich des Verstandes oder der Phaenomena, vergleicht (Kant, KrV B 295; vgl. A 236). Dieses ist „umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlich Sitze des Scheins“ (ebd.), gemeint ist der unser Verstandesvermögen übersteigende Bereich reiner Vernunft, in dem die Metaphysik die Dinge an sich, die Noumena, ausgemacht zu haben glaubt. Kant nennt einen solchen Metaphysiker einen „auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer“, der auf dem Meer „in Abenteuer verflochten“ wird (ebd.). Nietzsche verwendet exakt dieselben Bilder, um den freien Geist zu charakterisieren. Aber während Kant bekanntlich den Erfolg einer solchen „Seefahrt“ für die reine Vernunft ausschließt, ermuntert Nietzsche seine Leser zum Aufbruch, einerseits weil er die Scheinwahrheiten gerade auf dem Festland verortet, andererseits weil er anders als die Metaphysiker in den unbekannten Weiten des Ozeans nicht gesicherte Erkenntnisse, sondern ein dem ernsthaften Erkenntnisstreben angemessenes Betätigungsfeld sucht.

² Vgl. Brief an M. Maier vom 15. Juli 1878 (zit. in XV, 90). Man beachte auch, dass Nietzsche die Figur des Zarathustra sowohl im veröffentlichten Werk wie auch mehrfach in den Aufzeichnungen dazu als „Pflugscha(a)r“ bezeichnet bzw. Zarathustra sich selber so nennt (Z II, 120; X, 13[1], 424; 427; 13[7], 457; 16[48]).

Bild ist also eng mit Nietzsches „zweiter“ Phase und deswegen mit dem freien Geist verbunden. Inspiriert zu dem Bildbereich um Pflügen, Pflug und Pflugschar wird Nietzsche allerdings sehr viel eher: Offenbar entnimmt er ihn einem Werk von Uhland, das er zunächst in einer der frühesten Aufzeichnungen der Basler Zeit (VII, 1[30]) und dann Jahre später in einem anderen Manuskript unter der Überschrift „Die Pflugschar“ erneut zitiert (VIII, 18[1]). Was das veröffentlichte Werk angeht, so findet sich das Symbol zum ersten Mal im Traktat über Schopenhauer, wo es von diesem heißt, „dass es keine tiefere Furche geben werde als die, welche seine Pflugschar in den Boden der neueren Menschheit reisst“ (SE, 358). Genau diese Metaphorik ist es, welche Nietzsche später als Anknüpfungspunkt an das freie Denken dient – nicht verwunderlich angesichts dessen, was eingangs über die Vorwegnahme einiger freigeistiger Charakterzüge in der dritten „Unzeitgemäßen“ gesagt wurde. Ein gewissenhafter Denker ist ein Aufklärer, der verfestigte Strukturen aufreißt und umwälzt, so wie sich die Pflugschar ins Erdreich wühlt. Seine Analysen sind ebenso messerscharf und unerbittlich und fördern zutage, was bisher nicht beachtet wurde. „Seine Krankheit an den Pflug spannen“ notiert sich Nietzsche im Jahr des Erscheinens von „Menschliches, Allzumenschliches“ (VIII, 28[30]). Eben dies tut der Mensch, der sein Unbehagen angesichts dessen, was als wahr und unantastbar gilt, zum Anlass nimmt, um seine eigenen Erfahrungen zu machen, und er muss dazu das Festgefügte zerstören. Interessanterweise erweitert Nietzsche an anderer Stelle das *tertium comparationis*, indem er den „Acker“, in dem dies alles geschieht, miteinbezieht: „Alles Abweisen und Negieren zeigt einen Mangel an Fruchtbarkeit an: im Grunde, wenn wir nur gutes Ackerland wären, dürften wir Nichts unbenutzt umkommen lassen und in jedem Dinge, Ereignisse und Menschen willkommenen Dünger, Regen oder Sonnenschein sehen“ (VM 332). Gemeint ist natürlich die geistige Beweglichkeit des gewissenhaften Denkers, seine Bereitschaft, sich auf alle Ansichten einzulassen und alle Möglichkeiten zum Erkenntnisgewinn zu nutzen. Seine intellektuelle Offenheit ist das Entscheidende, weniger das „Samenkorn selbst, denn aus ihm kann Alles und Jedes werden“ (VM 363).¹ Voraussetzung ist aber das Aufbrechen des Erdreichs durch die Pflugschar, die der freie Geist führt. Zugleich mag mit der aus dem bürgerlichen Leben entnommenen Symbolik auch die redliche Anstrengung und existenzielle Betroffenheit des nach Erkenntnis Strebenden angesprochen sein, sodass hier wie in allen betrachteten Metaphern der Charakter des Menschen als Freigeist in vielfältiger Weise zum Ausdruck kommt.

§ 9. Ein besonderes Motiv: der Schatten

Neben den zahlreichen soeben erläuterten Bildern gibt es noch ein weiteres Motiv, das mit dem Menschen als freiem Denker verknüpft ist, das von Nietzsche allerdings erst in der Fortsetzung von „Menschliches, Allzumenschliches“ eingeführt wird und vielleicht deswegen erst von wenigen Nietzsche-Kommentatoren aufgegriffen wurde. Gemeint ist der „Schatten“, dessen Metaphorik Nietzsche in den „Vermischten Meinungen“ in einem kurzen Aphorismus andeutet (VM 242), bevor er sie in „Die Hadesfahrt“ (VM 408) regelrecht als Übergang zur zweiten Abteilung „Der Wanderer und sein Schatten“ zu verwenden scheint. Wie es der Titel bereits sagt, stellt Nietzsche dann im Folgenden dem freien Geist, dem Wanderer, einen neuen Begleiter, den Schatten, zur Seite – am deutlichsten in dem Rahmendialog, der die zweite Abteilung einfasst, indirekt aber auch in zahlreichen Aphorismen. Angesichts der Tatsache, dass Erkenntnisstreben und Aufklärung traditionell mit einer Lichtmetaphorik assoziiert werden, mag die Einführung des Schattens unerklärlich erscheinen. Im Grunde aber reiht Nietzsche, der andernorts im Übrigen die Lichtmetapher durchaus auch im herkömmlichen

¹ Dass dieser Ansatz bereits über den Bereich des Menschen als Freigeist hinausführt, kann an dieser Stelle noch nicht thematisiert, soll aber im nächsten Kapitel angesprochen werden.

Sinne verwendet (vgl. VM 58; WS 316), sich gerade dadurch in die Tradition ein, natürlich nicht ohne der Motivik eine neue Wendung zu geben.

a) Der Schattenwurf des Erkenntnisstrebens

Der Schatten hat im Zusammenhang mit dem freien Denken vor allem zweierlei Bedeutung. Zunächst muss man sich dessen Grundbewegung, die stets von Neuem zu vollziehende Loslösung, ins Gedächtnis zurückrufen. Der gewissenhafte Analytiker verfolgt mit aller Konsequenz die für ihn charakteristische Strategie der „Entfremdung, Erkältung, Ernüchterung gegen alles Zeitliche, Zeitgemässe“ (WA, 12). Um sich treu zu bleiben, muss er sich immer wieder lösen, muss Abstand gewinnen: „Von dem, was du erkennen und messen willst, musst du Abschied nehmen, wenigstens auf eine Zeit. Erst wenn du die Stadt verlassen hast, siehst du, wie hoch sich ihre Thürme über die Häuser erheben“ (WS 307). Das Bemühen, die Dinge von sich zu entfernen, sie abzustoßen und wieder als ein Fremdes zu sehen, um sie hinterfragen zu können, gehört zur Wesensart des Menschen als Freigeist. Für diese Notwendigkeit des Rätselhaften und Zwielfichtigen im Leben des nach Erkenntnis Strebenden steht der Schatten. Er eröffnet überhaupt erst die Möglichkeit des mehrdimensionalen Sehens. Gäbe es nur das Licht, hätte der Mensch keine Möglichkeit, etwas zu erkennen, da alles in einer konturlosen Helle verschwinden würde. Erst das sich Abgrenzende, der Fremdkörper, löst überhaupt Interesse aus und führt zu einer Ausrichtung und Orientierung des Blicks. Bei jedem Erkennen bleibt auch etwas im Verborgenen, da der Mensch eine Sache nicht von allen Richtungen zugleich betrachten kann, sondern nur unter dem gewählten Blickwinkel. Aber mit dem Standpunkt, den der Freigeist so oft verändert, wechselt der Schattenwurf. Ein beweglicher Denker hat so durchaus die Möglichkeit, viele und immer mehr Aspekte zu erkennen, zu erleben. Und das ist genau das Ziel des freien Geistes, der in dem Schatten somit einen idealen Partner findet. Dieses Zusammenspiel thematisieren die beiden auch in dem erwähnten Rahmendialog:

„*Der Wanderer*: [...] Du wirst es wissen, ich liebe den Schatten, wie ich das Licht liebe. Damit es Schönheit des Gesichts, Deutlichkeit der Rede, Güte und Festigkeit des Charakters gebe, ist der Schatten so nöthig wie das Licht. Es sind nicht Gegner: sie halten sich vielmehr liebevoll an den Händen, und wenn das Licht verschwindet, schlüpft ihm der Schatten nach.

Der Schatten: Und ich hasse das Selbe, was du hassest, die Nacht; ich liebe die Menschen, weil sie Lichtjünger sind, und freue mich des Leuchtens, das in ihrem Auge ist, wenn sie erkennen und entdecken, die unermüdlichen Erkennen und Entdecker. Jener Schatten, welchen alle Dinge zeigen, wenn der Sonnenschein der Erkenntnis auf sie fällt, - jener Schatten bin ich auch.“ (WS, 538)

Die merkwürdige Dialektik von Licht und Schatten wird von Nietzsche auch noch in dem Aphorismus „*Eine lichte Art von Schatten*“ angesprochen, in dem er auf raffinierte Weise die beiden Motive ineinander verschränkt: „Dicht neben den ganz nächtigen Menschen befindet sich fast regelmässig, wie an sie angebunden, eine Lichtseele. Sie ist gleichsam der negative Schatten, den jene werfen“ (WS 258). Man sieht also, dass der so zerstörerisch wirkende Freigeist sich nicht eigentlich mit der Nacht, mit dem unendlichen Nichts, verbündet, wohl aber das Fremdartige und Schattenhafte zu seiner Natur gehören, weil sie sein Erkenntnisstreben erst ermöglichen.

b) Die Entdeckung der nächsten Dinge und des Leibes

Die zweite Bedeutungskomponente, die dem Schatten zuzuschreiben ist, lässt sich direkt aus der ersten herleiten: Das, von dem Entfremdung und Abstoßung am schwersten fallen, ist oft

dasjenige, was uns am nächsten liegt, was altbekannt und daher so gar nicht rätselhaft oder unserer Fragen würdig erscheint. Insofern ist das Nächste eigentlich das am wenigsten Bekannte und am schwierigsten zu Erkennende. Es ist so, „dass die allernächsten Dinge von den Meisten sehr schlecht gesehen, sehr selten beachtet werden“ (WS 6, 542), und es gilt, wie es später in der „Fröhlichen Wissenschaft“ heißt: „Das Bekannte ist das Gewohnte; und das Gewohnte ist am schwersten zu ‚erkennen‘, das heisst als Problem zu sehen, das heisst als fremd, als fern, als ‚ausser uns‘ zu sehn ...“ (FW 355, 594). Deswegen steht das Schattenmotiv in engem Zusammenhang mit Nietzsches Betrachtungen über eben diese „nächsten Dinge“, die im letzten Teil von „Menschliches, Allzumenschliches“, aber auch noch in der „Morgenröthe“ eine so große Rolle spielen und zu denen er ganz konkret die „Einrichtung der Lebensweise, Vertheilung des Tages, Zeit und Auswahl des Verkehres, in Beruf und Musse, Befehlen und Gehorchen, Natur- und Kunstempfinden, Essen, Schlafen und Nachdenken“ zählt (ebd.; VIII, 40[16], 581), „unscheinbare und alltägliche Handlungen“ also (IX, 3[89]).

Der Schatten symbolisiert bei Nietzsche somit auch das Unbekannte, das dem Menschen dennoch sehr nah ist, ja sogar mit ihm verbunden und von ihm abhängig. Gerade weil es scheinbar altbekannt ist, schätzt er es gering und denkt nicht darüber nach. Hinzu kommt, dass er vielleicht gar nicht daran denken, vielmehr es verdrängen und das ihm so Nahstehende von sich fernhalten will. Der Grund für diese Abwehrhaltung liegt darin, dass das unbekannte Nächste etwas Leibliches ist, denn schließlich ist es „der Leib“, der „den Schatten wirft“ (VIII, 22[126]), d. h. er ist es, der die Schnittstelle von Mensch und Welt bildet und insofern Selbst- und Welterfahrung gleichermaßen bestimmt (vgl. WS 184). Nicht von ungefähr wurde bereits auf Zarathustras Interpretation des menschlichen Selbst als eines Leiblichen hingewiesen (Kap. I § 2. b)). Sie nimmt ihren Ausgang zuallererst von diesen früheren Bemerkungen Nietzsches über die nächsten Dinge und den Schatten: Ganz konkrete Leibes- und Sinnesempfindungen, die der Einzelne gemacht hat oder sogar täglich aufs Neue macht, prägen ihn körperlich und geistig zutiefst und folgen ihm wie sein Schatten. Der menschliche Leib aber zog, weil er ausschließlich mit Körperlichkeit, Sinnlichkeit und Sündhaftigkeit assoziiert wurde, seit jeher das Misstrauen und gar die Feindseligkeit aller Vertreter der „Lehre von der *reinen Geistigkeit*“ auf sich, die „den Körper geringschätzen, vernachlässigen oder quälen“ (M 39, 46). Nietzsche denkt hier natürlich an das Christentum und die dualistische, platonisch-cartesische Zwei-Welten-Metaphysik (WS 5), an Gott und den „Schatten Gottes“ also, diese zwei zusammengehörigen, von ihm zeitlebens bekämpften Feindbilder (XI, 34[204]; GD, 74f), von denen bereits die Rede war (Kap. I § 5). Die Verleumdung und Verachtung des Leibes und somit der nächsten Dinge geht einher mit einer erzwungenen Wertschätzung für uns eigentlich viel ferner Liegendes, etwa „das Heil der Seele, den Staatsdienst, die Förderung der Wissenschaft“ oder „Ansehen und Besitz, als die Mittel, der ganzen Menschheit Dienste zu erweisen [...]“ (WS 6, 542). Weil man meint, „am Anfang aller Dinge stehe das Werthvollste und Wesentlichste“ (WS 3), richtet man mit einer „doppelten Heuchelei“ sein Augenmerk auf Göttliches, Jenseitiges und Ursprüngliches, weit von uns Abgerücktes, anstatt auf das fürs tägliche Leben Entscheidende, „zum Beispiel Essen, Wohnen, Sich-Kleiden, Verkehren“ (WS 5).

Eben darin, „daß man die *erhebenden* und *erregenden* Dinge höher geschätzt hat als die *nährenden*“, liegt für Nietzsche das „Unglück der Menschheit“ begründet (IX, 4[237]), denn diese Hochachtung spricht für eine völlige Verkehrung der Tatsachen: „Selbst dem Frömmsten ist sein tägliches Mittagessen wichtiger als das Abendmahl“ (VIII, 41[7]). Unbekannt und „im Schatten“ bleiben so leibliche Bedürfnisse, die zwar jeder empfindet und befriedigen muss, über die man aber in der Regel nicht spricht, und wenn dann mit Umschreibungen oder Verfälschungen. Die Aufmerksamkeit, die man dem Leib zuwenden muss, ist niemals Thema und keiner intellektuellen Beschäftigung wert. Die Folgen dieser Unwissenheit „*im Kleinsten und Alltäglichsten*“ sind verheerend: „Man erwäge doch, dass aus

diesem Mangel sich *fast alle leiblichen und seelischen Gebrechen* der Einzelnen ableiten: nicht zu wissen, was uns förderlich, was uns schädlich ist [...]“ (WS 6, 542). Der Mensch kennt sich selbst nicht oder nur „*extreme Zustände*“, nicht aber „die milderen mittleren und gar die immerwährend spielenden niederen Grade“ alltäglicher Empfindungen (M 115, 107). Erst wenn der Einzelne nach seinem Leib und damit nach seinem Selbst fragt, ergibt sich ein Zugang zum Schattenhaften. Deswegen verbindet Nietzsche den „*Egoismus*“ mit einem neuen „Gesetz der Empfindung, nach dem das Nächste gross und schwer erscheint: während nach der Ferne zu alle Dinge an Grösse und Gewicht abnehmen“ (FW 162). Als freier Geist sagt der Mensch sich von dem angeblich „Wichtigen Wunderbaren Göttlichen“ los und tritt mit dem vorurteilslosen Blick des Entdeckers an „das Kleine Schwache Menschliche Unlogische Fehlerhafte“ heran (VIII, 23[5]). Seine unbestechliche neue Art der „*psychologischen Beobachtung*“ (MA 35) ermöglicht „eine *Chemie* der moralischen, religiösen, ästhetischen Vorstellungen und Empfindungen, ebenso aller jener Regungen, welche wir im Gross- und Kleinverkehr der Cultur und Gesellschaft, ja in der Einsamkeit an uns erleben“ (MA 1, 24). So wird das Verhältnis zwischen dem „Menschlichen, Allzumenschlichen“ und den angeblich so viel wichtigeren „ersten Dingen“ zurechtgerückt. Im Gegensatz zu früher, als Fragen nach der göttlichen Abkunft des Menschen, dem jenseitigen Leben oder dem Seelenheil im Mittelpunkt standen (WS 16, 551), gilt jetzt, dass wir,

„je weiter wir dem Ursprunge nachgehen, um so weniger mit unseren Interessen betheiligt sind; ja, dass alle unsere Werthschätzungen und ‚*Interessirtheiten*‘, die wir in die Dinge gelegt haben, anfangen ihren Sinn zu verlieren, je mehr wir mit unserer Erkenntnis zurück und an die Dinge selbst heran gelangen. *Mit der Einsicht in den Ursprung nimmt die Bedeutungslosigkeit des Ursprungs zu:* während das *Nächste*, das Um-uns und In-uns allmählich Farben und Schönheiten und Räthsel und Reichthümer von Bedeutung aufzuzeigen beginnt, von denen sich die ältere Menschheit nichts träumen liess.“ (M 44, 51f)

Dabei zielt der freie Geist als Freund des Schattens nicht darauf ab, diesen zu beseitigen, indem er alle seine bislang ungekannten Empfindungen, Regungen und Bedürfnisse zugleich einer analytischen Untersuchung zugänglich machte. Was über die Notwendigkeit eines bleibenden Zwielfichts für das Erkennen allgemein gesagt wurde, gilt auch für den Blick auf die persönlichsten Dinge. Paradoxerweise bleibt dann „Vieles dunkel“ am Menschen, wenn der Schatten *nicht* zugegen ist (WS, 703), weil in diesem Fall das (Selbst)Erkennen unmöglich wird. Aus diesem Grunde gesteht der Wanderer seinem Schatten auch weiterhin alle Freiheit, „so wie sie dir geblieben ist – dir *und* mir!“, zu (WS, 704). Es sind jeweils neue „Ansichten“, die durch eine Veränderung des Blickwinkels bewirkt werden und die man dem Wanderer zuschreiben darf, obwohl oder gerade weil sie aus seinem Schatten kommen (WS, 539). Durch wiederholtes Loslösen von Meinungen und Ausprobieren neuer Standpunkte, wie es der freie Geist praktiziert, werden „*einzelne Seiten des Gestirns seiner Persönlichkeit*“ sichtbar, „welche bisher, bei einer andern Constellation von Meinungen, dunkel und unerkennbar geblieben waren“ (VM 58). Scheinbar Altbekanntes wird nur durch intellektuelle Beweglichkeit (wieder) zugänglich gemacht, denn: „Wer sich selber sehen will, so wie er ist, muss es verstehen, sich selber zu *überraschen*, mit der Fackel in der Hand“ (WS 316). Freies, ernsthaftes und redliches Denken sorgt so dafür, dass eintritt, was man als eine Art Motto von „Der Wanderer und sein Schatten“ bezeichnen könnte: „Wir müssen wieder *gute Nachbarn der nächsten Dinge* werden und nicht so verächtlich wie bisher über sie hinweg nach Wolken und Nachtunholden hinblicken“ (WS 16, 551).

§ 10. Gefährdungen und Schmerzen des freien Geistes

Das Schattenhafte, das den freien Geist umgibt, verweist aber auch auf etwas Bedrohliches und auf eine Gefährlichkeit ganz eigener Art. Die nächsten Dinge sind vielleicht nicht ohne Grund aus dem Bewusstsein des Menschen verschwunden, könnte es sich bei den unbekannten Dimensionen des Selbst doch auch um schreckliche Erinnerungen, uneingestandene Wünsche, bislang nicht ausgelebte Triebe usw. handeln, die auf Distanz gehalten werden *müssen*, damit sie sich nicht schädigend für den Einzelnen und für die Gesellschaft auswirken. Dieses furchtbare Potenzial auf dem Grund des Menschen schildert Nietzsche bereits in seinem unveröffentlichten Frühwerk mehr als einmal mit sehr drastischen Worten, ausgehend von der auf den Menschen bezogenen Frage:

„Lebt er nicht eigentlich *durch* ein fortwährendes Getäuschtwerden? Verschweigt ihm die Natur nicht das Allermeiste, ja gerade das Allernächste, z. B. über seinen eignen Leib, von dem er nur ein gauklerisches ‚Bewusstsein‘ hat? In dieses Bewußtsein ist er eingeschlossen, und die Natur warf den Schlüssel weg. O der verhängnißvollen Neubegier des Philosophen, der durch eine Spalte einmal aus dem Bewusstheits-Zimmer hinaus und hinab zu sehen verlangt: vielleicht ahnt er dann, wie auf dem Gierigen, dem Unersättlichen, dem Ekelhaften, dem Erbarmungslosen, dem Mörderischen der Mensch ruht, in der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend.“ (CV, 760; vgl. WL, 877)

Wenn diese zweifellos auch zu den „Seiten des Gestirns seiner Persönlichkeit“ gehörenden Aspekte des Menschen durch freies Denken ans Tageslicht treten, wie kann oder sollte er dann mit ihnen umgehen? Wie kann verhindert werden, dass freigeistige Zerstörungslust in nihilistische Vernichtungswut übergeht, dass der kompromisslose Denker „ein Frecher, ein Höhnender, ein Vernichter“ wird, wie es im „Zarathustra“ (Z I, 53) heißt? Die Neuentdeckung des selbsthaften Leibes, so befreiend sie auch ist, geht einher mit einer Entfesselung potenziell schädlicher Triebe, der mit einer neuen Art von Verantwortlichkeit begegnet werden muss. Jedoch scheint diese Forderung im Rahmen der Möglichkeiten des Intellektuellen, der sich bewusst niemals auf eine bestimmte Haltung festlegt, unerfüllbar.

Nietzsche ist sich über das Gefährdungspotenzial eines der Leidenschaft der Erkenntnis gewidmeten Lebens stets im Klaren.¹ Das Bemühen um Aufklärung ist nicht gleichbedeutend mit der Suche nach einem „*Heilmittel*“ – ganz im Gegenteil (M 424, 260), und nur die stärksten Naturen vertragen „das freiwillige Leben in Eis und Hochgebirge“, wie Nietzsche noch im „Ecce homo“ hervorhebt (EH, 258). Gerade die Tatsache, dass der redliche Denker immer wieder an die Grenze leiblicher, physischer wie geistiger, Belastbarkeit gehen muss, um mit sich selbst zu experimentieren, und ebenso die Tatsache, dass sein „Geheimniss, um die grösste Fruchtbarkeit und den grössten Genuss vom Dasein einzuernten, heisst: *gefährlich leben!*“ (FW 283, 526), führen zu einer enorm hohen Risikobereitschaft. Der Freigeist setzt sein Leben und seine Gesundheit aufs Spiel, wenn er sich immer wieder das verweigert, was zu ihrer Erhaltung unabdingbar wäre: das Ausruhen in der Geborgenheit einer sicheren Selbst- und Welterfahrung. So sind „Sich-verhehlen, Sich-vergessen, Sich-verleugnen“ einer Notiz Nietzsches zufolge etwaige Folgen der „Denkfreigeisterei“ (IX, 3[140]) – und als solche mithin das genaue Gegenteil von dem, was seine Anthropologie anstrebt! Auch spricht er in einem oben bereits zitierten Aphorismus nicht zufällig von dem experimentellen Denker, der seinen Erlebnissen um der Weisheit willen „in den *Rachen* laufen“ muss (WS 298,

¹ Vgl. Briefe, Abt. 2 / Bd. 5, S. 327 (an Seydlitz): „Niemand hat so wie ich vor dem Gefährlichen des Freien Geistes gewarnt und *zurückgeschreckt*.“

Hervorhebung H. O.), und er fügt hinzu: „Sehr gefährlich ist diess freilich; mancher ‚Weise‘ wurde dabei aufgeessen“ (ebd.). Wer sich auf die Unendlichkeit des Ozeans hinausbegibt, lässt sich auf das Furchtbarste überhaupt ein (FW 124), auf eine permanente Ungewissheit, an der man auch „scheitern“ kann, weil über dem Meer „bisher alle Sonnen der Menschheit *untergegangen* sind“ (M 575). Jedes „Schiff“ kann „Schiffbruch“ erleiden (IX, 9[2]) und jeder Freigeist, dem in der Kälte des Hochgebirges „die Liebe zu den Dingen, welche er erkennt“, abhanden gekommen ist, kann wie der „Don Juan der Erkenntniss“ in der „*Hölle*“ des „absolut *Wehethuende[n]*“ enden (M 327). Als abschreckendes Beispiel für ein Zuviel an Zweifel und Kritik, darf einer der Gäste Zarathustras im letzten Teil gelten, von dem es heißt, er sei „immer unterwegs, aber ohne Ziel, auch ohne Heim“ (Z IV, 339), er habe jeden „Glauben an Worte und Werthe und grosse Namen“ (ebd., 340) verlernt, und der klagt:

„Zu Viel klärte sich mir auf: nun geht mich Nichts mehr an. Nichts lebt mehr, das ich liebe, - wie sollte ich noch mich selber lieben?
„Leben, wie ich Lust habe, oder gar nicht leben’: so will ich’s, so will’s auch der Heiligste. Aber wehe! wie habe *ich* noch – Lust?
Habe *ich* – noch ein Ziel? Einen Hafen, nach dem *mein* Segel läuft?
Einen guten Wind? Ach, nur wer weiss, *wohin* er fährt, weiss auch, welcher Wind gut und sein Fahrwind ist.
Was blieb mir noch zurück? Ein Herz müde und frech; ein unstäter Wille; Flatter-Flügel; ein zerbrochnes Rückrat.
Diess Suchen nach *meinem* Heim: oh Zarathustra, weißt du wohl, diess Suchen war meine Heimsuchung, es frisst mich auf.
„Wo ist – *mein* Heim?’ Darnach frage und suche und suche ich, das fand ich nicht.
Oh ewiges Überall, oh ewiges Nirgendwo, oh ewiges – Umsonst!“ (ebd., 340f)

Diese Figur bezeichnet sich selber als einen „Wanderer“, sieht „dünn, schwärzlich, hohl und überlebt“ aus (ebd., 339) und behauptet, der „Schatten“ Zarathustras zu sein (ebd., 338). Zarathustra jedoch distanziert sich sofort und dauerhaft von diesem zudringlichen Gesprächspartner, denn offenbar handelt es sich dabei um den Extremfall eines umherirrenden Freigeists, der der stets lauenden Gefahr des Nihilismus nicht entgehen konnte und, nur noch ein „Schatten“ seiner selbst, weit entfernt von einem ausgeglichenen Selbstverständnis ist. Bei diesem wandernden Schatten und schattenhaften Wanderer sind die zwei Motive, anders als im Rahmendialog von „Der Wanderer *und* sein Schatten“, auf verhängnisvolle Weise miteinander verschmolzen.

Das bewusste Eingehen von Risiken, das Sich-Riskieren durch den ständigen Wandel der Ansichten gehören zum Leben eines Menschen als freiem Geist dazu: „Gerade darin glänzt die schönste Tugend des grossen Denkers: die Grossmüthigkeit, dass er als Erkennender sich selber und sein Leben unverzagt, oftmals beschämt, oftmals mit erhabenem Spotte und lächelnd – zum Opfer bringt“ (M 459). Der „*Prinz Vogelfrei*“, ein weiteres Bild für den Freigeist, dem Nietzsche ein längeres Gedicht widmet (IM, 335f), trägt nicht nur die positive Konnotation des durch vorurteilsloses Denken „frei wie ein Vogel“ Gewordenen, sondern enthält auch eine düstere Anspielung auf den „Vogelfreien“, der sich nirgendwo seines Lebens sicher sein kann. Noch in „Jenseits von Gut und Böse“ spricht Nietzsche davon, dass der Unabhängige, „der bis zur Ausgelassenheit verwegen ist“, sich „in ein Labyrinth“ begibt, denn „er vertausendfältigt die Gefahren, welche das Leben an sich schon mit sich bringt; von denen es nicht die kleinste ist, dass Keiner mit Augen sieht, wie und wo er sich verirrt, vereinsamt und stückweise von irgend einem Höhlen-Minotaurus des Gewissens zerrissen wird“ (JGB 29).

Dieses letzte Zitat verweist auf weitere Konfliktpotenziale des freigeistigen Lebens, vor allem auf die Einsamkeit und das Verlassensein von aller Welt. Der Weg des Wanderers im Gebirge

ist nicht nur „gefährlicher“, sondern auch „einsamer“ als früher (VM 237). Zwar zieht der Denker sich bewusst von den anderen in seine „Wüste“ zurück, worauf auch der oben erwähnte Vergleich mit einem Nomaden hindeutet (VM 211), um seinen hohen Ansprüchen an die intellektuelle Redlichkeit gerecht werden zu können und sich nicht von vorgefassten Meinungen ablenken zu lassen (M 491). Das „Verachtetwerden“ zählt Nietzsche zufolge sogar zu den besonders geeigneten Mitteln, „um frei zu werden“ (VIII, 17[34]). Aber das heißt nicht, dass der Freigeist seine „Wüste“ nicht bisweilen auch als Zeichen einer „krankhaften Vereinsamung“ (MA, 17), als einen freudlosen, menschenverlassenen und aufgrund sengender Hitze wie eisiger Kälte gleichermaßen lebensbedrohlichen Ort empfinden würde. Wer dauerhaft in der Wüste verbleibt, läuft Gefahr, sich zu verirren, zu erfrieren, zu verdursten und zu verhungern oder schlichtweg an der Einsamkeit zugrunde zu gehen. Die äußere könnte so bald zu einer verhängnisvollen inneren Leere werden: „*Die Wüste wächst: weh Dem, der Wüsten birgt!*“ heisst es im Lied des schattenhaften Wanderers nicht ohne Grund zweimal (Z IV, 380; 385). „Prinz Vogelfrei“ ist ein von der Gesellschaft Verstoßener, der sich selbst zudem durch teuflische, unbarmherzige Kritik am Etablierten stets von Neuem ausschließt: „Das leichte Befassen mit freien Meinungen giebt einen Reiz, wie eine Art Jucken; giebt man ihm mehr nach, so fängt man an, die Stellen zu reiben; bis zuletzt eine offene schmerzende Wunde entsteht, das heisst: bis die freie Meinung uns in unserer Lebensstellung, unsern menschlichen Beziehungen zu stören, zu quälen beginnt“ (MA 605). Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass das Leben des frei denkenden Menschen von Schmerzen begleitet wird, die seine Tapferkeit auf eine schwere Probe stellen. Die Grundbewegung seines Denkens bedeutet ständiges Misstrauen gegen die Menschen, denen er eigentlich vertrauen, gegen die Erkenntnisse, auf die er eigentlich bauen müsste; „deshalb reisst er, mit Schmerz, das Netz um sich immer wieder auseinander: wiewohl er in Folge dessen an zahlreichen kleinen und grossen Wunden leiden wird, - denn jene Fäden muss er *von sich*, von seinem Leibe, seiner Seele abreißen. Er muss dort lieben lernen, wo er bisher hasste, und umgekehrt“ (MA 427). Daher bestimmt Nietzsche später den „*Heroismus*“, wie er auch den kriegesischen Erkennenden auszeichnet, als „die Kraft, Schmerz zu leiden und zuzufügen“ (IX, 12[140]).

Zwar werden diese Leiden hundertfach aufgewogen durch die gewaltige „*Lust am Erkennen*“, die Nietzsche immer wieder hervorhebt (MA 252; vgl. VM 98, 417; M 450) und um derentwillen der freie Geist sich der Prüfungen überhaupt unterzieht. Seine „Arbeit“ bringt ihm nicht nur Last, Mühe und Qual, wie es die ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes suggeriert, sondern eine „*Lust an der Arbeit*“, weil sie für ihn „selber der Gewinn aller Gewinne ist“ (FW 42, 409). In seinen Fragestellungen findet der Freigeist, wie Nietzsche noch im 1887 hinzugefügten fünften Buch bzw. in der Vorrede von „*Fröhliche Wissenschaft*“ schreibt, nicht nur „sein Schicksal, seine Noth“, sondern „auch sein bestes Glück“ (FW 345), „ein neues Glück“ (FW, 351), das „über alle Noth des Problematischen, über alle Gefahr der Unsicherheit“ hinweghilft (ebd., 350f), eben weil das ernsthafte Streben nach Erkenntnis und die Methode der Redlichkeit sein Selbstverständnis konstituieren. Beim Experimentieren weist er somit die für alle glücklichen Menschen wesentlichen Merkmale auf, nämlich „*Fülle des Gefühls und Übermuth*“ darin, sodass man wie ein Fisch sein Element um sich fühlt und in ihm springt“ (M 439). Dennoch betont Nietzsche gerade in späteren Rückblicken auf die Zeit seiner ersten „*Loslösung*“, als er „*Partei*“ ergriff „*gegen mich und für Alles*, was gerade *mir* wehe that und hart fiel“ (MA II, 373), immer wieder und mit Nachdruck die große Einsamkeit und andere Entbehnungen eines freigeistigen Lebens (vgl. XI, 40[59]) und bezeichnet seinen damaligen Optimismus als Verstellung, als „*Schauspielern der Gesundheit*“ (XI, 40[65], 665), weil „hier ein Leidender und Entbehrender redet, wie als ob er *nicht* ein Leidender und Entbehrender sei“ (MA, 374).

§ 11. Zwischenfazit und Ausblick

Mag die retrospektive Selbstinterpretation auch einem für Nietzsche typischen Bemühen, sein bisheriges Werk im Sinne des späteren zu deuten, geschuldet sein¹, so macht sie doch eins deutlich: Es genügt nicht, dass der Mensch sich als freien Geist, als Zerstörer im Namen der Erkenntnis, als gewissenhaften Kritiker, methodenstrengen Versucher, als tapferen Intellektuellen und Aufklärer versteht. Er kann sein Selbst nicht *ausschließlich* als ein Experiment auffassen, kann sein Heil nicht *nur* in der Redlichkeit, Analytik, im Misstrauen und in der kriegesischen Auseinandersetzung suchen. Die Risiken, die er eingeht, müssen aufgefangen, die Gefahren, die er heraufbeschwört, müssen abgewendet, die Schmerzen seines von der Rastlosigkeit gezeichneten, dem Schattenhaften verpflichteten Daseins müssen gestillt werden. Es ist dies eine Frage des Überlebens. Bei aller Bedeutsamkeit des Freigeistigen muss es noch eine andere Selbsterfahrungsweise für den Einzelnen geben, sodass Nietzsche seine Suche nach einer umfassenden Konzeption des menschlichen Selbst an dieser Stelle keineswegs abbricht. Aus seinen Werken lässt sich noch ein anderes Bild vom Menschen ableiten, das zum bis hierher verfolgten anthropologischen Ansatz in deutlichem Kontrast steht.

¹ Von diesem Bemühen legt auch ein Brief an Overbeck aus dem Jahr 1885 Zeugnis ab, wo Nietzsche behauptet, seine neuesten Entscheidungen „stehen schon, so verhüllt und verdunkelt als möglich in meiner ‚Geburt der Tragödie‘ und Alles, was ich inzwischen hinzugelernt habe, ist hineingewachsen und ein Theil davon geworden“ (zit. n. XV, 151). Was die retrospektive, skeptische Bewertung der Freigeisterei angeht, so lässt sie sich folgendermaßen deuten: Nietzsche muss, weil er mittlerweile „seine eigne *Morgenröthe*“ erlebt hat (M, 11), klar geworden sein, dass die Zufriedenheit, wie sie ein freier Geist bei seiner intellektuellen Tätigkeit spürt, noch nicht mit jenem Gleichmut identisch ist, den er schon in seinen „mittleren“ Werken anstrebte (MA 287, 288; WS 332), jener „seelischen Gesundheit und Genesung“ (VM 356), die er als Weisheit pries (WS 300) und die er in dem häufig mit der Meer-Motivik verbundenen Metaphernbereich von Flug, Vogelfreiheit und Vogelweitblick mit ansprach (vgl. M 314; M 575; FW 124). Der Weg vom reinen Freigeist zur Ausgeglichenheit, um nicht zu sagen zum Übermenschlichen, war damals noch weit – das machen Nietzsches Rückblicke auf diese Zeit deutlich.

III. Der Mensch als Künstler

§ 12. Begegnung mit dem künstlerischen Selbst

Auf der Suche nach dem menschlichen Selbst begegnet Nietzsche, wohlgemerkt weniger im Anschluss an die Konzeption des Freigeists als vielmehr parallel dazu, eine Wesens- und Existenzart, die im Folgenden „der Mensch als Künstler“ genannt werden soll, ohne dass sich diese Bezeichnung direkt auf eine einzelne Aussage Nietzsches zurückführen ließe. Sie ergibt sich aus den Betrachtungen, die er in seinen Werken spätestens seit der „Morgenröthe“ bezüglich der künstlerischen Betätigungsweise anstellt und die in der „Fröhlichen Wissenschaft“ in ihrer ausgereiftesten Form zutage treten.¹ Vordergründig besehen klingt es wenig glaubhaft, dass Nietzsche schon zu Beginn dieser seiner „zweiten“ Phase dem Selbst des Menschen etwas Künstlerisches zuschreibt, ist seine Geringschätzung von Kunst und Kunschtschaffenden doch niemals ausgeprägter als in dieser Zeit. Er wirft den Künstlern vor, rückwärtsgewandt und geradezu reaktionär zu sein, da sie in einem unreifen, unaufgeklärten Stadium stehen geblieben seien und ihre einzige Funktion darin bestehe, mit ihrer Kunst „zu conserviren, auch wohl erloschene, verblichene Vorstellungen ein Wenig wieder aufzufärben“ (MA 147, 142). Die Kunst wirke „zurückbildend“ auf das Individuum und befördere den Aberglauben (MA 159). Unverhohlen brandmarkt Nietzsche den Künstler als „zurückbleibendes Wesen“ (ebd.) und identifiziert die Kunst mit „Todten-Erweckung“ und „Restaurations-Denkweise“ (VM 178). Immer wieder kritisiert er das Antiwissenschaftliche am Künstlertum, das sich „gegen nüchterne, schlichte Methoden und Resultate“ wehre aufgrund einer Vorliebe für „das Phantastische, Mythische“ (MA 146) und er beklagt die Unredlichkeit der Kunschtschaffenden, beispielsweise im Aphorismus „*Auf Gethsemane*“: „Das Schmerzlichste, was der Denker zu den Künstlern sagen kann, lautet so: ‚könnt ihr denn nicht eine Stunde *mit mir wachen*?‘“ (VM 29).

Wegen dieser Verunglimpfung der Kunst vom Standpunkt des freien Geistes aus kann man leicht übersehen, dass es andere, viel subtilere Anzeichen für eine Offenheit gegenüber dem Künstlerischen gibt, die deutlich machen, dass Nietzsche schon in dieser Zeit nicht nur eine einzige, die Leidenschaft der Erkenntnis in den Mittelpunkt stellende Antwort auf die Frage nach dem Menschenwesen gibt.² Man muss klar unterscheiden zwischen den Stellen, an

¹ Die Verhältnisse beim Begriff „Künstler“ sind noch viel komplizierter als beim Begriff „freier Geist“. Wen Nietzsche einen „Künstler“ nennt bzw. was er unter „Kunst“ versteht, wandelt sich nicht nur von Schaffensphase zu Schaffensphase, sondern ebenso von Werk zu Werk, Aphorismus zu Aphorismus, ja von Satz zu Satz. Eben deswegen führt ein Versuch, wie ihn etwa Pütz, Friedrich Nietzsche, S. 27f unternimmt, nämlich eine durchgehende Kunst-Konzeption Nietzsches zu konstruieren, zwangsläufig in die Irre. Tatsächlich beruht *jede* Aussage eines *jeden* Interpreten, Nietzsche denke über „Künstler“ und „Kunst“ so und so, auf einer *Lesart* dieser Begriffe. Die für die vorliegende Arbeit relevante Lesart soll im Folgenden herausgearbeitet werden und dann für alles Weitere gelten. Das sei deswegen betont, weil Nietzsche wie bei dem „Freigeist“ so auch beim „Künstler“ eine Bedeutungsverlagerung und -erweiterung vornimmt, sodass die für seine Anthropologie entscheidenden Unterschiede zwischen beiden verschwimmen und sich seine Konzeption vom „Übermenschen“, wie sie hier verstanden wird, verrät. Zudem soll so schon im Vorfeld Einwänden begegnet werden, die sich letztlich der Doppeldeutigkeit von Ausdrücken wie „Kunst“ und „Schaffen“ in Nietzsches Werk verdanken. Wenn man über Nietzsche spricht, lässt sich eine gewisse Ambiguität niemals vermeiden, weil man Worte benutzen muss, die bei ihm selber unzählige Bedeutungen haben können. Nur eine terminologische Klärung durch Festlegung auf eine Interpretationsart, wie sie hiermit vorgenommen wird, kann größeren Schaden verhindern.

² Insofern sind generalisierende Behauptungen wie die, dass im „Zeichen einer Rezeption positiver Naturwissenschaften und seiner Kritik an Schopenhauer“ die Kunst für Nietzsche ihre Funktion einbüße (Lutz-Bachmann, S. 16; vgl. Montinari, Friedrich Nietzsche, S. 57) unter Vorbehalt zu sehen (vgl. differenzierter auch Vattimo, S. 27ff). Wegen der klar erkennbaren und spannenden Entwicklung (nicht nur) des Kunstbegriffs in

denen er Kunst und Künstler im engeren, wörtlichen Sinne, also die Dichtung, Musik oder bildende Kunst anspricht und ihre Protagonisten in der Tat als unverbesserliche Anti-Freigeister schmäht, und eben jenen viel interessanteren Stellen, an denen er dem künstlerischen Wirken eine weitere Bedeutung gibt, welche aus diesem Wirken eine allgemeinmenschliche, eine anthropologische Konstante macht. Die Kunstkritik im eigentlichen Sinne ist für die Selbstsuche des Menschen nicht weiter relevant; die darüber hinausgehenden Äußerungen sind es umso mehr. Schon zur Zeit der Tragödienschrift spricht Nietzsche von einer „Kraft in uns“, einer „*Kunstkraft*“ in einem jeden Menschen (VII, 19[67]). In dem Fragment „Ueber Wahrheit und Lüge“ bezeichnet er den Menschen ganz allgemein als ein „*künstlerisch schaffendes Subjekt*“ (WL, 883), weil die Ausbildung von Sprache dem „Aufthürmen eines unendlich complicirten Begriffsdomes“ durch „ein gewaltiges Baugenie“ gleiche (ebd., 882). Es ist dieser anthropologische Ansatz, den Nietzsche auch in seiner sehr kunstkritischen Phase beibehält und der ihn noch in sehr späten Aufzeichnungen vom „*Künstler-Vermögen par excellence des Menschen*“ reden lässt sowie davon, dass man „mehr als alles Andere noch *Künstler* sein“ müsse (XIII, 11[415], 193; vgl. 17[3], 520).

Dass das Ethos des leidenschaftlichen Denkers für die Herausbildung eines gesunden Selbstverständnisses nicht ausreicht, wurde schon zum Ende des letzten Kapitels deutlich. „Wüste“ und „Vereisung“ sind die Kehrseiten, sind „das Bittere, Herbe, Wehethuende der Erkenntniss“ und wecken das Bedürfnis nach einer unbeschwerteren Lebensweise, wie Nietzsche in seiner 1887 hinzugefügten Vorrede zur „Fröhlichen Wissenschaft“ später ganz deutlich macht (FW, 346). Die Möglichkeit einer solchen Selbsterfahrungsweise und ihre Nähe zum künstlerischen Wirken eröffnen sich ihm in der Tat aber schon zu der Zeit, in der er das Selbsterleben vor allem als Freigeisterei konzipiert. Vielleicht ist er sich dessen selber gar nicht bewusst gewesen, aber seine Empfänglichkeit für die Kunst als anthropologische Grundkraft verrät sich in den vielen, sehr aufschlussreichen Metaphern und Vergleichen, die aus diesem Bereich stammen. Es ist die Rede davon, dass Menschen ihr Leben aufbauen wie eine Dichtung, genauer gesagt davon, dass, „wie schlechte Dichter im zweiten Theil des Verses zum Reime den Gedanken suchen“, manche „ängstlicher“ gewordenen Menschen „die Handlungen, Stellungen, Verhältnisse“ auswählen, „welche zu denen ihres früheren Lebens passen, so dass äußerlich Alles wohl zusammenklingt [...]“ (MA 610). Wenig später spricht Nietzsche von denjenigen, „welche aus Wenigem Viel zu machen verstehen“, die aus „ihren unbedeutenden alltäglichen Erlebnissen“ eine große, aufregende „Welt“ schaffen – eindeutig ein künstlerischer Vorgang (MA 627). In „Der Wanderer und sein Schatten“ fallen Redeweisen auf wie die folgende: „Ach, es ist viel Langeweile zu überwinden, viel Schweiss nöthig, bis man seine Farben, seinen Pinsel, seine Leinwand gefunden hat! – Und dann ist man noch lange nicht Meister seiner Lebenskunst [!], - aber wenigstens Herr in der eigenen Werkstatt“ (WS 266). Schon vorher spricht Nietzsche vom „*Bild des Lebens*“, das jeder individuell für sich anfertigt (VM 19). Und geradezu erstaunlich ist seine Bemerkung, eine flexibler Denker müsse auf alles, was ihn „in seinen Gedanken unterbricht (stört, wie man sagt)“, wohlwollend reagieren „wie auf ein neues Modell, das zur Thür hereintritt, um sich dem Künstler [!] anzubieten“ (WS 342).

Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass Nietzsche zumindest insgeheim bereits zu dieser Zeit neben der Selbstexistenz als Freidenker auch eine Selbstexistenz als Künstler anerkennt. Und wiederum sind es die Stellen, an denen er symbolische oder bildhafte Sprache verwendet,

Nietzsches „mittleren“ Werken, wie sie im Folgenden gezeigt werden wird, gehört Frenzels dreiste Bemerkung, die „Morgenröthe“ führe „Menschliches, Allzumenschliches“ fort, „ohne daß wirklich neue Einsichten hinzutreten (Frenzel, S. 95), und die Werke dieser Phase bis einschließlich „Fröhliche Wissenschaft“ seien „herrliche Fundgruben im einzelnen, insgesamt aber von einer gewissen thematischen Monotonie, die sie untereinander in großen Teilen austauschbar erscheinen läßt“ (ebd., S. 96), wohl zu dem Unzutreffendsten, was jemals über Nietzsches Denkbewegung gesagt wurde.

welche tiefen Einblick in seine Auffassung vom menschlichen Wesen geben. Der Malkunst- und Farbmotivik kommt dabei eine herausgehobene Stellung zu, vor allem in der „Morgenröthe“. Nietzsche überträgt einiges von dem, was über die Interessen des freien Geistes gesagt wurde, in spezifisch abgewandelter Weise auf den Menschen als Künstler, so etwa die Thematik der nächsten Dinge: „Für die grossen Landschaftsmaler sind die anspruchslosen Gegenden da, die merkwürdigen und seltenen Gegenden aber für die kleinen. Nämlich: die grossen Dinge der Natur und Menschheit müssen für alle die Kleinen, Mittelmäßigen und Ehrgeizigen unter ihren Verehrern Fürsprache einlegen, - aber *der Grosse* legt Fürsprache für die *schlichten* Dinge ein“ (M 434).¹ Kurz darauf heisst es, man solle versuchen, die einzelnen Menschen „als eine wilde Landschaft zu *geniessen*“, „damit die ihnen eigene Schönheit sich offenbare“ (M 468, 280). Der künstlerische Umgang mit dem und mit den Nächsten unterscheidet sich aber deutlich vom gnadenlos analysierenden Psychologienblick des Freigeists: „Wie anders wieder sieht ein Maler auf einen vor ihm sich bewegendem Menschen! Er sieht namentlich sofort Vieles *hinzu*, um das Gegenwärtige zu vervollständigen und zur ganzen Wirkung zu bringen; er probirt im Geiste mehrere Beleuchtungen des selben Gegenstandes, er dividirt das Ganze der Wirkung durch einen Gegensatz, den er hinzustellen“ (M 533). Ein Künstler ergänzt also eher, als dass er auseinandernehme. Das Stichwort „Beleuchtung“ lässt an die traditionelle Symbolik von Licht und Erkenntnis denken, allerdings ist die „*Erkenntniss*“ des Künstlers wesentlich auf „*Schönheit*“ ausgelegt, denn sie „mehrt die Schönheit der Welt und macht Alles, was da ist, sonniger [...]“ (M 550, 320). Nietzsche assoziiert das künstlerische Tun also mit reiner, ungetrübter Helligkeit, im deutlichen Gegensatz zur Freigeisterei, die mit dem Schattenhaften verbündet war. Er betont mehrfach die Farbmanipulation, die der Einzelne vornehmen kann, denn dieser „malt seine Welt und jedes Ding mit weniger Farben, als es giebt, und ist gegen einzelne Farben blind. Dies ist nicht nur ein Mangel. Er sieht vermöge dieser Annäherung und Vereinfachung Harmonien der Farben in die Dinge hinein, welche einen grossen Reiz haben und eine Bereicherung der Natur ausmachen können“ (M 426, 262). Später heisst es:

„Wie die Maler, welche den tiefen, leuchtenden Ton des wirklichen Himmels auf keine Weise erreichen können, genöthigt sind, alle Farben, die sie zu ihrer Landschaft brauchen, um ein paar Töne niedriger zu nehmen, als die Natur sie zeigt: wie sie durch diesen Kunstgriff wieder eine Ähnlichkeit im Glanze und eine Harmonie der Töne erreichen, welche der in der Natur entspricht: so müssen sich auch Dichter und Philosophen zu helfen wissen, denen der leuchtende Glanz des Glückes unerreichbar ist; indem sie alle Dinge um einige Grade dunkler färben, als sie sind, wirkt ihr Licht, auf welches sie sich verstehen, beinahe sonnenhaft und dem Lichte des vollen Glücks ähnlich.“ (M 561)

Noch in der „Fröhlichen Wissenschaft“ liest man über die Welt, in der der neue, nach sich selbst fragende Mensch, der Mensch nach dem Gottestod, lebt, dass die „Beleuchtung und die Farben aller Dinge“ sich verändert hätten im Vergleich zu früher, als das Leuchten der Dinge auf den Glanz Gottes zurückgeführt wurde (FW 152). Der Grund für die Veränderung ist: „Wir haben die Dinge neu gefärbt, wir malen immerfort an ihnen, - aber was vermögen wir einstweilen gegen die *Farbenpracht* jener alten Meisterin! – ich meine die alte Menschheit“ (FW 152). Alles dies sind eindeutige Hinweise darauf, dass Nietzsche sich einer weiteren Betrachtungsweise des Menschen geöffnet hat, die dessen künstlerisch-gestalterische Fähigkeiten in den Mittelpunkt stellt.

¹ In der „Fröhlichen Wissenschaft“ findet sich dieser Gedanke später übertragen auf den Musiker, der sich nur dann als würdig erweist, wenn er ein „Meister des ganz Kleinen“ ist und „seine eigentlichen Meisterstücke“ insgesamt „sehr kurz sind, oft nur Einen Tact lang“ (FW 87, 445).

§ 13. Eigenschaften des Künstlers

a) Technik und Disziplin

Was ist es nun, das Künstlerschaft zu einer so besonders gut geeigneten Ergänzung des freigeistig-erkennenden Selbst macht? Eine Antwort darauf geben Nietzsches Betrachtungen zur Kunstthematik seit „Menschliches, Allzumenschliches“, die an Reflexionstiefe alles übertreffen, was er in früheren, sehr viel kunstaffineren Werken dazu zu sagen hatte. Zwar ging er schon in seiner Tragödienschrift davon aus, dass „die Leidenschaft“ nie „ausreicht, um Gesänge und Dichtungen zu erzeugen“, dass niemals „der Affect im Stande gewesen“ ist, „etwas Künstlerisches zu schaffen“ (GT, 123f). Was Kunst aber ist, wenn ein Kunstwerk schon nicht aus einer Eingebung heraus und in einem Augenblick entsteht, macht Nietzsche erst später wiederholt deutlich: „Die Künstler haben ein Interesse daran, dass man an die plötzlichen Eingebungen, die sogenannten Inspirationen glaubt; als ob die Idee des Kunstwerks, der Dichtung, der Grundgedanke einer Philosophie, wie ein Gnadenschein vom Himmel herableuchte. In Wahrheit producirt die Phantasie des guten Künstlers oder Denkers fortwährend, Gutes, Mittelmäßiges und Schlechtes, aber seine *Urtheilskraft*, höchst geschärft und geübt, verwirft, wählt aus, knüpft zusammen [...]“ (MA 155, 146). Und nachdem er die Arbeitsweise Beethovens als Beispiel angeführt hat, schließt Nietzsche mit der Feststellung, „die künstlerische Improvisation“ stehe „tief im Verhältniss zum ernst und mühevoll erlesenen Kunstgedanken. Alle Grossen waren grosse Arbeiter, unermüdlich nicht nur im Erfinden, sondern auch im Verwerfen, Sichten, Umgestalten, Ordnen“ (ebd., 156f; vgl. MA 145; MA 156). Ausdrücklich ist andernorts auch vom „Handwerker-Ernst“ die Rede, einer Gründlichkeit in Vorgehensweise und Technik, welche die unverzichtbare Grundlage jedes genialen Entwurfs bildet, und Nietzsche gibt als Beispiel eine Art Anleitung und „Recept“ dafür, „wie Einer ein guter Novellist werden kann“ (MA 163, 153), das im Übrigen seinen eigenen Schreibgewohnheiten auffallend ähnelt. Noch im „Fall Wagner“, einer seiner letzten Schriften, wirft Nietzsche der „Anhängerschaft an Wagner“ vor, „jede strenge, vornehme, gewissenhafte Schulung im Dienst der Kunst“ durch „den Glauben an das Genie“ ersetzt zu haben (WA, 42).

Offenbar ist für Nietzsche die Kunst vergleichbar mit einem Handwerk oder Ausbildungsberuf und ihre Ausübung auf eine gewisse Diszipliniertheit angewiesen.¹ Daher hat sie, wie er am Beispiel der „französischen Dramatiker“ ausführt, auch nichts mit „Naturalisiren“ oder „Naturalismus“ zu tun, sondern es ist allein „in der *Bändigung* der darstellenden Kraft, in der organisierenden Bewältigung aller Kunstmittel die eigentlich künstlerische That zu sehen“ (MA 221). Es geht dem Künstler gerade nicht um getreue Abbildung der Natur; vielmehr „liebt“ der Mensch die Kunst wegen ihrer „*Abweichung von der Natur*“ und „als den Ausdruck einer hohen, heldenhaften Unnatürlichkeit und Convention“, für die gilt: „Hier *soll* eben der Natur widersprochen werden!“ (FW 80, 435f). Das künstlerische Wirken folgt Konventionen, Regeln und Gesetzmäßigkeiten, die der Schaffende zur Bewältigung seines Materials einzuhalten hat. An diesem Kunstverständnis hält Nietzsche auch später noch fest, wie eine Bemerkung aus „Jenseits von Gut und Böse“ beweist: „Jeder Künstler weiss, wie fern vom Gefühl des Sich-gehen-lassens sein ‚natürlichster‘ Zustand ist, das freie Ordnen, Setzen, Verfügen, Gestalten in den Augenblicken der ‚Inspiration‘, - und wie streng und fein er gerade da tausendfältigen Gesetzen gehorcht, die aller Formulirung durch Begriffe gerade auf Grund ihrer Härte und Bestimmtheit spotten (auch der festeste Begriff hat, dagegen gehalten, etwas Schwimmendes, Vielfaches, Vieldeutiges -)“ (JGB 188, 108; vgl. JGB 213, 148). Zeitlebens schätzt Nietzsche den

¹ Vgl. Briefe, Abt. 3 / Bd. 1, S. 342 (an Deussen): „In der Nähe gesehen soll auch der beste Künstler sich nicht vom Handwerker unterscheiden. Ich hasse das Lumpengesindel, das kein Handwerk haben will und den Geist nur als eine Feinschmeckerei gelten läßt.“

„Anblick aller stilisirten Natur, aller besiegt und dienenden Natur“ höher als jeden künstlerischen Naturalismus (FW 290, 530).¹

Somit stehen nicht Freiheit und Unabhängigkeit, sondern Zwang und Unterordnung im Vordergrund für das Selbstverständnis des Künstlers. Das ist einer der wichtigsten Gründe dafür, warum Nietzsche sein Bild vom Menschen als Freigeist in dieser Richtung ergänzt. Denn als großes Problem des auf das Schattenhafte und damit auch auf den Leib ausgerichteten analytischen Denkers hatte sich die Entfesselung potenziell verheerender Triebe erwiesen. Die Disziplin und die Disziplinierungstechniken, die dem Künstler zur Verfügung stehen, ermöglichen ihm eine adäquate Antwort auf diese Herausforderung, nämlich die Bändigung und Einordnung aller neu entdeckten, „natürlichen“ Persönlichkeitselemente. Als Schaffender ist der Mensch nicht etwa unkontrollierbares, heißblütiges Genie, wie klischeehafte Vorstellungen suggerieren könnten, sondern ein gut geschulter, besonnener Ruhepol, der die Gefahren, welche freigeistige Erkenntnisleidenschaft mit sich bringt, auffangen kann. Diese Eigenschaft des recht verstandenen Künstlertums lässt Nietzsche in einer Aufzeichnung gar von einer „Redlichkeit in der Kunst“ sprechen, vielleicht in bewusster Analogie zur intellektuellen Redlichkeit, hier aber gemeint als „Redlichkeit der Künstler gegen ihre Kräfte: sie wollen sich selber nicht belügen, noch berauschen – keinen Effekt auf sich machen, sondern das Erlebniß (den wirklichen Effekt) *nachahmen*“ (IX, 6[244]). In diesem Sinne sind auch die Hoffnungen Nietzsches auf die Dichter der Zukunft zu verstehen, deren Werke „gegen die Luft und Gluth der *Leidenschaften* abgeschlossen und verwahrt“ erscheinen werden (VM 99, 419). Die Rolle, die das Ein- und Unterordnen, das Regelbeherrschen und –befolgen, das Stilisieren, Domestizieren und Disziplinieren in der Kunst spielen, macht sie für Nietzsche zu einem so wichtigen Anhaltspunkt bei der weiteren Aufschlüsselung des menschlichen Selbst.

b) Stilisierung des Leiblichen

Zuletzt ist deutlich geworden, dass der Leib und das Leibliche, dass dieses für das menschliche Selbst konstitutive, aber oftmals bedrohliche „Nächste“ als Verbindung zwischen dem freigeistigen und dem künstlerischen Wesenszug, als Schnitt- und Übergangsstelle zwischen diesen beiden Erfahrungsweisen, angesehen werden kann. Als tapfer Erkennender entdeckt der Mensch den Leib (wieder), als Künstler muss er sich der Herausforderung der Triebintegration stellen und seine Fähigkeit zur regelgerechten, handwerklich sauberen Verarbeitung und Beherrschung seines ‚Materials‘, d. h. aller Bestrebungen, Wünsche, Leidenschaften und Affekte beweisen. In diesem Sinne lässt sich noch eine Bemerkung aus „Jenseits von Gut und Böse“ verstehen, wonach im Menschen „*Geschöpf* und *Schöpfer* vereint“ seien, nämlich „Stoff, Bruchstück, Überfluss, Koth, Unsinn, Chaos“ – wie es der unbarmherzige Denker aufdeckt – und „Schöpfer, Bildner, Hammer-Härte“ – also künstlerisch-integrative Fähigkeiten (JGB 225, 161).

Dabei geht es Nietzsche natürlich zu keiner Zeit darum, wie die von ihm stets bekämpften „*Verleumder der Natur*“ jeden „natürliche[n] Hang sofort zur Krankheit“ zu erklären, „zu etwas Entstellendem oder gar Schmähhchem“, oder zu behaupten, „die Hänge und Triebe des Menschen seien böse“ (FW 294, 534). Integration der Triebhaftigkeit meint vielmehr deren

¹ Letztlich ist es natürlich der *techné*-Begriff des antiken Griechenlands, welcher hinter diesem das Handwerkliche und Regelgeleitete betonenden Kunstverständnis des Altphilologen Nietzsche steckt (vgl. Heidegger, Kunst, S. 95f). Explizit beruft er sich auf die Griechen etwa, wenn er deren „Erziehungs-Schule“ für „Künstler, Dichter und Schriftsteller“ beschreibt, um die Rolle des vorgegebenen wie des neu erdachten Zwanges bei der Entstehung des Kunstwerks zu erläutern (WS 140). Auch den griechischen Musikern und Lyrikern galt Nietzsche zufolge der „Rhythmus“ als ein „Zwang“, mit dem sie selbst „die Seele der Götter“ in ihre Gewalt zu bringen versuchten.

Kanalisation und Nutzbarmachung.¹ Für jeden unserer Triebe muss gelten: „Er soll uns nicht *beherrschen*, aber wir wollen ihn als nothwendig begreifen und seine Kraft zu unserem Nutzen beherrschen. Dazu ist nöthig, daß wir ihn *nicht* in seiner *ganzen vollen* Kraft erhalten, wie einen Bach, der Mühlen treiben soll“ (IX, 6[398], 300). Ziel ist ein so souveräner Umgang mit dem Sinnlich-Leiblichen, wie ihn später Zarathustra anrät, wenn er über zwanglose Keuschheit „von Grund aus“ spricht (Z I, 70). Aber schon im zweiten Teil von „Menschliches, Allzumenschliches“ macht Nietzsche deutlich, dass der Mensch seine künstlerische Kraft dazu nutzen muss, alle seine natürlichen Bestrebungen an- und aufzunehmen, eine „*Art Cultus der Leidenschaften*“ zu betreiben. Das bedeutet, dass man nicht etwa durch „eine Vernachlässigung *im Kleinen*, durch Mangel an Selbstbeobachtung“ allererst „die Leidenschaften zu solchen Unthieren anwachsen“ lässt, sondern dass man ihnen sofort „ihren furchtbaren Charakter zu *nehmen* versucht“, damit es gelingt, „die Leidenschaften der Menschheit allesammt in Freundschaften umzuwandeln“ (WS 37). Dieses Vorhaben erfordert genau die Disziplin und Beherrschung, die der besonnene Künstler mit sich bringt, um seine tägliche „Gymnastik“, die Einschränkung der Bestrebungen und Bedürfnisse schon „im Kleinen“, auszuüben (WS 305). Die Sorgfalt, die ein Künstler im wörtlichen Sinne auf sein Kunstwerk verwendet, richtet sich im allgemeinmenschlichen Sinne auf den Einzelnen selber und befördert die Herausbildung einer gefestigten Persönlichkeitsstruktur, auf die er sich bei jeder weiteren Tätigkeit verlassen kann: „Der Mensch, der seine Leidenschaften überwunden hat, ist in den Besitz des fruchtbarsten Erdreiches getreten: wie der Colonist, der über die Wälder und Sümpfe Herr geworden ist. Auf dem Boden der bezwungenen Leidenschaften den Samen der guten geistigen Werke *säen*, ist dann die dringende nächste Aufgabe“ (WS 53).

Der soeben zitierte Aphorismus ist deswegen besonders interessant, weil Nietzsche hier ganz offensichtlich – ob gewollt oder unbewusst – an die Metaphorik von der Pflugschar anknüpft. Man sieht erneut, wie passend die Antwort ist, die der Mensch als Künstler auf das Konzept der freigeistigen Selbsterfahrung bzw. auf ihre spezifischen Anforderungen geben kann: Die Aspekte, die nach scharfer, methodischer Analyse mit der „Pflugschar“ zutage getreten sind, gleichen dem aufgewühlten Erdreich, welches nun Frucht tragen kann, insofern der künstlerisch Tätige die Fähigkeit zum Säen, Aufziehen und Ernten hat. Denselben Gedanken drückt Nietzsche in dieser Zeit auch in einem anderen Bild aus, das man die „Gartenmetapher“ nennen könnte. Er notiert sich, dass er sich „ganz so behandeln“ könne „wie ein Gärtner seine Pflanzen“ (IX, 7[30]), und wenig später heißt es: „Wir haben es in der Hand, unser Temperament wie einen Garten auszubilden. Erlebnisse hineinpflanzen, andere wegstreichen: eine schöne stille Allee der Freundschaft gründen, verschwiegener Ausblicke auf den Ruhm sich bewußt sein, - Zugänge zu allen diesen guten Winkeln seines Gartens bereit halten, daß er uns nicht fehle, wenn wir ihn *nöthig* haben!“ (IX, 7[211]). Diese Überlegungen fließen ein in einen Aphorismus der „Morgenröthe“, wo die Gartenmetapher prachtvoll ausgeschmückt wird:

„Man kann wie ein Gärtner mit seinen Trieben schalten und, was Wenige wissen, die Keime des Zornes, des Mitleidens, des Nachgrübelns, der Eitelkeit so fruchtbar und nutzbringend ziehen wie ein schönes Obst an Spalieren; man kann es thun mit dem guten und schlechten Geschmack eines Gärtners und gleichsam in französischer oder englischer oder holländischer oder chinesischer Manier, man kann auch die Natur walten lassen und nur hier und da für ein Wenig Schmuck

¹ Dabei dient Nietzsche wohl wiederum „die griechische Natur“ als Vorbild, deren Befähigung, „*alle furchtbaren Eigenschaften zu benutzen*“, er schon im Nachlass von 1871/1872 (VII, 16[18]) rühmt. Später schreibt er über die Griechen: „Die Weisheit ihrer Institutionen liegt in dem Mangel einer Scheidung zwischen gut und böse, schwarz und weiss. Die Natur, wie sie sich zeigt, wird nicht weggeleugnet, sondern nur *eingeeordnet*, auf bestimmte Culte und Tage beschränkt“ (VIII, 5[146], 79).

und Reinigung sorgen, man kann endlich auch ohne alles Wissen und Nachdenken die Pflanzen in ihren natürlichen Begünstigungen und Hindernissen aufwachsen und unter sich ihren Kampf auskämpfen lassen, - ja, man kann an einer solchen Wildniss seine Freude haben und gerade diese Freude haben wollen, wenn man auch seine Noth damit hat.“ (M 560)

Mit diesem allen, was „*uns frei steht*“ (ebd.), beschreibt Nietzsche die künstlerischen Fähigkeiten des Menschen, seine Affekte zu bewältigen und zu gestalten. Wenn er „verborgene Gärten und Pflanzungen“ anlegt (FW 9), sorgt er für eine Minimierung des Risikos, das er als stets bis an die äußersten Grenzen gehender Freigeist heraufbeschwört. Denn obwohl Nietzsche in dem ausführlich zitierten Aphorismus die Möglichkeit des Wildwuchses erwähnt, zieht er, wie bereits gezeigt wurde, „kunstvoll gebändigte und umgedeutete Natur“ (IX, 6[204]) eindeutig vor. Recht verstandene Kunst ist für ihn Stilisierung und daher wird die Herausbildung eines persönlichen Stils für das künstlerische Selbst des Menschen zu einem wichtigen Thema. Nietzsche benutzt nun erstmals den Begriff „grosse[r] Stil“ und meint dazu, ein solcher entstehe, „wenn das Schöne den Sieg über das Ungeheure davonträgt“ (WS 96). Die „Schönheit“ ist eben jene Ruhe und Selbstbeherrschung, die der Künstler zeigt, wenn er das schattenhafte, bedrohliche „Ungeheure“ bewältigt und durch gezielte Eingriffe das Material aller „nächsten Dinge“ zu einem einheitlichen, erlesenen Stil und Persönlichkeitsgepräge gefügt hat. Besonders anschaulich beschreibt Nietzsche diesen Vorgang in der „Fröhlichen Wissenschaft“: „Seinem Charakter ‚Stil geben‘ – eine grosse und seltene Kunst! Sie übt Der, welcher Alles übersieht, was seine Natur an Kräften und Schwächen bietet, und es dann einem künstlerischen Plane einfügt, bis ein Jedes als Kunst und Vernunft erscheint und auch die Schwäche noch das Auge entzückt“ (FW 290, 530). Er wendet sich damit vermutlich gegen gewisse Tendenzen seiner Zeit, an er schon in der ersten „Unzeitgemäßen“ das „Neben- und Uebereinander aller möglichen Stile“ kritisiert (DS, 163). In der Schrift über „Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben“ definiert er „Cultur“ als „Einheit des künstlerischen Stils in allen Lebensäusserungen eines Volkes“ (HL, 274) und verlangt auch vom Einzelnen, eine eigene Kultur auszubilden durch Organisation des „Chaos in sich“, auf dass „Einhelligkeit zwischen Leben, Denken, Scheinen und Wollen“ herrsche (HL, 333f). Schon damals ist es eine Besonderheit „des Musensohnes, des Künstlers, des ächten Kulturmenschen“, dass ihm dies – im Gegensatz zu dem in David Strauss personifizierten „Bildungsphilister“ – in besonderem Maße gelingt (DS, 165), und auch nach der Revision seines Kunstverständnisses gilt Nietzsche die stilbildende Integrations- und Verarbeitungsfähigkeit als ein wesentlicher Aspekt des künstlerischen Selbst.

c) Integrität

Im vorangegangenen Abschnitt fiel bereits einmal das Stichwort „Werk“, natürlich im Sinne von „Kunstwerk“. Damit ist die Selbsterfahrungsweise des Menschen als Künstler auf den Punkt gebracht, denn als ein solcher gestaltet und stilisiert der Einzelne sein leibliches Selbst zum Kunstwerk. Dann erscheint dieses Selbst nicht mehr als wissenschaftliches Experiment, als Versuchsanordnung oder Kampfplatz von Erkenntnissen, Argumenten und Anschauungsweisen, sondern als „ästhetisches Phänomen“ (FW 107, 464). Nur „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“ (ebd.). Obschon Nietzsche hier bewusst auf eine bekannte Stelle seiner frühen Tragödienschrift anspielt (GT, 47), sollte man den Unterschied zwischen dem, was dort vertreten wird, und seiner Auffassung in dieser sogen. „zweiten“ Periode nicht übersehen. Damals galt ihm „das Subject“ als Künstler nur insofern, als es zum erlösenden „Medium“ für „das eine wahrhaft seiende Subject“ dient und „im Actus der künstlerischen Zeugung mit jenem Urkünstler der Welt verschmilzt“ (ebd., 47f). In der „Fröhlichen Wissenschaft“ hingegen ist jede Transzendenz, jede metaphysische Ebene

verschwunden: Das Kunstschaffen ist eine genuin anthropologische Eigenart, die der Einzelne allein seinem Selbst verdankt.¹ An dem, was man im wahrsten Sinne des Wortes als „Lebenskunst“ bezeichnen könnte, zeigt sich, wie sehr Nietzsche sein Kunstverständnis mittlerweile erweitert hat, gibt er uns doch den Ratschlag, wir sollten alle gestalterischen Fähigkeiten von „den Künstlern ablernen und im Uebrigen weiser sein, als sie. Denn bei ihnen hört gewöhnlich diese ihre feine Kraft auf, wo die Kunst aufhört und das Leben beginnt; *wir* aber wollen die Dichter unseres Lebens sein, und im Kleinsten und Alltäglichsten zuerst“ (FW 299).

Mit dieser Idee einer selbstbezogenen, nach innen gekehrten Kunsttätigkeit bekräftigt Nietzsche im Grunde seine bereits vor „Menschliches, Allzumenschliches“ deutliche Ablehnung einer Kunst, die nur auf Wirkung abzielt. Schon damals nannte er die „Gefahr der Affectmalerei“, das „Berauschte, das Sinnliche Ekstatische“, „das Plötzliche, das Bewegtsein um jeden Preis“ unmissverständlich „schreckliche Tendenzen“ (VII, 32[16]) und wandte sich gegen jene, die die „Aufgabe“ der Kunst „in dieser künstlich erzeugten Aufregung“ verorten (WB, 460). Auch später verteidigt er noch die Meister der selbstgenügsamen, „monologischen Kunst“ vor denen der effekthascherischen, auf Außenwirkung angelegten „Kunst vor Zeugen“ (FW 367) und geißelt den „grossen Jahrmarkts-Bumbum“ der modernen Kunst, den „Theater-Schrei der Leidenschaft“ und den „Sinnen-Wirrwarr, den der gebildete Pöbel liebt“ (FW, 352; vgl. NW, 438).² Mit dieser Art eitlen, auf die Anderen ausgerichteten Künstlertums hat der Mensch, der nach seinem eigenen Wesen sucht und sich daher in einem ausschließlich selbstbezüglichen Sinne als Künstler versteht, nichts gemein. Ihm sind gerade nicht Außenwirkung und Aufregung wichtig, sondern allein Selbstbesinnung, Selbstfindung und Selbstverortung. Das sorgt für persönliche Integrität und Unverletzlichkeit und gibt einen Rückhalt und eine Sicherheit, die dem gezielt alle möglichen Unwägbarkeiten aufsuchenden Freigeist nicht vergönnt sind. Indem wir „*uns selber machen*, aus allen Elementen eine Form *gestalten*“, erledigen wir die „Aufgabe“ eines „Bildhauers“ oder allgemein eines „produktiven Menschen“ (IX, 7[213]) und kompensieren die Destruktivkräfte bloßen Erkenntnisstrebens. Die negativen Auswirkungen einer auf Zerstörung ausgerichteten intellektuellen Redlichkeit können aufgefangen werden durch die Fruchtbarkeit, Kreativität und Produktivität des Kunstschaffens.

d) Aufbau und Gestaltung der Welt

Kreativ und produktiv kann der Mensch aber auch noch in einer anderen Hinsicht als der bislang erläuterten werden. Neben der Stilisierung des eigenen Leibs zum Kunstwerk spielt die Gestaltung der Welt eine wichtige Rolle. Hier zeigt sich wiederum, dass der Künstler anders vorgeht als der nach Erkenntnis Strebende: Während dieser bei allem beherzten, erlebnisreichen Zugehen auf die Welt und ihre Möglichkeiten doch kritisch und auf eine spätere erneute Loslösung und Entfremdung konzentriert bleibt, was sich nicht zuletzt an seiner Einsamkeit im zwischenmenschlichen Bereich bemerkbar macht, nimmt jener das Gebotene dankbar und dauerhaft an. Seine Reaktion auf Eindrücke und Erfahrungen ist nicht die wissenschaftliche Analyse, sondern die kunstvolle Synthese. Und während sich die

¹ Er revidiert damit eine Auffassung, wie sie besonders deutlich in einem Brief an Gersdorff von 1871 zum Ausdruck kommt, wo vom „metaphysischen Werth der Kunst, die der armen Menschen wegen nicht da sein kann, sondern höhere Missionen zu erfüllen hat“, die Rede ist (Briefe, Abt. 2 / Bd. 1, S. 204).

² Bekanntlich ist es einer der heftigsten Vorwürfe, die Nietzsche gegenüber dem einst so verehrten Wagner erhebt, dass dieser „die Wirkung“ und „Nichts als die Wirkung“ im Auge gehabt habe (WA, 31). Wagner sei „ein grosser Verderb für die Musik“, denn er „hat in ihr das Mittel errathen, müde Nerven zu reizen [...]“ (ebd., 23). Als Vorbilder der stilsicheren und nicht berechnenden Kunst gelten Nietzsche erneut die Griechen, etwa „die griechischen Künstler der Rede“, welche nicht das Erstaunen erregende „Seltene und Fremdartige“ bemühten, sondern „mit dem Alltäglichen und scheinbar längst Verbrauchten in Worten und Wendungen“ ihre Anliegen meisterlich vorbrachten (WS 127).

Vorurteilslosigkeit des freien Geistes daran zeigt, dass er alle Dinge unmittelbar und unverfälscht erleben möchte, sorgt der Künstler mit all seiner gestalterischen Kompetenz für gewisse Manipulationen am Material, die es umschaffen, stilisieren und neu zur Geltung bringen. Die Vorgehensweise, die Nietzsche als typisch für die Kunstproduktion ansieht, wird von ihm mehrfach beschrieben, ansatzweise bereits zur Zeit der Tragödienschrift in einer Notiz. Von der allgemeinmenschlichen „*Kunstkraft*“ schreibt er, sie sei zum einen „eine Kraft in uns, die die *großen* Züge des Spiegelbildes intensiver wahrnehmen läßt“, und zum anderen „eine Kraft, die den gleichen Rhythmus auch über die wirkliche Ungenauigkeit hinweg betont“ (VII, 19[67]). Zu der Zeit als er mehr und mehr Einsicht gewinnt in die anthropologische Bedeutung des Kunstschaffens, fasst er dann diesen Kerngedanken unter dem Stichwort „gewählte Wirklichkeit“ (VM 174), was für die Auswahl und gezielte Herausarbeitung bestimmter Züge des Ausgangsstoffes stehen soll und was wiederum etwas später in der „Fröhlichen Wissenschaft“ ausführlich erläutert wird:

„Sich von den Dingen entfernen, bis man Vieles von ihnen nicht mehr sieht und Vieles hinzusehen muss, *um sie noch zu sehen* – oder die Dinge um die Ecke und wie in einem Ausschnitte sehen – oder sie so stellen, dass sie sich theilweise verstellen und nun perspectivische Durchblicke gestatten – oder sie durch gefärbtes Glas oder im Lichte der Abendröthe anschauen – oder ihnen eine Oberfläche und Haut geben, welche keine volle Transparenz hat: das Alles sollen wir den Künstlern ablernen [...].“ (FW 299)

Durch Weglassen, Ausblenden, Überdecken, Veränderung der „Beleuchtung“, durch Verschleiern und Übertünchen wird das Dargebotene neu präsentiert und dadurch erst eigentlich zum Kunstwerk. An diesem Verständnis der künstlerischen Vorgehensweise hält Nietzsche zeitlebens fest. So heißt es noch im letzten Jahr vor der geistigen Umnachtung, nach dem Motto „Vieles niemals sehn, Vieles falsch sehen, Vieles hinzusehen“ gestalte der Mensch als Künstler sich die Welt (XIII, 11[415], 193). Er schaffe „die Realität *noch einmal*, nur in einer Auswahl, Verstärkung, Korrektur ...“ (GD, 79; vgl. XIII, 14[168], 355).

Allerdings darf man sich das nicht so vorstellen, als ob der Kreative mit einer feststehenden, eindeutigen Realität konfrontiert würde und diese dann nur veränderte. Nietzsche geht in seiner Auffassung von Kunst noch viel weiter: Der Mensch als Künstler erzeugt seine Welt allererst – ein Gedanke, den Nietzsche bereits zu Beginn von „Menschliches, Allzumenschliches“ durch die Verwendung von Kunstmetaphern andeutet:

„Dadurch, dass wir seit Jahrtausenden mit moralischen, ästhetischen, religiösen Ansprüchen, mit blinder Neigung, Leidenschaft oder Furcht in die Welt geblickt und uns in den Unarten des unlogischen Denkens recht ausgeschwelgt haben, ist diese Welt allmählich so wundersam bunt, schrecklich, bedeutungstief, seelenvoll *geworden*, sie hat Farbe bekommen – aber wir sind die Coloristen gewesen: der menschliche Intellect hat die Erscheinung erscheinen lassen und seine irrthümlichen Grundauffassungen in die Dinge hineingetragen.“ (MA 16, 36f)

Das Erschaffen der Welt durch den Menschen ist eines der Themen, die von jeher das meiste Interesse der Nietzsche-Kommentatoren auf sich gezogen hat, weil es Nietzsche in der Tat zu allen Zeiten ein besonderes Anliegen war: „Was nur Werth hat in der jetzigen Welt, das hat ihn nicht an sich, seiner Natur nach, - die Natur ist immer werthlos: - sondern dem hat man einen Werth einmal gegeben, geschenkt, und wir waren diese Gebenden und Schenkenden! Wir erst haben die Welt, die den Menschen Etwas angeht, geschaffen!“ (FW 301, 540). Indem jeder Einzelne von uns „abweisend, auswählend, zurechtformend, in seine Schemata einreihend“ (XI, 38[10], 609) vorgeht, „entsteht unsre Welt, unsre ganze Welt“ (ebd.), und

wir erweisen uns als solche, die aufbauen anstatt zu zerstören, die gestalten anstatt zu analysieren.

Der Grund dafür, dass der Mensch in Bezug auf die Außenwelt künstlerisch tätig werden kann und muss, liegt in seiner Blickweise auf die Dinge, denn seine Wahrnehmung ist mehr als bloßes Perzipieren: Nietzsche meint, „der größte Theil des Bildes ist nicht Sinneneindruck, sondern Phantasie-Erzeugniß. Es werden nur kleine Anlässe und Motive aus den Sinnen genommen und dies wird dann ausgedichtet“ (IX, 11[13], 446). Wahrnehmung ist in Wirklichkeit etwas Produktives, Kreatives, also dem Kunstschaffen Vergleichbares:

„Das Nachbilden (Phantasiren) wird uns leichter als das Wahrnehmen, Nur-percipiren: weshalb überall wo wir meinen, bloß wahrzunehmen (z. B. Bewegung) schon unsere Phantasie mithilft, ausdichtet und uns die Anstrengung der vielen Einzelwahrnehmungen *erspart*. Diese Thätigkeit wird gewöhnlich übersehen, wir sind nicht leidend bei den Einwirkungen anderer Dinge auf uns, sondern sofort stellen wir unsere Kraft dagegen. *Die Dinge rühren unsere Saiten an, wir aber machen die Melodie daraus.*“ (IX, 6[440])

Schon inmitten seiner sogen. „positivistischen“ Phase betont Nietzsche tatsächlich in seinen Aufzeichnungen immer wieder die anthropologische Bedeutung der Fantasie, der Grundlage künstlerischen Wirkens: „Das Vervollständigen (z. B. wenn wir die Bewegung zu sehen meinen) das sofortige *Ausdichten* geht schon in den Sinneswahrnehmungen los“ (IX, 10[D 79]), denn: „Wir ertragen die *Leere* nicht – dies ist die Unverschämtheit unserer Phantasie: wie wenig an Wahrheit ist sie gebunden und gewöhnt! Wir begnügen uns keinen Augenblick mit dem Erkannten (oder Erkennbaren!) Das *spielende Verarbeiten des Materials* ist unsere fortwährende Grund-Thätigkeit, Übung also der Phantasie“ (ebd.).

Nietzsches Folgerung aus dieser wesenhaft schöpferischen Komponente menschlichen Daseins ist radikal: „Unsere ‚Außenwelt‘ ist ein *Phantasie-Produkt*, wobei frühere Phantasien als gewohnte eingeübte Thätigkeiten wieder zum Bau verwendet werden. Die Farben, die Töne sind Phantasien, sie entsprechen gar nicht exakt dem mechanischen wirklichen Vorgang, sondern unserem individuellen Zustande“ (IX, 11[13], 446). Die „ganze anschaulich empfundene Welt“ sei eigentlich „die Urdichtung der Menschheit“, die seit Generationen weitervererbt wird, „wie als ob es die Realität selber sei“ (IX, 14[8], 625). Das „als ob“ macht deutlich, was Nietzsche schließlich in der „Fröhlichen Wissenschaft“ unverhohlen ausspricht, nämlich: „Es giebt für uns keine ‚Wirklichkeit‘“ (FW 57, 422) – zumindest nicht ohne „das Phantasma und die ganze menschliche *Zuthat*“ (ebd., 421), denn „dieser ganzen uns allein zugehörigen, von uns erst geschaffenen Welt entspricht keine vermeinte ‚eigentliche Wirklichkeit‘, kein ‚An sich der Dinge‘: sondern sie selber ist unsre einzige Wirklichkeit [...]“ (XI, 38[10], 609).

e) Harmoniebedürfnis

Die Blickweise und der Blickwinkel des Menschen auf die Welt spielen also sowohl für seine freigeistige wie für seine künstlerische Existenz eine Rolle, aber während es bei Ersterer darum geht, den Schattenwurf zum Auf-Klären und gefährlichen Experimentieren auszunutzen, ist jetzt vom Ver-Klären und Erschaffen einer haltgebenden Konstruktion die Rede. Denn letztlich will der Mensch in diesem Fall nur eines: sich als gefestigte Person in „seiner“ Welt wohlfühlen, sich einrichten, wie es ihm „passt“. Es ist dies ein Anspruch des Kunstschaffens, den Nietzsche schon in den „Vermischten Meinungen“ einfordert, indem er zugleich ein weiteres Mal die bereits bekannten Vorgehensweisen und Möglichkeiten auflistet:

„Die Kunst soll vor Allem und zuerst das Leben *verschönern*, also uns selber den Anderen erträglich, womöglich angenehm machen: mit dieser Aufgabe vor Augen

mässigt sie und hält uns im Zaume, schafft Formen des Umgangs, bindet die Unerzogenen an Gesetze des Anstandes, der Reinlichkeit, der Höflichkeit, des Redens und Schweigens zur rechten Zeit. Sodann soll die Kunst alles Hässliche *verbergen* oder *umdeuten*, jenes Peinliche, Schreckliche, Ekelhafte, welches trotz allem Bemühen immer wieder, gemäss der Herkunft der menschlichen Natur, herausbrechen wird: sie soll so namentlich in Hinsicht auf die Leidenschaften und seelischen Schmerzen und Aengste verfahren und im unvermeidlich oder unüberwindlich Hässlichen das *Bedeutende* durchschimmern lassen.“ (VM 174, 453f)

„Verschönerung“ der Welt, der anderen Lebewesen und seiner selbst ist das erklärte Ziel des künstlerischen Menschen, wie Nietzsche auch in einem längeren Fragment von 1884 klarstellt (XI, 25[101]). Als Künstler wendet der Einzelne gekonnt alle seine Techniken an, das „Wegsehen“, das „Sehen, was gar nicht da ist – Zusammenfassen Vereinfachen“, das „Sich verstellen, so daß Vieles nicht sichtbar wird“, „so daß das Sichtbarwerdende einen falschen Schluß ergibt“ (ebd., 35) – mit dem Ziel, „Einer von Denen [zu] sein, welche die Dinge schön machen“ (FW 276). Nicht der Kampf und die Auseinandersetzung sind seine Berufung, sondern er sagt sich ganz im Gegenteil: „Ich will keinen Krieg gegen das Hässliche führen. Ich will nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen. *Wegsehen* sei meine einzige Verneinung!“ (ebd.).¹ Ausdrücklich nennt Nietzsche als den „Gegensatz des heroischen Ideals“, das man wie gesehen eher dem tapferen Freigeist zuschreiben muss, „das Ideal der harmonischen All-Entwicklung“ (X, 1[88]). Nur insofern er Künstler ist, kann der Einzelne sich mit Schönheit und Harmonie umgeben, um sich ganz zu Hause zu fühlen: „**Die Umformung der Welt, um es in ihr aushalten zu können** – ist das Treibende“ und groß ist unser „Entzücken, jetzt in *unserer* Welt zu sein, die Angst vor dem Fremden loszusein!“ (XI, 25[94], 33). Anders als der kritische Denker, der sich sein Befremden, sein Misstrauen und seinen grundsätzlich zweifelnden Blick für die Bewegung der Loslösung erhalten muss, empfindet der Künstler gegenüber allen Dingen etwas wie Vertrauen und Zuneigung, dienen sie ihm doch zur Gestaltung seiner eigenen Welt. Um diese harmonisch einrichten zu können, verzichtet er auf gedanklichen Tiefgang und hält sich an die Oberfläche, die Beleuchtung, den Schmuck. Da „Zufriedenheit mit sich“ (FW 290, 531), mit den anderen Menschen und mit der Welt, nicht aber der Erkenntnisdrang im Vordergrund steht, ersetzen das Ausblenden und „Wegsehen“ bei ihm die intellektuelle Redlichkeit.

f) Göttlichkeit und Weiblichkeit

Selbstverständlich inhäriert dem Künstlertum etwas Göttliches, insofern der Schöpfungsakt seit jeher als die Tätigkeit eines Gottes verstanden wird (vgl. FW 84; XI, 25[505]). Dieser Aspekt, der so gar nichts mehr mit dem Zersetzend-Teuflischen des freien Intellektuellen gemein hat, findet sich auch in Nietzsches Konzeption vom Menschen als Künstler wieder (vgl. JGB 225, 161: „Zuschauer-Göttlichkeit und siebenter Tag“). Zwar ist bereits in seinem Frühwerk „Geburt der Tragödie“ davon die Rede, dass der dionysisch verzauberte Mensch sich „als Gott“ fühle, aber eben nur insofern, als er „zur höchsten Wonnebefriedigung des Ur-Einen“ berufen ist (GT, 30). Für Nietzsches späteres Kunstverständnis gilt, dass der Mensch, da er sein Künstlertum nur sich selber verdankt, auch alleiniger Träger des schöpferischen Göttlichen und nicht mehr nur eine Art Stellvertreter ist. Dabei legt Nietzsche besonderen Wert auf einen Vorgang, den man das „Zurückfordern des Werks“ nennen könnte, nämlich die Reklamation der vermeintlich von einem überirdischen (christlichen) Gott geschaffenen

¹ An dieser Stelle spricht Nietzsche erstmals den Gedanken des „Amor fati“ (ebd.) an. Was hier noch aus einer verkürzten, weil ausschließlich auf die künstlerische Existenz bezogenen Perspektive gesagt wird, baut er später zur noch viel komplexeren, umfassenden Philosophie der Liebe und des Ja aus (Kap. V § 27).

Welt durch den wahren Urheber, den Menschen. Im Herbst 1881 schreibt er: „Meine Aufgabe: alle die Schönheit und Erhabenheit, die wir den Dingen und den Einbildungen geliehen, zurückfordern als *Eigenthum und Erzeugniß des Menschen* und als schönsten Schmuck, schönste Apologie desselben“ (IX, 12[34]). Erst diese Rückforderung verleiht dem Menschen die Würde, die ihm Gott geraubt hat, und ermöglicht den Aufbau eines gesunden Selbstverständnisses: „O über seine [des Menschen] königliche Freigebigkeit, womit er die Dinge beschenkt hat, *um sich zu verarmen* und elend zu fühlen! Das ist seine größte ‚Selbstlosigkeit‘, wie er bewundert und anbetet und nicht weiß und wissen will, daß er schuf, was er bewundert“ (ebd.; vgl. 12[26]).¹ Nach dem Tod Gottes ist die Reklamation der Schöpfung sogar eine notwendige Konsequenz. So stellt Nietzsche in einer Aufzeichnung zum später „*Der tolle Mensch*“ genannten Aphorismus in Bezug auf den Gottesmörder die Frage: „*Muß er nicht der allmächtigste und heiligste Dichter selber werden?*“ (IX, 12[77]). Ohne Gott wird allein der Mensch zum Künstler und er muss selber „gegen alle Dinge gerecht gnädig sonnenhaft sein und sie immer neu schaffen, wie wir sie geschaffen haben“ (IX, 12[82]). Mit „Subjektivismus“ hat das neue Selbstverständnis des Menschen nichts zu tun, sondern allein mit der Inbesitznahme des rechtmäßigen Erbes: „nicht mehr die demüthige Wendung ‚es ist alles *nur* subjektiv, sondern ‚es ist auch *unser* Werk!‘ seien wir stolz darauf!“ (XI, 26[284]).

Nicht weniger interessant, aber für den Leser vielleicht zunächst weniger gut erkennbar als die Göttlichkeit, ist noch ein anderer Aspekt, den Nietzsche mit dem künstlerischen Menschen verbindet: die Weiblichkeit. So behauptet er, die „naturgemässe Neigung der Frauen zu ruhigem, gleichmässigem, glücklich zusammenstimmendem Dasein und Verkehren, das Oelgleiche und Beschwichtigende ihrer Wirkungen auf dem Meere des Lebens“ arbeite „unwillkürlich dem heroischen inneren Drange des Freigeistes entgegen“ (MA 431). Eine ähnliche Wirkung kann man sicherlich auch dem Künstler zuschreiben, der bei der Selbst- und Weltgestaltung für Ruhe und Harmonie sorgt. In einer Aufzeichnung von 1881, aus der im vorigen Kapitel bereits zitiert wurde, spricht Nietzsche von der Welt als „Phantom der Menschenköpfe, an dem wir alle in voller Blindheit arbeiten, dichten, lieben, schaffen“, das seinem „männlichen Instinkt zuwider“ sei, und er fügt bezeichnenderweise hinzu: „daran mögen sich Frauen und Künstler [!] gemäß ihren Instinkten und ihrer Verwandtschaft mit allem Phantomhaften ergötzen“ (IX, 15[2]). Mit Sicherheit greift Nietzsche, dessen Aussagen über Frauen oder über das Verhältnis der Geschlechter kaum zu den bemerkenswertesten gehören (vgl. FW 363; Z I, 84ff; JGB 248; EH, 305f), hier traditionelle Assoziationen von Fruchtbarkeit, gestalterischer Raffinesse und Weiblichkeit auf. In jedem Fall zieht er, vielleicht sogar unbewusst, eine Konsequenz, die die Männlichkeitsattitüde des kriegereischen Freigeists nahegelegt hatte, indem er nämlich der Kunstaffinität des Menschen etwas Weibliches zuschreibt. Noch in „Jenseits von Gut und Böse“ nennt er die „grosse Kunst“ der Frauen „die Lüge“, bezeichnet als ihre „höchste Angelegenheit“ den „Schein und die Schönheit“ sowie das „Sich-Putzen“ als etwas Ewig-Weibliches (JGB 232, 171), während er „das Aufklären“ als „Männer-Sache, Männer-Gabe“ identifiziert und den „Ernst“, die

¹ Wie immens wichtig Nietzsche die „Aufgabe“ der Rückforderung war, zeigt sich daran, dass er noch in eines seiner letzten Notizhefte diese Zeilen nahezu identisch übertrug (XIII, 11[87]). Im Übrigen findet sich bereits in seiner Darstellung der Prometheussage in der Tragödienschrift eine Anspielung auf ein ungleiches, ungerechtes und zugleich schuldbeladenes Verhältnis zwischen dem menschlichen und dem noch viel mächtigeren göttlichen Künstler (GT, 68). Es ist die dort erwähnte prometheische Fähigkeit, „Menschen schaffen und olympische Götter wenigstens vernichten zu können“, welche Nietzsche später auf das künstlerische Selbst des Menschen überträgt und welche er entscheidend ergänzt um die Erkenntnis, die ganze Welt *einschließlich* Gottes erst kreiert zu haben und somit in Anspruch nehmen zu können, wie die revidierte Interpretation der Prometheussage in „Fröhliche Wissenschaft“ beweist: „Musste Prometheus erst *wähnen*, das Licht *gestohlen* zu haben und dafür büßen, - um endlich zu entdecken, dass er das Licht geschaffen habe, *indem er nach dem Lichte beehrte*, und dass nicht nur der Mensch, sondern auch der *Gott* das Werk *seiner* Hände und Thon in seinen Händen gewesen sei?“ (FW 300, 539).

„Schwere“ und „Tiefe“ aller männlichen Aufklärer hervorhebt (ebd.; vgl. XI, 37[17]). Allerdings geht diese „Aufgabenverteilung“ tatsächlich auf eine Bemerkung aus den „Vermischten Meinungen“ zurück: „Männer benutzen Neu-Erlerntes oder -Erlebtes fürderhin als Pflugschar [!], vielleicht auch als Waffe: aber Weiber machen sofort daraus einen Putz für sich zurecht“ (VM 290).

g) Heiterkeit

Ein weiteres wichtiges Charakteristikum des Menschen als Künstler steht zu besprechen noch aus. Während Nietzsche, wie oben gezeigt wurde, methodischen Ernst und wissenschaftliche Ernsthaftigkeit im Zusammenhang mit dem freien Geist betont – und diese nicht eben selten sich schmerzhaft auswirken –, sind es eine ganz eigene Heiterkeit und Unbekümmertheit, die die kreativ-produktive Daseinsweise auszeichnen. Darum trägt das Werk, in dem diese Konzeption vom menschlichen Selbst am ausgereiftesten erscheint, das Fröhliche bereits im Titel. Als freier Geist steht der Mensch im Dienst einer grüblerisch-strengen Wissenschaftlichkeit, als Künstler ist seine Sicht auf die Dinge milder, abgeklärter, fröhlicher. Er versteht sich „auf Das, was *dazu* zuerst noth thut, die Heiterkeit, *jede* Heiterkeit“ und es ist ihm erlaubt, „gut zu vergessen, gut *nicht*-zu-wissen, als Künstler!“ (FW, 351). Selbstverständlich kann man es als Fiktion, schönen Schein, Illusion, ja sogar ganz hart als Lüge bezeichnen, was bei seinem Gestalten und Einrichten der Welt zustande kommt, aber er hat ein gutes Recht dazu, denn: „Hätten wir nicht die Künste gut geheissen und diese Art von Cultus des Unwahren erfunden: so wäre die Einsicht in die allgemeine Unwahrheit und Verlogenheit, die uns jetzt durch die Wissenschaft gegeben wird [...], gar nicht auszuhalten. Die *Redlichkeit* würde den Ekel und den Selbstmord im Gefolge haben. Nun aber hat unsere Redlichkeit eine Gegenmacht, die uns solchen Konsequenzen ausweichen hilft: die Kunst, als den *guten* Willen zum Scheine“ (FW 107, 464). „Gut“ ist der Wille zum Schein beim Künstler und „gut“ – nicht etwa „redlich“ oder „intellektuell“ – ist sein Gewissen bei der Erzeugung seiner Illusionen, sofern er sich voll und ganz von der selbstbezüglichen Kunst her und nicht in Abhängigkeit von der Gesellschaft als unmoralischer „Lügner“ versteht: „*Dichter und Lügner*. – Der Dichter sieht in dem Lügner seinen Milchbruder, dem er die Milch weggetrunken hat; so ist Jener elend geblieben und hat es nicht einmal bis zum guten Gewissen gebracht“ (FW 222). Und da ein gutes Gewissen Voraussetzung für das „Lachen“ ist (vgl. FW 200), kann der Mensch als Künstler zu Recht fröhlich sein und muss sich nicht mehr für sich bzw. für die Fiktionalität seines Werks schämen (vgl. FW 107, 465).

Das Gelächter des schöpferischen Menschen bezeichnet Nietzsche Jahre später auch als ein „Überlegenheits-Lachen über sich selbst“, da jeder Künstler „erst dann auf den letzten Gipfel seiner Grösse kommt, wenn er sich und seine Kunst *unter* sich zu sehen weiss, - wenn er über sich zu *lachen* weiss“ (GM III, 342; vgl. NW, 430).¹ Eben dieser Aspekt künstlerischer Heiterkeit, die Selbstironie, ist es, der schon zur Zeit der „Fröhlichen Wissenschaft“ in Nietzsches Konzept des Produktiven eine wesentliche Rolle spielt, wie eines der Motti auf dem Titelblatt beweist: „Ich wohne in meinem eignen Haus, / Hab Niemandem nie nichts nachgemacht / Und – lachte noch jeden Meister aus, / Der nicht sich selber ausgelacht“ (FW, 343). Zwar ist dieses Geleitwort erst der zweiten Ausgabe von 1887 hinzugefügt worden, aber eine Notiz von 1878 zeigt bereits, wie wichtig Nietzsche die Zusammengehörigkeit von Kunst

¹ Dieses Lachen des Künstlers ist nicht zu verwechseln mit dem Lachen des Übermenschen, wie Zarathustra es in seiner Erzählung vom Hirten und der Würgeschlange so eindrucksvoll schildert: „Nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch, - ein Verwandelter, ein Umleuchteter, welcher lachte! Niemals noch auf Erden lachte je ein Mensch, wie er lachte! / Oh meine Brüder, ich hörte ein Lachen, das keines Menschen Lachen war [...]“ (Z III, 202). Diese eben nicht nur komödiantische Heiterkeit verströmende, sondern eher tragische, „übermenschliche und neue Weise zu lachen“, die Nietzsche auf der „Rangordnung“ des Lachens am höchsten einordnet (JGB 294), setzt eine Auseinandersetzung mit der ewigen Wiederkehr – symbolisiert durch die Schlange – sowie eine Synthese der Selbsterfahrungsweisen voraus, welche für den reinen Künstler noch in weiter Ferne liegt.

und Spottlust ist: „Mit dem Zerrbild hebt die Kunst an. Daß etwas *bedeutet*, erfreut. Daß das Bedeutende verspottet belacht wird, erfreut mehr. Das Belachen als erstes Zeichen des höheren seelischen Lebens (wie in der bildenden Kunst)“ (VIII, 30[64]). Da zur Selbstironie eine Distanz zum eigenen Werk vonnöten ist, wird eine distanziert beobachtende Haltung zu einem weiteren Merkmal des Menschen als Künstler. Anders als beim freien Geist, der seinem Erkenntnisdrang nur durch intensive, unmittelbar am eigenen Leib erfahrene Versuche gerecht zu werden vermag, kommt es hier darauf an, dauerhaft einen Abstand zum Geschaffenen einzuhalten. Auch aus diesem Grund wird der Künstler niemals den Schmerzen ausgeliefert sein, welche der kritische Denker in Kauf nimmt. Nietzsche notiert sich daher in der Zeit, als die anthropologische Kunstkonzeption bei ihm Gestalt annimmt: „wie ein Drama sein Inneres leiden sehen ist ein höherer Grad als nur leiden“ (IX, 7[291]).

Diese ironische Heiterkeit kann jedem intellektuellen Ernst die Schärfe nehmen. Schon in „Der Wanderer und sein Schatten“ schreibt Nietzsche, der beste Scherz sei jener, „der an Stelle eines schweren, nicht unbedenklichen Gedankens steht, zugleich als Wink mit dem Finger und Blinzeln des Auges“ (WS 177, 627f). Offenbar ist der kreative Mensch mit diesem Augenzwinkern dazu in der Lage, wie Nietzsche es wenige Seiten zuvor ausdrückt, „die wissenschaftlichen und unkünstlerischen Naturen zu *parodieren*. Eine andere Stellung zur Wissenschaft, als die parodische, sollte er nämlich nicht haben, soweit er eben der Künstler und nur der Künstler ist“ (WS 123, 606). Man sieht also, dass der „fröhliche Wissenschaftler“ in diesem zweiten Band von „Menschliches, Allzumenschliches“ tatsächlich bereits vorfiguriert ist und zudem das „incipit *parodia*“ (FW, 346) bereits anklingt. Parodieren und Verspotten sind traditionell Privilegien des Narren und daher heißt es auch in Nietzsches „Zarathustra“, nach dem Tode Gottes solle der Mensch nicht nur, wie oben gezeigt wurde, „lieber selber Gott sein“, sondern auch „lieber Narr sein“ (Z IV, 325). Wie für den Freigeist der Kriegsmann und Held, so wird für den Künstler der Narr zur Symbolfigur. Noch im Jahr des Erscheinens der „Fröhlichen Wissenschaft“ erwägt Nietzsche offensichtlich, dieses Werk unter dem Titel „**NARREN-BUCH**“ herauszubringen (X, 20[1]). Und auch im nachträglich hinzugefügten fünften Kapitel betont er die Zusammengehörigkeit von Narrheit, Selbstironie und Künstlertum, so etwa im Aphorismus „*Zwischenrede des Narren*“, wo es heißt, „dass wir die Natur lieben, je weniger menschlich es in ihr zugeht, und die Kunst, *wenn* sie die Flucht des Künstlers vor dem Menschen oder der Spott des Künstlers über den Menschen oder der Spott des Künstlers über sich selber ist ...“ (FW 379, 632).

Närrische Ausgelassenheit, Heiterkeit und Distanziertheit machen somit ebenso wie göttlich anmutende Produktivität und Kreativität, ebenso wie Harmoniebedürfnis und das Bekenntnis zum Schein das zweite Konzept aus, das Nietzsche neben dem, was als „freier Geist“ vorgestellt wurde, bei der Suche nach dem menschlichen Selbst entwickelt, das Konzept des Menschen als „Künstler“. Dass er damit aber noch keineswegs eine letzte, befriedigende Antwort auf die Wesensfrage gefunden hat, sondern sich im Gegenteil eine ganz neue Problematik daraus ergibt, muss nun als Nächstes thematisiert werden.

§ 14. Unzulänglichkeiten und Gefährdungen des Künstlers

Dem künstlerischen Wesenszug des Menschen kommt natürlich in Nietzsches gesamtem Werk eine große Bedeutung zu, so groß, dass vielfach behauptet wurde, er verstehe Menschsein oder zumindest erfülltes Menschsein im Sinne eines Daseins als „Künstler“ oder „Schaffender“.¹ Zweifelsohne schätzt Nietzsche über alle Maßen „das Wesentliche an der

¹ Vgl. Colli, Distanz, S. 81; Heidegger, Kunst, S. 84ff; 273; ders., Nietzsches Metaphysik, S. 63f; ders., Erkenntnis, S. 36; 226f; Camus, S. 70f; Picht, S. 163; 270; Köster, S. 21; Volkmann-Schluck, Die Philosophie, S. 244ff; Danto, S. 44f; Vattimo, S. 135ff; 147). Hier spielt natürlich die Mehrdeutigkeit der Begriffe „Künstler“, „Kunst“ und „Schaffen“ eine wesentliche Rolle. So interpretiert bspw. Heidegger den nietzscheschen

Kunst“, nämlich „ihre Daseins-Vollendung, ihr Hervorbringen der Vollkommenheit und Fülle“, ihre „*Bejahung, Segnung, Vergöttlichung des Daseins*“ (XIII, 14[47]), und diese lebenslange Wertschätzung ergibt sich aus dem, was über den Menschen als Künstler in diesem Kapitel gesagt wurde. Dennoch finden sich auch immer wieder Hinweise auf die Grenzen und Problematiken der Kunst, die es verbieten, in dieser Art menschlichen Selbsterlebens einen Zustand der Vollendung zu sehen. Nietzsche bezeichnet den „Sich-selbst-Gestaltende[n]“ und den „*bisherige[n]* Künstler“ in einer späteren Aufzeichnung lediglich als „Vorübung“ (XII, 2[66], 89) und nennt die Künstler einmal eine, wenn auch produktive „Zwischenart“ (XII, 9[60], 367), was nicht darauf hindeutet, dass sich die Möglichkeiten des Menschen in dieser Lebensweise erschöpfen.

Betrachtet man „Die Fröhliche Wissenschaft“ genauer, das Werk also, in dem Nietzsche die (Neu)Entdeckung der Kunst zum Höhepunkt bringt, fällt auf, dass er gegen Ende des vierten Teils sich zwar rückhaltlos zu den „Sich-selber-Schaffenden“ bekennt (FW 335, 563), gleichzeitig aber auch die strenge Wissenschaftlichkeit preist. Man müsse gar „*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*, - unsere Redlichkeit“ (ebd., 563f). Und im fünften Teil, der nicht von ungefähr erst 1887 erschien, ist sein Blick auf die Kunst noch einmal differenzierter geworden: In Abgrenzung von der so verachteten romantischen Kunst, macht er deutlich, dass wahre Kunst auch „Zerstörung, Zersetzung, Verneinung“ kennen und „das Böse, Unsinnige und Hässliche“ nicht ausblenden sollte (FW 370, 620).¹ Grund ist ein spezifisch künstlerisches Leiden „an der *Ueberfülle des Lebens*“ (ebd.), des Lebens, welches der schöpferisch Tätige mit so viel Sorgfalt und in jeder erdenklichen Hinsicht prächtig ausgestaltet und in dem er sich perfekt eingerichtet hat. Er fühlt jetzt, da es nichts mehr zu schaffen gibt, eine nie gekannte Nutzlosigkeit und eine Leere, wie sie Nietzsche vermutlich auch im Motiv der „sieben Einsamkeiten“ (vgl. FW 309; X, 16[64]; 21[2]; XI, 36[17]) andeutet. Dieses Symbol konnte trotz Nietzsches eigener wiederholter, aber sehr disparater Erläuterungen bisher nicht befriedigend aufgeschlüsselt werden, und es scheint daher erlaubt, es als eine Anspielung auf die sieben Schöpfungstage zu interpretieren, als einen Hinweis auf die Einsamkeit, die sich beim mit göttlicher Schaffenskraft ausgestatteten Menschen einstellt, wenn er seine Welt aus sich heraus gestaltet und damit Tag für Tag ein Stück mehr von sich verliert. Die Kunst entleert sich gerade durch ihren großen Reichtum selber. Insbesondere die Gedichte „Das Feuerzeichen“, „Die Sonne

Kunstabgriff nicht als ein Erschaffen, das zum Festmachen neigt, sondern ganz im Gegenteil als eine wider alles Verfestigen gerichtete Bewegung, die kontrastiert mit dem Erkennen als einer Bestandssicherung (vgl. Heidegger, Erkenntnis, S. 155; ders., Nihilismus, S. 141; ders., Kunst, S. 71; 269) – eine Lesart, die sich geradezu konträr zur in dieser Arbeit gewählten verhält. Es kommt deswegen darauf an zu zeigen, dass in dem Sinne jedenfalls, wie der Künstler-Begriff hier eingeführt und bestimmt wurde, Nietzsches Frage nach dem Menschen an dieser Stelle noch nicht beantwortet ist und insofern von einer Identität zwischen Mensch und Künstler, oder gar zwischen Übermensch und Künstler, nicht die Rede sein kann. Das „Phänomen ‚Künstler‘“ mag zwar, wie es in einer häufig zitierten Notiz heißt, „noch am leichtesten *durchsichtig*“ sein, um „von da aus hinzublicken auf die *Grundinstinkte der Macht*, der Natur usw.“ (XII, 2[130]). Aber das heißt nicht, dass es nicht auch noch andere Blickwinkel geben kann und geben muss, um die Welt und vor allem den Menschen zu verstehen. Nietzsche sieht in der Kunst auch zum Schluss nur *eine* unter vielen Gegenbewegungen gegen den Nihilismus (vgl. XIII, 14[137]). Die künstlerische „Perspektive“ allein erweist sich als zu „kurzsichtig“ (XII, 7[54], 313), zumal die schöpferische Exaltation das menschliche Selbstbegreifen eher behindert als fördert, „denn der Künstler, der anfangen würde sich zu begreifen, würde sich damit *vergreifen* [...]“ (XIII, 14[170], 357). Zur Mehrdeutigkeit des Begriffs „Schaffen“ vgl. Kap. IV § 20. c).

¹ Es sei darauf hingewiesen, dass in diesem sehr berühmten Aphorismus mit dem Titel „*Was ist Romantik?*“ bereits ein stark erweitertes Kunstverständnis Nietzsches zum Ausdruck kommt, das nicht mehr im Zusammenhang mit dem künstlerischen Daseinsmodus des Menschen, wie er hier geschildert wurde, zu sehen ist, sondern im Zusammenhang mit Nietzsches späterer Konzeption des Übermenschen. Diese Passage wird daher an anderer Stelle, wenn der Argumentationsgang weiter fortgeschritten ist, noch einmal angesprochen und in Bezug auf das „Dionysische“ neu interpretiert werden (vgl. S. 245).

sinkt“ und „Von der Armut des Reichsten“ aus den „Dionysos-Dithyramben“ (DD, 393f; DD, 395ff; DD, 407ff; vgl. NW, 441ff), die trotz ihrer zeitlichen Nähe zum geistigen Zusammenbruch Nietzsches wegen ihrer Schönheit volle Beachtung verdienen, betonen die schreckliche Verlassenheit am siebten Tag, wenn die kreative Kraft an ein Ende kommt, weil alles geschaffen ist. Man sieht also auf einmal, dass auch das Dasein des Künstlers nicht schmerzfrei und von Problemen unbelastet bleibt. Und in der Tat bezieht Nietzsche das „Sich-verhehlen, Sich-vergessen, Sich-verleugnen“ (IX, 3[140]), von dem in Zusammenhang mit dem freien Geist schon einmal die Rede war, als Bedrohungsszenario auch auf den Kunstschaffenden! Zudem sagt er über die Heiterkeit, diesen so entscheidenden Wesenszug des Künstlers und fröhlichen Wissenschaftlers, in einem Entwurf zur Vorrede der erweiterten Neuauflage von „Fröhliche Wissenschaft“ das Folgende: „Über das Mißverständnis der ‚Heiterkeit‘. Zeitweilige [!] Erlösung von der langen Spannung, der Übermuth eines Geistes, der sich zu langen und furchtbaren Entschließungen weihet und vorbereitet“ (XII, 2[166], 150).¹

All das deutet auf Grenzen des künstlerischen Wesensmodus hin, wie sie sich zwangsläufig aus der spezifischen Vorgehensweise und den Möglichkeiten des schöpferisch Tätigen ergeben. Selbstverständlich kann der Mensch, dessen „practische und theoretische Geschicklichkeit im Auslegen und Zurechtlegen der Ereignisse jetzt auf ihren Höhepunct gelangt“ ist, sich die Dinge so einrichten, dass ihm alle „fortwährend *zum Besten gereichen*“ (FW 277, 522). Er kann sich eine „persönliche Providenz“ (ebd.) aller Vorkommnisse ausmalen oder eben das „Wegsehen“ zelebrieren, wenn ihn doch etwas stören sollte (FW 276). Trotzdem warnt Nietzsche davor, „nicht zu hoch von dieser Fingerfertigkeit unserer Weisheit [zu] denken, wenn uns mitunter die wunderbare Harmonie allzusehr überrascht, welche beim Spiel auf unserem Instrumente entsteht“ (FW 277, 522). Denn alles Ausblenden, Übertünchen und Zurechtdichten beseitigt natürlich das Ausgeblendete nicht, bewahrt nicht auf Dauer vor einer Konfrontation. Nietzsche deutet diese prinzipielle Begrenzung künstlerischen Vermögens auf höchst subtile und raffinierte Weise an, indem er an dieser Stelle mit dem Aphorismus „*Der Gedanke an den Tod*“ fortfährt (FW 278). Mit allergrößter Sympathie spricht er hier von der Angewohnheit der Menschen, ihre Sterblichkeit zu verdrängen und „den Gedanken an den Tod durchaus nicht denken“ zu wollen (ebd.). Nichtsdestotrotz bleiben natürlich „Tod und Todtenstille das einzig Sichere und das Allen Gemeinsame“ und steht immer noch „hinter Jedem sein Schatten, sein dunkler Weggefährte!“ (ebd.). Und eben dies gilt auch für den Künstler, dass er, obwohl er die durch den Freigeist entfesselten, zerstörerischen Kräfte erfolgreich kanalisiert und eine harmonische Welt anstatt

¹ Übrigens verändert sich auch Nietzsches Haltung zu seinem Werk „Fröhliche Wissenschaft“ in den Folgejahren deutlich, wie man an den Nachlassnotizen erkennen kann. Schon bald nimmt er darauf nur noch als „gai saber“ Bezug (z. B. XI, 41[1]; XII, 1[121]), also mit dem altfranzösischen Ausdruck, der bei ihm zusammen mit dem italienischen Pendant „gaya scienza“ aufgrund eines gesteigerten Interesses an provenzalischer Literatur bereits ab 1881 auftaucht (vgl. IX, 11[337]; X, 21 [1]). Dies deutet auf eine innere Distanzierung von der „Fröhlichen Wissenschaft“ hin, welche dadurch ergänzt wird, dass „gai saber“ in den Aufzeichnungen schließlich nur noch als Bezeichnung für eine neue Art von Philosophie dient (XI, 34 [181], [213], 35[84], 36[1], 36[6]), die einen „neuen Begriff des Schaffenden“ impliziert (XI, 35[84], 548). Für eine inhaltliche Kritik an den ersten vier Teilen der „Fröhlichen Wissenschaft“ sprechen auch Bemerkungen aus der Zeit, in der Nietzsche am „Zarathustra“ arbeitete (X, 15[17]; 20[3]), sowie ein Brief an Overbeck (ebenfalls 1883), denn dort heißt es: „Von allen guten Dingen, die ich gefunden habe, will ich am wenigsten die ‚Fröhlichkeit des Erkennens‘ wegwerfen oder verloren haben, wie Du vielleicht angefangen hast zu argwöhnen. Nur muß ich jetzt, mit meinem Sohne Zarathustra zusammen, zu einer *viel höheren* Fröhlichkeit *hinauf*, als ich sie je bisher in Worten darstellen konnte. Das Glück, welches ich in der ‚fröhlichen Wissenschaft‘ darstellte, ist wesentlich das Glück eines Menschen, der sich endlich *reif* zu fühlen beginnt für eine ganz große Aufgabe, und dem die Zweifel über sein Recht *dazu* zu schwinden anfangen“ (Briefe, Abt. 3 / Bd. 1, S. 460). Meist jedoch wird die „Die Fröhliche Wissenschaft“ von den Kommentatoren als das ausgewogenste, gleichsam gesündeste Werk Nietzsches empfunden (vgl. Colli, Distanz, S. 79f; Figal, Nachwort, S. 324f).

einer Welt des Misstrauens geschaffen hat, zu einer Elimination des Schattenhaften nicht in der Lage ist.

Eine ernst zu nehmende Gefährdung des Künstlers besteht auch darin, dass er „das, was alle Nichtkünstler ‚Form‘ nennen, als *Inhalt*, als ‚die Sache selbst‘ empfindet. Damit gehört man freilich in eine *verkehrte Welt*: denn nunmehr wird einem der Inhalt zu etwas bloß Formalem, - unser Leben eingerechnet“ (XIII, 11[3]). Diese Notiz aus Nietzsches letzter Schaffensphase verweist auf die für den Menschen als Künstler charakteristische „Unredlichkeit“ oder seine fröhliche „Gewissenlosigkeit“, um es mit den Worten eines freien Geistes zu sagen, die Angewohnheit also, es um der Zufriedenheit und Harmonie willen nicht so genau zu nehmen, was schließlich auch sein gutes Recht ist. Das Ausreizen aller gestalterischen Freiräume erzeugt herrliche Illusionen, Scheinwelten und „eine Fülle von optischen Irrthümern und Beschränktheiten“, die jeder „aus sich gebiert oder aus einander ableitet, bis die ganze Tafel beschrieben ist und der Mensch in seinen Beziehungen zu allen übrigen Kräften *feststeht*“ (IX, 15[7], 635). Alle diese Irrtümer und Erdichtungen sind auch durchaus legitim, solange das „Feststehen“ verhindert wird. Denn diese Möglichkeit einer Verfestigung des schönen, illusionsbehafteten Werks rückt die Kunst in die Nähe von Religion und Metaphysik und überhaupt in die Nähe all derer, die glauben, eine letzte „Wahrheit“ oder „Gewissheit“ gefunden zu haben. Eben dies war der Anlass für Nietzsches zunächst sehr kunstkritische Haltung am Beginn seiner zweiten Schaffensperiode (vgl. z. B. MA 27; MA 29). Der Künstler ist durch sein Vertrauen in die eigene Welt gar nicht dazu in der Lage, das Selbstgeschaffene in Frage zu stellen. Er entwickelt nur eine wohlwollende, selbstironische Distanz zu seinen Schöpfungen, nicht aber die Bereitschaft zu neuen „Experimenten“. Das Angreifen oder gar das Zerstören gehören nicht zu seinen Fähigkeiten und entsprechen auch ganz und gar nicht seinem Selbstverständnis. Der Leere, die er nach Vollendung seines Werks verspürt, kann er als Künstler nicht begegnen und er wird sich daher auf das Erreichte zurückziehen und daran haften bleiben.

§ 15. Der freie Geist behält sein Recht

a) Erkenntniskritik = Kritik am Freigeist?

Ganz abgesehen von den Problematiken und Gefahren, die mit der Kunst einhergehen, spricht ein weiteres einfaches Argument dafür, dass Nietzsche sein anthropologisches Konzept mit der Entdeckung der künstlerischen Seite des Menschen noch nicht für abgeschlossen hält und er auch keinesfalls die freigeistige Selbsterfahrung durch die künstlerische ersetzen will: Ganz offensichtlich spielt die Figur des freien Geistes sowohl in seinen Schriften wie auch in seinen privaten Notizen nach wie vor eine, wenn auch sehr wandelbare, zentrale Rolle, und zwar bis kurz vor Ausbruch seiner Geisteskrankheit.

So nennt er sich selbst im Entwurf einer Vorrede zum zwischenzeitlich geplanten Werk über den Willen zur Macht einen „Wage- und – Versucher-Geist“ (XIII, 11[411], 190), beschreibt später, was er unter „Freiheit des Geistes“ versteht (XIII, 22[24]), und schildert im Vorwort zu „Ecce homo“ das Leben des freien Geistes mit Worten, die ebenso gut aus seiner zweiten Schaffensperiode stammen könnten (EH, 258f). Zudem hält er an der streng „wissenschaftlichen“ Methodik des freien Denkens fest: „Die werthvollsten Einsichten werden am spätesten gefunden; aber die werthvollsten Einsichten sind die *Methoden*“ (AC, 179). Dazu gehören natürlich das Misstrauen und die „Redlichkeit“, die er noch in der sogen. „Umwertungszeit“ als „diese letzte Tugend, *unsere* Tugend“ bezeichnet (XII, 1[145]). So nimmt es nicht wunder, dass der Begriff „intellektuelles Gewissen“, der so eng mit dem freien Geist verbunden ist, zur selben Zeit in Titelentwürfen wieder auftaucht (XII, 1[185]; 2[11]). Noch 1888 beklagt Nietzsche, dass es „in der ganzen Geschichte der Philosophie keine

intellektuelle Rechtschaffenheit“ gebe (XIII, 14[109]), und stellt die Frage: „Wo war nur die *intellektuelle Rechtschaffenheit* damals?“ (ebd., 14[116], 293). Konsequenterweise ist für ihn nach wie vor das „**Bedürfnis nach Glauben**“ ganz klar der „**größte Hemmschuh der Wahrhaftigkeit**“ (XII, 8[1], 323; vgl. XIII, 15[46]), sodass er noch im „Antichrist“ den gläubigen Menschen dem freien Geist diametral entgegensetzen kann (AC, 236f). Die Experimentalphilosophie wird gerade in der „Fröhlichen Wissenschaft“, in der Nietzsche zugleich den künstlerischen Wesenszug entscheidend fortentwickelt, besonders häufig zum Thema, z. B. gleich im ersten Kapitel, wenn er angesichts der endlosen Fragestellungen zur Moral, zum Leib oder zur Psychologie „ein Jahrhunderte langes Experimentieren“ vorschlägt (FW 7, 380). „Die neue Aufklärung“ und „Der Versucher“ finden sich noch einige Zeit später als Titelentwürfe (XI, 26[293], [298]; XII, 1[94]; 1[112]). Es ist kein Zweifel, dass sich Nietzsche zeitlebens zu jenem Wesenszug bekennt, der den Menschen „einer Leidenschaft der Erkenntnis zu Liebe seine Gesundheit und Ehre auf's Spiel setzen“ lässt (FW 3, 375).¹

Dies wird deshalb hier besonders betont, um dem Einwand zu begegnen, Nietzsche habe sich spätestens mit dem Beginn seiner „dritten“ Schaffensphase, vielleicht aber auch schon früher, vom Leben des freien Geistes ab- und dem zugewandt, was man im hier vertretenen Sinne eine künstlerische Perspektive nennen könnte. Bisweilen wurde gar der Eindruck erweckt, als handle es sich um einen Verrat an den „wissenschaftlichen“ Werten und um einen Rückfall in die Zeit, als für Nietzsche „Aufklärung“ gleichbedeutend war mit der stets verabscheuten „Revolution“ (vgl. CV, 773).² Vermutlich kamen derartige Fehldeutungen durch ein Missverständnis zustande. Wie bereits gezeigt wurde, entdeckt Nietzsche die künstlerische Seite des Menschen unter anderem auch deswegen, weil ihm bewusst wird, dass die Wahrnehmung keinen Zugang zu einer feststehenden „Realität“ verschafft. Offenbar kann also die menschliche Erkenntnistätigkeit nicht die Welt, wie sie an sich ist, aufschließen, sondern sie erzeugt diese Welt zuallererst. Wenn aber wahre Erkenntnis unmöglich ist, wird dann nicht das Streben des freien Geistes sinnlos und müsste nicht Nietzsche diese Lebensweise von nun an für überholt halten? Tatsächlich äußert er an vielen Stellen, an denen er den künstlerischen Menschen charakterisiert, gleichzeitig eine sehr scharfe Erkenntnis- und Wissenschaftskritik. Auf die Frage „Was ist also Erkenntnis?“ gibt Nietzsche sich die Antwort, dass „Irrthum“ und „Schein“ die „Basis der Erkenntnis“ bilden und daher Erkenntnis selber „wesentlich *Schein*“ sei (IX, 6[441]). Auch heißt es in einer Aufzeichnung von 1881, dass unsere Erkenntnis „keine Erkenntnis an sich und überhaupt nicht sowohl ein Erkennen als ein Weiterschließen und Ausspinnen“ sei (IX, 15[9], 637) und dass es sich dabei

¹ Es sei hier zudem darauf hingewiesen, dass der „freie Geist“ sowohl begrifflich als auch inhaltlich später eine große Rolle für Nietzsches Konzeption des „Philosophen“ und seiner „neuen Philosophie“ spielt. Nicht nur liegt ein Zusammenhang zwischen der aufklärerischen „*Philosophie des Vormittages*“ (MA 638, 363) und der des „Mittags“ aus „Also sprach Zarathustra“ wegen der begrifflichen Ähnlichkeit geradezu auf der Hand, sondern Nietzsche sagt von sich selber noch Ende 1888: „Aus seinem Leben selbst ein Experiment machen – das erst ist Freiheit des Geistes, das wurde mir später zur Philosophie ...“ (XIII, 24[1] 2., 618). Viele Eigenschaften, die Nietzsche dem Philosophen zuschreibt, sind mit jenen des freien Geistes, dem er eigens ein Hauptstück von „Jenseits von Gut und Böse“ (JGB 24 – 44) widmet, identisch (vgl. JGB 205; JGB 210), und nicht von ungefähr bezeichnet er die „Philosophen der Zukunft“ als „*Versucher*“ (JGB 42, vgl. auch die Beschreibung der Vorgehensweise Zarathustras in Z I, 25f), schildert sie als unbestechliche Psychologen (JGB 212, 145f) und nennt seine neue Art von Philosophie die „*Kunst des Mißtrauens*“ (XI, 34[196]). Vgl. dazu Müller-Lauter, Über Werden, S. 302ff. Außerdem sei hingewiesen auf die große Bedeutung, die den Begriffen „Experiment“ und „Versuch“ im Zusammenhang mit dem Entstehen des Übermenschen zukommt (vgl. X, 4[224]; 4[229]).

² Zur Haltung Nietzsches bezüglich Aufklärung vs. Revolution vgl. Montinari, Nietzsche lesen, S. 59ff (weniger überzeugend: Nolte, S. 152ff). Die These, Nietzsche sei quasi gedanklich im Kreis gegangen und in seiner „dritten“ Phase zur Lebenseinstellung seiner Frühzeit zurückgekehrt, findet sich, seitdem Andreas-Salomé, S. 138 sie aufstellte, auf die eine oder andere Weise variiert immer wieder. Vgl. Picht, S. 353; Wolf, S. 82; Colli, Distanz, S. 136: „Unter anderen Namen kehrt noch einmal die Metaphysik der Kunst aus der *Geburt der Tragödie* wieder; der Kreis von Nietzsches spekulativen Abenteuern schließt sich.“ Ebenso Nolte, S. 70: „Nietzsches dritte Periode ist wohl am besten als radikalisierte Rückkehr zur ersten Periode zu begreifen.“

genau genommen um „die großartige seit Jahrtausenden wachsende Folgerung aus lauter notwendigen optischen Irrthümern“ handle (ebd.). Nietzsche schließt:

„Unsere Gesetze und Gesetzmäßigkeiten sind es, die wir in die Welt hineinlegen – so sehr der Augenschein das Umgekehrte lehrt und uns selber als die Folge jener Welt, jene Gesetze als die Gesetze derselben in ihrer Wirkung auf uns zu zeigen scheint. Unser Auge wächst – und wir meinen, die Welt sei im Wachsen. Unser Auge, welches ein unbewußter Dichter und ein Logiker zugleich ist! Welches jetzt einen Spiegel darstellt, auf dem sich die Dinge nicht als Flächen, sondern als Körper zeigen – als seiend und beharrend, als uns fremd und unzugehörig, als Macht neben unserer Macht! *Dieses* Spiegel-Bild des Auges malt die Wissenschaft zu Ende! [...].“ (ebd.; vgl. 15[7])

Man muss bei der Interpretation von Aufzeichnungen wie dieser allerdings Vorsicht walten lassen, bevor man folgert, der freie Geist mit seinen „wissenschaftlichen“ Methoden und seiner Lust am Erkennen sei in Wirklichkeit nur ein verkappter Künstler und daher kein unabhängiger Faktor menschlicher Selbsterfahrung. Offenbar nämlich sind hier (mindestens!) zwei verschiedene Erkenntnis- und zwei verschiedene Wissenschaftsbegriffe im Spiel, die allerdings bei Nietzsche häufig in verwirrender Weise nebeneinanderstehen. Einerseits hat man es mit der ernststen Wissenschaftlichkeit des Freigeists zu tun, die sich wesentlich in seiner Methodenstrenge zeigt, der Redlichkeit und intellektuellen Unbestechlichkeit. Ein „Mensch des wissenschaftlichen Denkens“ zu sein, heißt bei Nietzsche stets so viel wie ein Gegner der „Ueberzeugungen“ zu sein, sich nicht „im Besitze der unbedingten Wahrheit“ zu wähnen (MA 630). Wie bereits zu sehen war, enthält der „wissenschaftliche“ Intellektualismus ein destruktiv-kritisches Element und steht allein für das leidenschaftliche Streben nach Aufklärung, das niemals ermüdende Misstrauen, nicht aber für das Erreichen einer letztgültigen Gewissheit: „Nicht um eines Zieles willen leben wir der Erkenntniß, sondern der erstaunlichen und häufigen Annehmlichkeiten im Suchen und Finden derselben“ (IX, 7[122]). Dabei darf das „Finden“ aber eben niemals endgültig alle Zweifel beseitigen, wenn der freie Geist seiner Grundbewegung der Loslösung treu bleiben und seine spezifische Lebensweise beibehalten will, denn „die vollkommene Erkenntniß würde uns muthmaäßig kalt und leuchtend wie ein Gestirn um die Dinge kreisen lassen – eine kurze Weile noch! Und dann wäre *unser* Ende da, als das Ende erkenntnißdurstiger Wesen, welche am Ziehen von immer feineren Fäden von Interessen ein Spinnen-Dasein und Spinnen-Glück genießen [...]“ (IX, 9[15]).¹

Daher verwundert es nicht, dass Nietzsche seine Skepsis bezüglich der menschlichen Erkenntnisfähigkeit bereits in einem Werk äußert, das üblicherweise seinen „aufklärerischen“

¹ Diese andere, leidenschaftliche Art von „Wissenschaft“, der „mehr am Suchen der Wahrheit als an ihr selbst gelegen“ ist, anerkennt Nietzsche bereits in der „Geburt der Tragödie“, also zu einer Zeit, als für ihn der Kontrast zwischen sokratisch geprägter Wissenschaft und Kunst (im damals noch engen Sinne) außer Frage stand (vgl. GT, 98f). Schon damals äußert er sich voller Sympathie über dieses „Grundgeheimnis der Wissenschaft“, dessen Entdeckung er G. E. Lessing zuschreibt (ebd., 99; vgl. Janz, Bd. 1, S. 152). Es ist daher Fink, S. 45 voll und ganz beizupflichten, wenn er bemerkt, der Wissenschaftsbegriff des Freigeists Nietzsche meine „keine der positiven Wissenschaften; es ist vielmehr ein allgemeiner, im Ungefähren charakterisierter Typus des Fragens und kritischen Untersuchens.“ Sehr hilfreich für ein besseres Verständnis von Nietzsches Erkenntnisbegriff(en) ist außerdem die Darstellung von Montinari, Nietzsche lesen, S. 68ff, die zu dem Fazit gelangt: „Es ist einer der eigentümlichen Reize von Nietzsches Philosophieren, daß er keinen Augenblick den gegebenen Boden der Erkenntnis nach historischen und naturwissenschaftlichen Maßstäben verläßt, und gleichzeitig die Grenzen dieser Erkenntnis hinzeichnet“ (ebd., S. 70). Verwiesen sei obendrein noch auf die treffenden Erläuterungen Ulmers zu den verschiedenen Erkenntnis- und Wissenschaftsbegriffen bei Nietzsche (Ulmer, S. 38ff), auf Schmidts Unterscheidung von „Erkennen“ und „Schematisieren“ (Schmidt, S. 142f; vgl. Wolf, S. 85: „Problematisieren“ und „Erkennen“) sowie auf Schachts Überlegungen zu Erkenntnisstrategien in einer Welt des Werdens (Schacht, S. 169). Vgl. außerdem Jaspers, Nietzsche, S. 198 sowie Figal, Nietzsche, S. 149ff.

Schriften zugeordnet wird, in der „Morgenröthe“ nämlich: „Die Gewohnheiten unserer Sinne haben uns in Lug und Trug der Empfindung eingesponnen: diese wieder sind die Grundlagen aller unserer Urtheile und ‚Erkenntnisse‘, - es giebt durchaus kein Entrinnen, keine Schlupf- und Schleichwege in die *wirkliche* Welt!“ (M 117). Im Aphorismus „*Mensch und Dinge*“ heißt es ganz knapp: „Warum sieht der Mensch die Dinge nicht? Er steht selber im Wege: er verdeckt die Dinge“ (M 438; vgl. M 243). Und trotzdem kommt das leidenschaftliche Experimentieren des „erkenntnisdurstigen“ Menschen nie an ein Ende, wie Nietzsche bald darauf in Form eines Streitgesprächs deutlich macht: Die Person A beklagt, dass die Menschheit „am Ende aller ihrer Erkenntniss“ nur „ihre Organe“ erkannt haben wird und dass dies „Unmöglichkeit der Erkenntnis“ nahelege, worauf der Gesprächspartner B erwidert: „Das ist ein böser Anfall, - *die Vernunft* fällt dich an! Aber morgen wirst du wieder mitten im Erkennen sein und damit auch mitten in der Unvernunft, will sagen: in der *Lust* am Menschlichen. Gehen wir an’s Meer“ (M 483). Dass Nietzsche schon in seinen vom wissenschaftlichen Ethos geprägten Schriften ein Erkenntniskritiker war, bestätigt er auch im Rückblick auf diese Zeit (vgl. XI, 40[65], 666). Es ist also festzuhalten, dass „Erkenntnis“ im Zusammenhang mit dem freien Geist immer als ein Erkennenwollen verstanden werden muss, das sich in einem ständigen Bemühen um neue, auch widersprechende Aspekte äußert und den kritischen Blick für das Nahe und Allzu-Nahe bewahrt.

Auf der anderen Seite steht die fröhliche Wissenschaft des Künstlers, die der unbekümmerten, unkritischen Selbst- und Weltgestaltung, der es auf das Erreichen größtmöglicher Integrität und Zufriedenheit ankommt. Das Zutrauen zu den Dingen wie die Vertrautheit mit ihnen spielen dabei eine wesentliche Rolle und sie lassen sich erklären mit der Tatsache, dass der Mensch selber die Ursache aller dieser Dinge ist. So kehrt er als Künstler bei jeder Wahrnehmung zum Altbekannten zurück und vergewissert sich seiner Aneignungskompetenz und Verfügungsgewalt über das Gegebene. Er gliedert alles, was ihm widerfährt, sogleich in sein vertrautes Schema ein. Dann meint „Erkenntnis“ gerade nicht intellektuelle Beweglichkeit, sondern „*die Bekämpfung eines Gefühls von etwas Neuem und Verwandlung des anscheinend Neuen in etwas Altes*“ (XI, 34[244]), ist „Ausdruck eines neuen Dings durch die Zeichen von schon ‚bekannten‘, schon erfahrenen Dingen“ (XI, 38[2]). Der Künstler versteht „Erkennen“ als „Zu-Ende-kennen“ durch das „Greifen und Fassen, das Aneignen“ (XI, 38[14]) – aber genau darin liegt auch die Gefahr der Verfestigung und des blinden Glaubens an das „Erkannte“, vor der Nietzsche mit seiner so doppeldeutigen Erkenntnis- und Wissenschaftskritik warnt. Berücksichtigt man diese Ambiguität, erscheint auch folgende Notiz aus der Materialsammlung zum „Zarathustra“ sogleich weniger paradox: „Als ein Schaffen ist alles Erkennen ein Nicht-erkennen“ (X, 5[1] 213; X, 12[14]).

b) Die tragische Erkenntnis

Letztendlich kann man die Doppeldeutigkeit von „Wissenschaft“ und „Erkennen“ nur dann gänzlich durchschauen, wenn man sich mit dem auseinandersetzt, was meist, im Anschluss an eine Wendung aus „Die Geburt der Tragödie“, als die „tragische Erkenntnis“ bezeichnet wird.¹ Dieses für Nietzsche zentrale Konzept setzt an bei der Tatsache, dass mit dem Mord an Gott alle metaphysischen Welten des Seins beseitigt werden und sich dagegen das, was er schon in der zweiten „Unzeitgemässen“ die „Lehren vom souverainen Werden“ nennt (HL, 319), immer mehr durchsetzt, nämlich die Überzeugung, dass es keine Bereiche des Unvergänglichen und Absoluten neben der in ständiger Veränderung begriffenen Welt des Werdens gibt. Der Mensch vermag in dieser Welt nur deswegen zu überleben, weil er eben wesenhaft (auch) ein Künstler ist und er alles das, was sich eigentlich im Fluss befindet, gestalterisch zu Dingen verfestigt. Er schafft sich so seine eigene (Schein)Wahrheit, die keine Wahrheit ist, weil sie der Bewegung niemals gerecht wird: „Theilweises Beharren, relative

¹ Vgl. Schmid, S. 88ff, 108f, 116f u. ö. sowie Wurzer, S. 23ff. Ähnlich Montinari, Nietzsche lesen, S. 72.

Körper, gleiche Vorgänge, ähnliche Vorgänge – damit *verfälschen* wir den wahren Thatbestand, aber es wäre unmöglich, von ihm irgendetwas zu wissen, ohne ihn erst so verfälscht zu haben“ (IX, 11[325], 567f). „Erkennen“ in dem bereits erläuterten Sinne, nämlich als ein Wiedererkennen, setzt in der Welt des Werdens also die künstlerische Tätigkeit voraus: „Eine werdende Welt könnte im strengen Sinne nicht ‚begriffen‘, nicht ‚erkannt‘ werden: nur insofern der ‚begreifende‘ und ‚erkennende‘ Intellekt eine schon geschaffene grobe Welt vorfindet, gezimmert aus lauter Scheinbarkeiten, aber fest geworden, insofern diese Art Schein das Leben erhalten hat – nur insofern giebt es etwas wie ‚Erkenntniß‘: d. h. ein Messen der früheren und der jüngeren Irrthümer an einander“ (XI, 36[23]). Bis ins Spätwerk hinein ist es insofern Nietzsches Überzeugung, dass die „Scheinbarkeit“, die der Mensch als Künstler sich erzeugt, „selbst zur Realität“ gehört als „eine Form ihres Seins“, denn „in einer Welt, wo es kein Sein giebt, muß durch den *Schein* erst eine gewisse berechenbare Welt *identischer Fälle* geschaffen werden: ein tempo, in dem Beobachtung und Vergleichung möglich ist usw.“ (XIII, 14[93], 271).¹ Gerade dies ist der Kern seiner Erkenntniskritik: „*Erkenntniß* und *Werden* schließt sich aus. *Folglich* muß ‚Erkenntnis‘ etwas anderes sein: es muß ein Wille zum Erkennbar-machen vorangehen, eine Art Werden selbst [= der Mensch!] muß die *Täuschung des Seienden* schaffen“ (XII, 9[89]). Das gipfelt in dem vernichtenden Urteil: „was gedacht werden kann, muß sicherlich eine Fiktion sein“ (XIII, 14[148]).

Es sind eben solche Aussagen, die man als Plädoyer für ein exklusives, einseitiges Leben als Künstler interpretieren und als Argumente gegen den Existenzmodus „Freigeist“ verwenden könnte, zumal der Begriff „tragische Erkenntnis“ bei Nietzsche zunächst, d. h. in seinen frühen Werken, in genau diesem Sinne verwendet wird. So spricht er in „Ueber Wahrheit und Lüge“ davon, dass Erkennen von Grund auf Täuschung ist, da die Menschen „tief eingetaucht in Illusionen und Traumbilder“ (WL, 876) lebten. Wenn sie dann, wie es in der „Geburt der Tragödie“ heißt, an der „Peripherie des Kreises der Wissenschaft“ auf das „Unaufhellbare“ stoßen, „bricht die neue Form der Erkenntnis durch, *die tragische Erkenntnis*, die um nur ertragen zu werden, als Schutz und Heilmittel die Kunst braucht“ (GT, 101). Hier ist Nietzsche also der Überzeugung, und diese macht gerade seinen frühen Ästhetizismus und die von ihm später kritisierte „Artistenmetaphysik“ (ebd., 13) aus, dass dem Menschen ein ausschließlich künstlerisches Selbsterleben nicht nur möglich, sondern in höchstem Maße förderlich wäre (vgl. ebd., 118).

Wenn man nun aber nicht nur Nietzsches Frühwerk, sondern auch seine späteren Schriften in dieser Richtung versteht, übersieht man einen für die tragische Erkenntnis wesentlichen Punkt: Was macht diese Art der Erkenntnis so „tragisch“, d. h. was verleiht ihr ihren Schrecken? Denn dass Nietzsche sie als schrecklich empfindet, daran ist nicht zu zweifeln: „Die Auslegung der Natur: wir legen uns hinein. – der furchtbare Charakter“ lautet eine Notiz von 1885 (XI, 39[9]), und noch zwei Jahre später schreibt er: „Daß die Lüge nöthig ist, um zu leben, das gehört selbst noch mit zu diesem furchtbaren und fragwürdigen Charakter des Daseins ...“ (XIII, 11[415], 193). Offenbar besteht das Furchtbare darin, dass die „Wahrheit“, die sich der Künstler erzeugt, „in Wirklichkeit“ nicht „wahr“ ist, sondern Illusion. Die Anführungszeichen verweisen auf das komplizierte, so „furchtbare“ Paradoxon, welches den Kern der tragischen Erkenntnis bildet. Der Mensch erkennt die Dinge, weil er sie geschaffen hat, aber er erkennt sie notwendig falsch, gerade weil sie erdichtet sind: „Alle Formen sind *unser Werk* – wir sprechen *uns* aus in der Art, wie wir die Dinge jetzt erkennen *müssen*“ (IX,

¹ Übrigens wäre Nietzsche nicht Nietzsche, wenn er nicht auch diese ihn so prägende Überzeugung an anderer Stelle mit Fragezeichen versähe und als Hypothese formulierte: „Es könnte z. B. ein Dasein gedacht werden, in welchem Erkennen selber unmöglich wäre, weil ein Widerspruch zwischen absolut Flüssigem und der Erkenntnis besteht: in einer solchen Welt müßte ein lebendes Geschöpf erst an Dinge, an Dauer usw. *glauben*, um existieren zu können: der Irrthum wäre seine Existenz-Bedingung. *Vielleicht ist es so*“ (XI, 26[58], 163; erste Hervorhebung Nietzsche, zweite Hervorhebung H. O.).

13[15]). Paradox, tragisch und bestürzend erscheint die Situation des Menschen aber nur, weil er um seine Lage *weiß*. Und dieses Wissen verdankt er allein seinem Selbst, insofern es auch freier Geist ist. Rein als Künstler verstanden, hätte er überhaupt keinen Grund, seine Scheinwelt jemals anzuzweifeln oder gar zu verlassen, könnte auf immer „fröhlich“ mit der Lüge leben. Nur das Misstrauen und die Redlichkeit des wissenschaftlichen Denkers führen allmählich wieder zur Entfremdung und decken damit den illusionären Charakter der „Wahrheit“ auf: „Der Wahrhaftige endet damit zu begreifen, daß er immer lügt“ (X, 2[31], vgl. X, 3[1] 180).¹ Daher heißt es gerade in der „Fröhlichen Wissenschaft“, eben diese „Einsicht in den Wahn und Irrthum als in eine Bedingung des erkennenden und empfindenden Daseins“ werde dem Menschen „durch die Wissenschaft“ gegeben, nämlich durch die „Wissenschaft“ verstanden als tapferes, freies Denken. Noch einmal wird so deutlich, dass Nietzsches Erkenntniskritik zwar dazu beitragen kann, den freien Geist von allen nach Gewissheit strebenden Menschen abzuheben, dass sie aber keineswegs alle intellektuellen Bemühungen obsolet machen soll. Im Gegenteil schreibt Nietzsche der „Erkenntniß“, so widersprüchlich es klingen mag, den „Werth“ zu, „die ‚absolute Erkenntniß‘ zu widerlegen“ (IX, 11[80]), was zunächst sicherlich die Scheingebilde der Theologen und Metaphysiker (und der unredlichen Wissenschaftler!) betrifft, wegen des unkritischen, das Festmachen begünstigenden Schönheitsbedürfnisses des Künstlers aber auch dessen Illusionen miteinbeziehen muss. Der *Erkenntnis*drang des freien Geistes macht somit die tragische *Erkenntnis* erst zu einer solchen – und er macht sie erst „tragisch“, denn das Tragische kommt nur zustande, weil es zwei unterschiedliche Existenzmodi des Menschen gibt.² Gerade daran zeigt sich, wie berechtigt sowohl die eine wie die andere Daseinsweise je für sich ist, auch wenn das eine spezifische „Tragik“ zur Folge hat.³

Es bleibt somit schlussendlich festzuhalten: Die Entdeckung der künstlerischen Seite des menschlichen Selbst bedeutet weder, dass Nietzsche das Konzept des freien Geistes beseitigt, noch dass er nun alle Irrtümer für akzeptabel hielte, nur weil die Welt eines jeden Menschen stets ein Fantasiegebilde und insofern eine „Lüge“, zumindest aber ein „Irrtum“ ist: „Kaum spricht man von den ‚nicht absoluten Wahrheiten‘, so begehren alle Schwärmer wieder Eintritt oder vielmehr: die gutmüthigen Seelen stellen sich an’s Thor und glauben Allen aufmachen zu dürfen: als ob der Irrthum jetzt nicht mehr Irrthum sei! Was **widerlegt** ist, ist **ausgeschlossen!**“ (IX, 6[310]; vgl. FW 265). Noch viele Jahre später grenzt er in einer Notiz zweierlei selbst erzeugte „Wahrheiten“ voneinander ab: solche, die in der Welt des Werdens überlebensnotwendig sind, die die Menschheit daher über Jahrhunderte von Generation zu

¹ Nietzsches „tragische Erkenntnis“ hat somit etwas mit Kants „transzendentalen Schein“ gemeinsam, denn in beiden Fällen handelt es sich um einen notwendigen Irrtum, der durch das Wissen um den Irrtum nicht verhindert werden kann, „so wenig selbst der Astronom verhindern kann, daß ihm der Mond im Aufgange nicht größer scheine, ob er gleich durch diesen Schein nicht betrogen wird“ (Kant, KrV A 297 / B 354). Vgl. ähnlich Nietzsche: „um zu handeln, mußt du an Irrthümer glauben; und du wirst noch nach diesen Irrthümern handeln, wenn du sie als Irrthümer durchschaut hast“ (IX, 11[102]).

² Man könnte auch sagen, die tragische Erkenntnis sei deswegen so schrecklich, weil mit ihr Descartes’ Hypothese vom „genius malignus“ (Descartes, Med. I 12) bestätigt wird: Der Mensch selbst stellt sich als täuschender Gott heraus (vgl. XI, 39[13]).

³ Nietzsches Begriff des Tragischen ist an dieser Stelle gar nicht weit vom aristotelischen Konzept entfernt, auch wenn er dieses in der „Götzen-Dämmerung“ kritisiert (GD, 160). Denn dem Menschen widerfährt das Furchtbare aufgrund seiner Wesensverfassung, also genau wie es Aristoteles in seiner „Poetik“ für eine Tragödie fordert (Aristoteles, Poetik 13, S. 39), „nicht wegen seiner Schlechtigkeit und Gemeinheit [...], sondern wegen eines Fehlers“ (*hamartia*). In diesem Fall besteht der Fehler in der mangelnden Einsicht (*dianoia*) des Künstlers in die Lügenhaftigkeit seines Werks, die allein dem freien Geist eröffnet wird. Im Menschen spielt sich also ein von Aristoteles als besonders „tragisch“ eingestuft Vorgang ab: „Noch besser ist der Fall, daß die Person die Tat ohne Einsicht ausführt und Einsicht erlangt, nachdem sie sie ausgeführt hat. Denn die Tat hat nichts Abscheuliches an sich, und die Wiedererkennung ruft Erschütterung hervor“ (ebd. 14, S. 45). Natürlich darf aber, wenn hier bei der Erklärung des Tragischen von einem „Fehler“ die Rede ist, dies nicht im Sinne einer moralischen Wertung verstanden werden, die weder Aristoteles noch Nietzsche implizieren. Zur anthropologischen Bedeutung des Begriffs „Tragödie“ bei Nietzsche vgl. auch Kap. VII § 34.

Generation weitergeben hat und die nicht widerlegt werden dürfen, und solche, die durchaus mit wissenschaftlich-freigeistigen Methoden beseitigt werden können und sollten (XI, 38[4]).

§ 16. Der notwendige Antagonismus des menschlichen Selbst

Beide Existenz- und Erfahrungsweisen – die des Künstlers genau wie die des freien Geistes – spielen bei Nietzsches Suche nach dem menschlichen Selbst ihre je eigene Rolle, *obwohl* und *gerade weil* es sich offensichtlich um Gegensätze handelt. Generell thematisiert Nietzsche Gegensätzlichkeiten und Widersprüche in seinen Schriften so häufig, dass man ihm wohl ein besonderes Interesse für alle damit verbundenen Fragen unterstellen kann (z. B. CV, 768; GT, 25ff; MA 1; WS 67; JGB 260; GM II, 270ff; GD, 65f).¹ Hinzu kommen faszinierende Passagen, in denen er meisterhaft mit komplementären Begriffen oder Bildern arbeitet, um die Thematik auf der Formebene widerzuspiegeln (z. B. Z III, 218ff). Und nicht nur in seinem unvollendet gebliebenen Frühwerk über die vorplatonischen Philosophen findet sich Heraklits Bild vom „Mischkrug“ für die Welt und den „Krieg des Entgegengesetzten“ in ihr (PHG, 825), sondern noch Jahre später wird es in Zarathustras „Lied der sieben Siegel“ wieder aufgegriffen. Spätestens hier sieht man den einzelnen Menschen explizit in das widersprüchliche universale Geschehen mit einbezogen, denn Zarathustra singt davon, dass er „vollen Zuges trank aus jenem schäumenden Würz- und Mischkrüge, in dem alle Dinge gut gemischt sind“, dass er „selber ein Korn“ sei „von jenem erlösenden Salze, welches macht, dass alle Dinge im Mischkrüge gut sich mischen“ (Z III, 289). Dies ist zu verstehen als ein Hinweis auf die Widersprüchlichkeit, die Nietzsches Bild vom Menschen offenbar bestimmt und bestimmen muss, weil sie sich zwangsläufig aus seinen teilweise sogar zeitgleich entstandenen Darstellungen zweier so konträrer Modi menschlicher Existenz ergibt.

Den Kern seiner philosophischen Anthropologie bildet somit ein Widerspruch, konkret der Gegensatz zwischen dem Selbst als freiem Geist und dem Selbst als Künstler: Auf der einen Seite bemüht sich der Mensch leidenschaftlich um Erkenntnis, muss deswegen stets misstrauisch bleiben, angeblich Gesichertes zerstören, den Leib neu entdecken und bislang unbekannte, dunkle Triebe entfesseln. Auf der anderen Seite ist es ihm aber genauso gegeben, die Leidenschaften zu binden, den Leib zum Kunstwerk zu stilisieren, farbenfrohe Welten zu erzeugen und zu ihnen Vertrauen aufzubauen. Ein experimentelles, risikobehaftetes Selbstverständnis steht gegen ein produktives, Sicherheit verleihendes Selbstempfinden. Die Ernsthaftigkeit des freien Geistes, dem es bei seiner Lebensweise um eine Gewissensfrage geht, bildet einen Gegensatz zur Heiterkeit des Künstlers, die sich in dessen Unbekümmertheit bei der Kreation des Werks und in seiner Selbstironie äußert, welche zwar eine dauerhafte Distanz, aber eben gerade deswegen keine genuine Betroffenheit im Sinne des Freigeists ermöglicht. Die Entfremdungs- und Loslösungsbemühungen des Intellektuellen widersprechen ebenso dem Künstler-Bedürfnis nach Geborgenheit, Schönheit, Harmonie und einem perfekten Lebens- und Weltentwurf wie die teuflische Kritik am Bestehenden dem göttlich-schöpferischen Wohlwollen. „Männliche“ Tapferkeit und Kompromisslosigkeit im Kampf um Erkenntnisse kontrastieren mit „weiblicher“ Besonnenheit und Ruhe, scharfe Analytizität mit liebevoller Synthese und kunstvoller Komposition.

Der Antagonismus des Menschenwesens könnte also kaum ausgeprägter sein. Zudem ist deutlich geworden, dass er in einer doppelten Notwendigkeit verankert ist, denn erstens ist

¹ Diese angesichts der Dualismus-Kritik Nietzsches vielleicht verwunderliche Beobachtung erklärt Müller-Lauter, Nietzsche, S. 15: „Dem genaueren Zusehen zeigt sich nämlich, daß Nietzsche allein jede *als absolut* verstandene Gegensätzlichkeit bestreitet, in der für sich bestehende, in sich beruhende Seiende unvermittelt einander gegenüberstehen sollen. Wohl aber behauptet er eine immanente Gegensätzlichkeit der Weltwirklichkeit. Sie soll in den konkreten Entgegensetzungen beruhen, in die sich die eine Welt immer schon entfaltet hat und ständig weiter entfaltet. Es ist das Grundmotiv seines Denkens [...]“

jeder Modus des Selbst auf seine Weise notwendig und zweitens sind beide notwendig aufeinander bezogen: Als freier Geist setzt der Mensch sich im Kampf gegen herrschende Ansichten und im leidenschaftlichen Ringen um Erkenntnis ständigen Gefahren aus, die die Kunst abwehren muss, als Heilmittel, als Gegengewicht zur destruktiven Vorgehensweise und kritischen Haltung des Intellektuellen. Die Scheinwelten des Künstlers dienen als notwendige Zuflucht und die „Glückseligkeit“ des Geretteten gleicht dann, wie Nietzsche es mit Hilfe des für den Freigeist typischen Bildbereichs umschreibt, „der des Schiffbrüchigen“, welcher „an’s Land gestiegen ist und mit beiden Füßen sich auf die alte feste Erde stellt – staunend, dass sie nicht schwankt“ (FW 46, 412). Auch reichen die Beseitigung angeblicher „Wahrheiten“ und permanente Skepsis allein nicht aus. Im „Zarathustra“ heißt es zur einseitigen Destruktivität und dem potenziell verheerenden Ernst des freien Geistes: „Noch hat seine Erkenntnis nicht lächeln gelernt und ohne Eifersucht sein; noch ist seine strömende Leidenschaft nicht stille geworden in der Schönheit (Z II, 151)“, denn es gilt: „Aber gerade dem Helden ist das Schöne aller Dinge Schwerstes. Unerringbar ist das Schöne allem heftigen Willen“ (ebd., 152; vgl. X, 13[1], 440). Schönheit kommt in die Welt des Menschen nur, insofern er Künstler, nicht insofern er „Held“, also freier Geist ist. Dem Umwerfen muss ein Aufbauen zur Seite stehen (vgl. X, 5[1] 218).

Umgekehrt sind die Freigeisterei und die mit ihr verbundene Leidenschaft notwendig, damit der Mensch seine künstlerische Seite bei der Gestaltung des neu entdeckten Leibs und der noch nicht feststehenden Welt überhaupt entfalten kann. Das Erschaffen ist überhaupt nur deswegen als Existenzmodus von bleibender Bedeutung, weil die intellektuelle Redlichkeit des Freigeists dem Künstler die Trauer, Leere und Einsamkeit des allerletzten Schöpfungstages erspart. Im „Ecce homo“ meint Nietzsche einmal, wenn der göttlich Schaffende „Alles zu schön gemacht“ habe, bedürfe es des teuflisch-zersetzenden Infragestellens, denn: „Der Teufel ist bloss der Müsiggang Gottes an jedem siebenten Tage ...“ (EH, 351). Eine Notiz aus der Zarathustra-Zeit lautet in diesem Sinne: „Durst! Wenn ich satt wäre, wozu sollte ich schaffen!“ (X, 13[24], 469). Die kritische Haltung des wissenschaftlich-strengen Denkers dient somit als Gegengewicht, um zu verhindern, dass sich die Scheinwelten des Künstlers verfestigen: „Erst der grosse Schmerz ist der letzte Befreier des Geistes, als der Lehrmeister des *grossen Verdachtes*, der aus jedem U ein X macht, ein ächtes rechtes X, das heisst den vorletzten Buchstaben vor dem letzten ...“ (FW, 350). Die Loslösung, die trotz ihrer Schmerzhaftigkeit dem freien Geist ein elementares Bedürfnis und eine Lust ist, sorgt für immer neue Rätsel – für unbekannte Variablen („X“) anstelle von scheinbaren Gewissheiten („letzte Buchstaben“) – und „vertieft“ den Menschen (ebd., vgl. NW, 436), welcher andernfalls von seiner unbekümmerten Künstlernatur zum Verweilen an der Oberfläche genötigt würde. Gerade wenn der schöpferisch Tätige meint, er habe sich und seine Welt gefunden, vollendet und erkannt, muss sich das Misstrauen des freien Geistes regen, muss das Befremden einsetzen und dem gutgläubigen Sicherheits- und Harmoniebedürfnis sowie der künstlerischen Verfestigungstendenz entgegenarbeiten. Aus eben diesem Zusammenwirken der beiden Wesenarten leitet sich eine genuin menschliche Erkenntnis ab, die deswegen als „tragisch“ gelten muss, weil der Mensch als freier Geist zwar einerseits den Betrug entlarvt, als Künstler aber andererseits schon bald wiederum eine überlebensnotwendige Täuschung aufbaut und ihr erliegt.

§ 17. Zwischenfazit und Ausblick

Es dürfte somit kein Zweifel bestehen, dass der Gegensatz zwischen dem Menschen als Freigeist und dem Menschen als Künstler den Mittelpunkt von Nietzsches anthropologischem Interesse bildet und sich in vielen Facetten zeigt, wenn es um die Frage nach dem menschlichen Selbst geht. Erkenntnisdrang und Schaffenskraft, Zerstören und Aufbauen,

Wissenwollen und Wegschauen, Loslösung und Zuneigung, gedankliche Tiefe und Oberflächlichkeit, das intellektuelle Gewissen des Denkers und das gute Gewissen des Lügners, heroische Männlichkeit im zersetzenden Zweifel und göttlich-weibliche Fruchtbarkeit, Aufklärung und Illusion, Wagemut und Konservatismus, Misstrauen und Wohlwollen, Befremden und Zufriedenheit, ernste und heitere Wissenschaft, unmittelbare Betroffenheit und ironische Distanz – das alles macht das Menschsein aus. Das menschliche Selbst ist geprägt von Gegensätzen, die eine problematische Spannung erzeugen und deren Unvereinbarkeit, vor allem wenn sie unverstanden und unreflektiert bleibt, zum Zerwürfnis mit sich selbst und zum Leiden an sich selbst führen kann. Aber so widersprüchlich die beiden Daseinsweisen auch sein mögen, so handelt es sich doch um keinen unversöhnlichen Gegensatz, um keine unüberbrückbare Geschiedenheit, sondern ihre notwendige wechselseitige Bezüglichkeit macht deutlich, dass wir bei aller Polarität von einer Komplementarität ausgehen können, von einer Zugehörigkeit beider zu einem größeren Ganzen. Wegen dieses komplementären Verhältnisses zwischen freigeistigem und künstlerischem Selbst liegt ein Ausgleich oder irgendeine Form von Synthese zumindest theoretisch in Reichweite des Menschen. Dazu aber müsste er sich mit sich selbst auseinandersetzen, müsste sich seine innere Gegenstrebigkeit vergegenwärtigen, sie zu verstehen versuchen und sich dazu bekennen. Er muss versuchen, das, was er unreflektiert im unmittelbaren Daseinsvollzug jeden Tag erlebt und kaum begreift, distanzierter zu betrachten und fragend transparent zu machen. Den Anstoß zu einer solchen schonungslosen Selbstkonfrontation, welche die Bewusstwerdung beider Modi des Selbst und einen angemessenen Umgang mit dem Antagonismus erst ermöglicht, gibt ein Gedanke, der wohl zu den bekanntesten philosophischen Entwürfen Nietzsches gehört: die Erkenntnis von der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Sie wird zum Anlass und zur Bedingung der Möglichkeit für eine Einsicht in das eigene Wesen.

IV. Die ewige Wiederkehr des Gleichen

Die Kernaussage der Lehre von der ewigen Wiederkehr ist hinlänglich bekannt und unzählige Male diskutiert worden. Nietzsche konfrontiert uns mit dem Gedanken an einen zyklischen, sich *ad infinitum* auf identische Weise wiederholenden Ablauf unseres Daseins, zunächst indem er in einer der meistzitierten Passagen aus „Fröhliche Wissenschaft“, im Aphorismus „*Das grösste Schwergewicht*“ nämlich (FW 341), einem dem Menschen nachschleichenden „Dämon“ folgende Worte in den Mund legt:

„’Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen, und Alles in der selben Reihe und Folge – und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht – und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!’“ (ebd.)

Es soll hier nicht auf jeden Aspekt der Lehre eingegangen und auch nicht erörtert werden, welche „naturwissenschaftlichen“ Argumente für einen zyklischen, repetitiven Ablauf alles Geschehens im Nachlass aufgeführt werden oder ob diese stichhaltig sind.¹ Wichtig ist, dass Nietzsche die Einsicht in die ewige Wiederkehr, die sich ihm anscheinend im August 1881 bei einer Wanderung in der Nähe von Sils-Maria ganz plötzlich offenbarte², für die bedeutendste, einschneidendste Erkenntnis seines gesamten Lebens hielt. Der „*Ewige-Wiederkunfts-Gedanke*, diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann“ sei, so

¹ Nietzsches Hauptargument lautet verkürzt: Die Zeit ist unendlich. Die Kraft in der Welt ist endlich. Daher müssten schon alle möglichen Konstellationen durchlaufen worden sein und ein Stillstand müsste sich eingestellt haben, sofern dies überhaupt möglich ist. Die Welt ist aber nicht zum Stillstand gekommen. Also werden alle Konstellationen erneut durchgespielt und so weiter bis in Ewigkeit (vgl. IX, 11[148]; [152]; [202]; [232]; XIII, 14[188]). Vgl. die Zusammenfassungen der Argumentation bei Magnus, S. 220ff; Kaufmann, S. 381f; Danto, S. 205ff; Müller-Lauter, Nietzsche, S. 167ff.

² Tatsache ist allerdings auch, dass Nietzsche bereits in seiner zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ auf die Frage, ob man „die letzten zehn oder zwanzig Jahre noch einmal zu durchleben“ sich vorstellen könne, zu sprechen kommt (HL, 255). Er erwähnt dort sogar eine angeblich pythagoreische Lehre, die seinem eigenen Wiederkunftsgedanken sehr ähnlich sieht und die er interessanterweise zu diesem Zeitpunkt noch als unwissenschaftlich abtut (ebd., 261). Außerdem sei darauf hingewiesen, dass das antiteleologische Weltbild des Anaxagoras mit seiner ewigen Kreisbewegung, so wie es Nietzsche in seinem Fragment gebliebenen Frühwerk über vorplatonische Philosophie beschreibt (PHG, 864ff), einiges von seinem späteren kosmologischen Konzept vorwegnimmt, bis hin zur Metapher des „rollenden Rades“ (ebd., 865; vgl. Z I, 31). Und schließlich ist ein Fragment aus dem Jahr 1880, das also *vor* dem Sommer 1881 entstand, bemerkenswert, weil Nietzsche darin bereits eine wesentliche Folgerung aus der Wiederkunftslehre bespricht (IX, 6[324]) und weil es anscheinend eine Vorstufe des Aphorismus „*Gefährlichster Gesichtspunct*“ (FW 233) darstellt, welchen Nietzsche weit *vor* „*Das grösste Schwergewicht*“ platziert hat. Davon abgesehen dürfte er auch durch seine intensive Schopenhauer-Lektüre mit dem Gedanken an eine Wiederkehr und notwendige Verknüpfung aller Dinge vertraut gewesen sein, finden sich doch bei Schopenhauer mehrere Überlegungen dazu, die vom Aussagegehalt her denen Nietzsches ähneln – sogar das Bild vom „Mittag“ wird hier vorweggenommen! – ohne allerdings jemals deren Radikalität zu erreichen (vgl. Schopenhauer, S. 65f; S. 250f; S. 367f). All das relativiert Nietzsches eigene Darstellung von der plötzlichen Eingebung und darf in der Diskussion, ob es sich bei seiner Idee um einen originellen oder auch nur irgendwie neuen Gedanken handelt, nicht unberücksichtigt bleiben. Davon abgesehen ist es aber weniger von Interesse, ob Nietzsche den Wiederkunftsgedanken wirklich als Erster gedacht hat, denn wie auch beim „Tod Gottes“ kommt es vor allem darauf an, welche einzigartige Wendung er dem Ganzen gibt (vgl. Safranski, WamS, S. 60).

sagt Nietzsche in seiner Autobiografie, die „Grundconception“ des „Zarathustra“ (EH, 334), also des Werks, das er selber wohl am meisten schätzte.¹ Ursprünglich wollte er auch die Liedsammlung Zarathustras, die späteren „Dionysos-Dithyramben“, unter den Titel „Die ewige Wiederkunft“ stellen (XIII, 20[167]). Nietzsches Enthusiasmus bezüglich seines Sils-Maria-Erlebnisses ist daher unbedingt ernst zu nehmen und jede Auseinandersetzung mit seiner Philosophie, auch mit seiner Philosophie vom Menschen, muss dem Wiederkunftsgedanken gerecht zu werden versuchen.²

Im Zusammenhang der vorliegenden Arbeit geht es darum, wie die Lehre von der Wiederkunft auf die Frage nach dem menschlichen Selbst und Selbsterleben bezogen werden kann – immer vor dem Hintergrund des bereits konstatierten Antagonismus von Freigeist und Künstler. Eine solcher Interpretationsansatz bietet sich gerade deshalb an, weil es Nietzsche offensichtlich nicht auf den reinen „theoretischen“, naturwissenschaftlichen oder naturphilosophischen Gehalt der dämonischen Erkenntnis ankommt, sondern auf deren existenzielle Bedeutung, wie die Fortsetzung des eingangs zitierten Aphorismus beweist. Dort stellt er seinem Leser die Frage:

„Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: ‚du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!‘ Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei Allem und Jedem ‚willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?‘ würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts *mehr zu verlangen*, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?“ (FW 341)

¹ Und bisweilen über-schätzte: vgl. Briefe, Abt. 3 / Bd. 1, S. 380; ebd., S. 386; Briefe, Abt. 3 / Bd. 5, S. 248; ebd., S. 340. Im letztgenannten Brief (an Knortz) heißt es allerdings auch: „Mir selbst sind am sympathischsten meine mittleren Bücher, ‚Morgenröthe‘ und ‚Die fröhliche Wissenschaft‘ (es sind die persönlichsten)“!

² Diese Ermahnung zum Ernstnehmen sei all jenen entgegengehalten, die auf die eine oder andere Weise dem Beispiel Bertrams folgen, der „jene Scheinoffenbarung der Ewigen Wiederkunft, dies trügerisch äffende Wahnmysterium des späten [sic!] Nietzsche“ (Bertram, S. 21) für einen bemitleidenswerten, belanglosen „Einzelwahn“ hält (ebd., S. 393). Auf eine zugegeben unglückliche Stelle in „Ecce homo“ (EH, 268) anspielend, bemerkt Gerhardt, Die Metaphysik, S. 11f nicht weniger herablassend als Bertram: „Was ist philosophisch – nicht philologisch, philosophiegeschichtlich oder biographisch! – von einem Gedanken zu halten, der seinen ‚tiefsten Einwand‘ in der Existenz von *Nietzsches* Mutter und Schwester hat?“ Ries, S. 134 nennt die Rede von der Wiederkunft ein „Rauschen“ ohne Sinngehalt und amüsiert sich dabei über die Homophonie von „Lehre“ und „Leere“ (ebd., S. 135f)! Ein Anzeichen für heimliche Geringschätzung des Wiederkunftsgedankens ist auch die Tatsache, dass Hollingdale Nietzsches persönliche und geistige Entwicklung ohne eine einzige Erwähnung des Sils-Maria-Erlebnisses darzustellen unternimmt und eine Zäsur in Nietzsches Leben nicht etwa 1881, sondern 1882 (Lou Salomé) sowie 1883 (Zarathustra u. a.) ansetzt (vgl. Hollingdale, S. 57ff). Für den hohen Stellenwert, den Nietzsche dem Gedanken der Wiederkunft einräumte, welcher Bertram, S. 377 zufolge „doch niemals das Herz eines Menschen erschüttert hat noch verwandeln wird“ (vgl. auch Jaspers, Nietzsche, S. 350), spricht das in diesem Punkt sicherlich glaubwürdige Zeugnis Salomé über die „Zeichen des tiefsten Entsetzens“ (Andreas-Salomé, S. 222), welche er bei der Offenlegung der Idee ihr gegenüber zeigte. Dies sollte neben den Bemerkungen Nietzsches in seinen Werken (und seinen Briefen, vgl. z. B. 1884 an Overbeck, zit. in XV, 139) Aufforderung genug sein, dem philosophisch-anthropologischen Gehalt der ewigen Wiederkunft des Gleichen nachzufragen – wenn nicht ohnehin Figal darin zuzustimmen ist, dass auch diejenigen, die Nietzsches Idee ignorieren wollen, „schon eine Antwort“ auf die darin angelegte Zumutung geben (vgl. Figal, Nachwort, S. 322f).

§ 18. Bedeutung des Wiederkunftsgedankens für die Frage nach dem Selbst

a) Selbstbesinnung und Selbstbewusstsein

Nietzsche sieht den Gedanken von der unaufhörlichen Wiederkehr des Gleichen also in erster Linie als eine Herausforderung, auf die jeder Einzelne von uns reagieren muss.¹ Jeder Mensch ist unmittelbar davon betroffen, denn das zyklische Geschehen spielt sich nicht getrennt von ihm ab, sondern er selber ist ein Teil dessen, was stets auf identische Weise wiederkehren muss. Plötzlich wird ihm bewusst, dass seine Existenz allein durch den ewigen Kreislauf konstituiert ist und das Wiederholen aller bereits durchlaufenen und noch zu durchlaufenden Zustände seine ganze Bestimmung ausmacht, oder wie es im „Zarathustra“ heißt: „Es ist euer liebstes Selbst, eure Tugend. Des Ringes Durst ist in euch: sich selber wieder zu erreichen, dazu ringt und dreht sich jeder Ring“ (Z II, 121). In eben diesem Werk findet sich auch die Stelle, an der Nietzsche erst zum zweiten Mal ausdrücklich von der ewigen Wiederkehr spricht. Auch hier wird die enorme Bedeutung, welche diese Einsicht für jeden einzelnen Menschen und für jeden einzelnen Moment im Leben hat, besonders hervorgehoben. So fragt Zarathustra am „Thorweg“, der für den „Augenblick“ steht, weil hier Vergangenheit und Zukunft zusammentreffen (Z III, 199f), seinen Gesprächspartner, einen sehr lästigen, anhänglichen Zwerg²:

„Muss nicht, was laufen *kann* von allen Dingen, schon einmal diese Gasse gelaufen sein? Muss nicht, was geschehn kann von allen Dingen, schon einmal geschehn, gethan, vorübergelaufen sein?

Und wenn Alles schon dagewesen ist: was hältst du Zwerg von diesem Augenblick? Muss auch dieser Thorweg nicht schon – dagewesen sein? Und sind nicht solchermaassen fest alle Dinge verknotet, dass dieser Augenblick *alle* kommenden Dinge nach sich zieht? Also - - sich selber noch?

Denn was laufen *kann* von allen Dingen: auch in dieser langen Gasse *hinaus* – *muss* es einmal noch laufen!-“ (ebd., 200)

Es kehren also nicht nur irgendwelche Augenblicke zurück, sondern *dieser* Augenblick *in concreto*, und genau auf ihn bezieht sich die Frage, ob ich „diess noch einmal und noch unzählige Male“ will. Die Erkenntnis von der identischen Wiederholung richtet mein Augenmerk erst darauf, was es denn ist, das ich im Moment erlebe und wie ich mich gerade verhalte. Aus Emersons „Essays“ notiert Nietzsche sich einmal den Satz: „Das, was ich heute thue, hat eine so tiefe Bedeutung als irgend etwas Vergangenes“ (IX, 17[3]). Ewige Wiederkehr des konkreten Moments bedeutet, „daß jede Handlung eines Menschen einen *unbegrenzt großen* Einfluß hat auf alles Kommende“ (XI, 25[158]). Auf nichts anderes als auf diese ungeheure Wichtigkeit des augenblicklichen Geschehens zielt das Lied der Tiere Zarathustras ab: „In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall“ (Z III, 273). Mit der Wiederkunftslehre wird mir bewusst, dass es *dieser* Moment ist, in dem sich mein Leben abspielt – und ebenso umkehrt, dass der Moment zu *diesem* Leben, meinem Leben, dazugehört. Mein Leben ist nichts anderes als eine Reihe von

¹ Wegen dieses dezidiert anthropologischen Bezugs erscheint es überzogen, die Wiederkunftslehre wie Wurzer in erster Linie als Naturphilosophie aufzufassen: „Der Begriff Mensch wurde wieder mit der Idee der Natur identisch. Die Natur selbst sprang sozusagen in den Vordergrund seines [Nietzsches] Denkens“ (Wurzer, S. 90; vgl. S. 165f). Das neue Interesse an der Natur mag ein Aspekt von Nietzsches Lehre gewesen sein, keineswegs aber verdrängte sie sein altes Interesse am Menschenwesen!

² Dieser stellt offenbar ein Pendant zum „Dämon“ aus „Fröhliche Wissenschaft“ dar. Man beachte allerdings, dass Nietzsche bereits in „Menschliches, Allzumenschliches“ (MA 535) die menschliche Angst und andere niederdrückende Erfahrungen mit einer Koboldfigur assoziiert! Ebenso erinnere man sich an den „weisen *Silen*“ und seine schrecklichen Worte in der Tragödienschrift (GT, 35).

gleich bedeutsamen Momenten, und weil sie alle sich wiederholen werden, gilt dasselbe von meinem gesamten Leben. Es schließt sich daran kein Dasein im Jenseits an, sondern alles beginnt von vorne, wie es schon unzählige Male begonnen hat. Nietzsches Lehre wirkt so, wie es der Titel des zuerst zitierten Aphorismus andeutet, wie das „grösste Schwergewicht“, das den Menschen ans Hier und Jetzt bindet. Sie verweist ihn auf das Diesseits, erlaubt ihm keine Ausflüchte ins Überirdische: „Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf *unser* Leben!“ (IX, 11[159]). Das Motto muss lauten: „*Diess Leben – dein ewiges Leben!*“ (IX, 11[183], 513). Die ausschließliche Orientierung am Augenblick und am Diesseits schafft erst die Voraussetzung für eine Konfrontation des Menschen mit sich selbst. Erst wenn er sich bewusst wird, wie er sich im Moment verhält, kann er die Frage stellen: Wer bin ich, dass ich mich so verhalte und was befähigt mich dazu? Er erfährt sich nicht als „Mensch“ im Sinne eines Abstraktums, sondern als Individuum mit dem Wesen eines Menschen. Jetzt erst kann er seinen Eigenwert abschätzen. Was Nietzsche als die notwendige Folge des Gottestods und zugleich als dessen eigentlichen Anlass und dessen großartige Verheißung begriff, nämlich die Konzentration des Einzelnen auf sein Selbst, leistet die Wiederkunftslehre in erhöhtem Maße.¹ Zarathustra nennt sie daher seine „lachende wache Tags-Weisheit, welche über alle ‚unendliche Welten‘ spottet“, und grenzt sie von allen herkömmlichen, religiös motivierten Ewigkeitsvorstellungen ab, wenn er sie sagen lässt: „wo Kraft ist, wird auch die *Zahl* Meisterin: die hat mehr Kraft“ (Z III, 235). Mit der „Zahl“ ist jeder Einzelne gemeint, der von nun an wirklich „zählt“, weil sein Schwergewicht sich nicht dem Jenseits verdankt, sondern der Unvergänglichkeit „diese[r] endliche[n] Welt“ (ebd.) und seinem leibhaften Selbst als Teil der stets wiederkehrenden Welt. Nun ist wirklich eingetreten, was Nietzsche schon in der „Morgenröthe“ als „eine unsägliche Wohlthat, welche nur noch zu jung ist, um als solche weit- und breithin empfunden zu werden“, verkündet hat, nämlich: „das ‚Nachdem-Tode‘ geht uns Nichts mehr an!“ (M 72, 71). Die Elimination absoluter Welten „neben“ oder „über“ der Welt des Werdens, wie sie schon der Tod Gottes implizierte, erfährt durch Nietzsches neues Konzept eine tiefere Begründung und definitive Bestätigung. So richtet die Erkenntnis der ewigen Wiederkunft das Augenmerk des Menschen auf sein eigenes Potenzial, wie es sich im wirklichen, alltäglichen Leben zeigt, und darauf, wie groß der Raum ist, der ihm zur freien Verfügung steht. In jedem Augenblick bieten sich ihm, zumindest theoretisch, alle Optionen, die es überhaupt gibt, denn der Kreis ist in sich geschlossen; alle Konstellationen sind bereits da gewesen und werden auch mit Notwendigkeit wiederkehren. Es sind also keine Bereiche denkbar, zu denen der Mensch prinzipiell keinen Zugang hätte und die ihm unbekannt bleiben müssten. Zarathustra sagt daher: „Gott ist eine Muthmaassung; aber ich will, dass euer Muthmaassen nicht weiter reiche, als euer schaffender Wille“ (Z II, 109). Es gibt keine Wesen, keine Kräfte, kein Jenseits, keine Ewigkeiten, die sich dem Menschen entziehen: „Eine Kraft, die du denken kannst, muß endlich sein und bestimmt – aber unvergänglich“ (X, 15[27]). Diese Abgeschlossenheit alles Geschehens sichert jedem Einzelnen größtmögliche Entfaltungsfreiheit und Eigenmacht.² Auch der Zufall verliert seinen Schrecken, insofern nach

¹ Diese Auffassung der Wiederkunftslehre steht in deutlichem Gegensatz zur Interpretation Klossowskis, der den Schwerpunkt auf Verlust des (Selbst)Bewusstseins und Wechsel der Identitäten legt, dabei Nietzsches Rede vom „Gleichen“ ganz offensichtlich missachtend (vgl. Klossowski, S. 95ff).

² Zudem verschwimmen die Grenzen zwischen den drei Modalitäten. Es sind nicht nur von einem Augenblick ausgehend alle Kombinationen möglich, sondern sie sind auch zu einem Zeitpunkt wirklich gewesen und werden zwangsläufig wieder wirklich sein. Umgekehrt weiß man, dass ein wirklicher Zustand möglich bleibt, da er irgendwann wiederkehren muss. Wirklichkeit und Möglichkeit wechseln sich also unaufhörlich ab (vgl. IX, 11[245]). Da die Wiederkehr aller Möglichkeiten / Wirklichkeiten notwendig ist, spielt auch die dritte Modalität stets mit hinein. Wie gezeigt wurde, gibt es nichts, das zwar möglich, aber für den Menschen nicht erreichbar ist. Das Unmögliche ist also ausgeschlossen, während alles Mögliche wirklich war bzw. werden wird. Nichts anderes meint der Begriff „Notwendigkeit“ bei Nietzsche, wie eine Aufzeichnung aus dem Jahr 1887 beweist (vgl. XII, 10[138], 535f).

der Erkenntnis der notwendigen Wiederkunft des Gleichen von „Zufall“ gar nicht mehr sinnvoll gesprochen werden kann: „Die Zeit ist abgeflossen, wo mir noch Zufälle begegnen durften; und was *könnte* jetzt noch zu mir fallen, was nicht schon mein Eigen wäre! / Es kehrt nur zurück, es kommt mir endlich heim – mein eigen Selbst, und was von ihm lange in der Fremde war und zerstreut unter alle Dinge und Zufälle“ (Z III, 193; vgl. ebd., 215).

Konzentration, Rückkehr zu sich selbst oder überhaupt zum ersten Mal wirkliche Einkehr bei sich – all das sind unabdingbare Voraussetzungen für die Selbsterkenntnis im Sinne einer bewussten Selbsterfahrung.¹ Offenbar wird der Mensch durch die Lehre von der Wiederkunft dazu angehalten, sich mit seinem eigenen Selbst zu beschäftigen, denn sie bindet ihn an sein augenblickliches Dasein, dem er nun erstmals die gebührende Aufmerksamkeit schenkt. So erfährt er von dem „freien Geist“ und von dem „Künstler“, der er ist, von jenen Wesensarten also, die Nietzsche, wie gezeigt wurde, bereits vor seiner Begegnung mit dem Wiederkunftsgedanken detailliert beschreibt. Zwar war der Einzelne immer schon einerseits ein erkenntnisthungriger Zerstörer, leidenschaftlicher Forscher und tapferer Zweifler, der allen Illusionen den Kampf ansagt, und andererseits ein unbekümmerter Gestalter, ein meisterhafter Stilist und Ästhet, voller Vertrauen in die eigene Welt, voller Selbstironie im Umgang mit seinem Werk – aber erst seit das „Schwergewicht“ der Wiederkunft auf jedem Moment seines Lebens liegt, ist er all dies mit Bewusstsein. Die Bewusstwerdung des Eigenen ist für Nietzsche das wesentliche Moment seiner im Sommer 1881 entwickelten Lehre. Wer nicht an sie glaubt, „hat ein *flüchtiges* Leben in seinem Bewußtsein“ (IX, 11[160]), d. h. er existiert auch auf die eine oder andere Weise, aber er tut dies nicht mit der Eigentlichkeit, die ihm als einem Menschen entspreche.

b) Selbstverstehen und Periodizität des Selbst

Abgesehen davon aber, dass das Wissen um die Wiederkunft einen Anstoß zur Selbstfindung darstellt, gibt es zugleich einen ersten Hinweis darauf, wie die Gegenstrebigkeit des Menschenwesens zu verstehen ist. Dieses Selbstverständnis leitet sich ab aus dem neuen Weltverständnis, das alles Geschehen als einen ewigen und zugleich notwendigen Kreislauf interpretiert. Der Antagonismus aus der analytisch-zerstörerischen, der Leidenschaft der Erkenntnis verpflichteten Lebensweise des freien Geistes und dem synthetisch-aufbauenden, von Heiterkeit geprägten Daseinsmodus des Künstlers erweist sich als eine universelle Periodizität, die (auch) am Menschen in Erscheinung tritt und spürbar wird. Jeder erfährt den Kreislauf der Wiederkunft am eigenen Leib, weil sich die Modi seines Selbst abwechseln. Die Wiederkunftslehre zeigt dem Menschen also auch, dass er unmittelbar in das kreisförmige Geschehen des Werdens einbegriffen ist; sie macht mir bewusst, was Zarathustra in folgenden Worten ausdrückt: „Aber der Knoten von Ursachen kehrt wieder, in den ich verschlungen bin, - der wird mich wieder schaffen! Ich selber gehöre zu den Ursachen der ewigen Wiederkunft“ (Z III, 276). Jeder Mensch ist Teil einer zyklischen Bewegung, welche sich für ihn bemerkbar macht als Wechsel zwischen künstlerischer Gestaltung, dem Aufbau der eigenen Realität und der freigeistigen Infragestellung und Zerstörung des Werkes. Gleichsam aus den Trümmern, die der freie Geist, da er zwar ein Analyst, aber kein Vernichter ist, übrig lässt, baut der

¹ So sehr sich Nietzsche auch vom Herkommen, vor allem von den cartesischen Lehren über das menschliche Wesen, abgrenzen wollte, zeigt dieser Zusammenhang von Konzentration, Einkehr und Selbsterkenntnis, dass er mehr von philosophischen Traditionen geprägt war, als er wahrhaben wollte, denn Descartes' „meditatio“ ist nichts anderes als Konzentration auf sich selbst. Vor allem spielen in beiden Fällen die Stille, die Muße und die Einsamkeit eine große Rolle. Bei Descartes ist zu lesen: „Opportune igitur hodie mentem curis omnibus exsolvi, securum mihi otium procuravi, solus secedo, serio tandem et libere generali huic mearum opinionum eversioni vacabo“ (Descartes, Med. I 1). Nietzsche spricht von der „stillsten Stunde“, in der Zarathustra die Wiederkunftserkenntnis kommt, und er hält fest: „Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen. Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt“ (Z II, 189, vgl. IX, 12[216]). Vgl. Heidegger, Grundstellung, S. 23.

Künstler sich ein neues Refugium auf, aber nur, damit es schon bald wieder eingerissen wird. Leidenschaftliche Erkenntnissuche weckt ein Bedürfnis nach Schönheit und Geborgenheit, wie sie in der Welt des Kreativen im Überfluss vorhanden sind. Doch das Werk, das in diesem Moment noch befriedigt und zum Lachen reizt, muss im nächsten Augenblick gnadenlos angezweifelt werden. Was man soeben bewältigt und scheinbar erkannt hat, muss man schon bald wieder mit Befremden betrachten – um es sich erneut zu eigen zu machen. Wenn es in einer Aufzeichnung Nietzsches zum „Zarathustra“ heißt, „die Wahrheit“ solle „die Welt zerbrechen, damit die Welt gebaut werde!“ (X, 13[13]), dann verweist das genau auf jene kompromisslose Wahrhaftigkeit des Freigeists im Umgang mit dem Werk des Künstlers – und auf dessen produktive Gegenreaktion. Die Wiederkunftslehre erklärt somit etwas, das Nietzsche als ein Grundcharakteristikum des Menschen ansieht, nämlich „dass lebendige treibende Kräfte in uns da sind, welche eine Rinde abstossen. Wir verneinen und müssen verneinen, weil Etwas in uns leben und sich bejahen *will*, Etwas, das wir vielleicht noch nicht kennen, noch nicht sehen!“ (FW 307, 545). So ist das Dasein des Menschen geprägt vom Wandel und vom Wechsel, vom Hin und Her zwischen zwei grundverschiedenen Lebens- und Selbsterfahrungsweisen.

Dabei erklärt die Notwendigkeit der Wiederkehr alles Geschehens auch die Notwendigkeit des menschlichen Zyklus, sowohl die Notwendigkeit jedes Modus für sich genommen wie die notwendige Beziehung zwischen den Modi. Das gelegentliche Verlassen der einen Wesensart und Neubeginnen in der anderen steht dem Menschen nicht frei, sondern ist bedingt durch die spezifischen Grenzen und Problematiken beider Bereiche, welche in der Periodizität kompensiert werden. Dasselbe meint Nietzsches Bezeichnung der Wiederkunft als „ewige“, nämlich dass der Kreislauf niemals zum Stillstand kommt. Der Mensch kann sich nicht für eine Seite seines Selbst entscheiden und beschließen, von nun an nur noch freier Geist oder nur noch Künstler zu sein. Das eine wie das andere käme einer Selbstauslöschung gleich: „Wir dürfen nicht *Einen* Zustand wollen, sondern müssen *periodische* Wesen werden wollen = *gleich* dem Dasein“ (X, 1[70], 28). Was Nietzsche sich in seiner Materialsammlung zum „Zarathustra“ notiert, ließe sich von beiden Dimensionen des menschlichen Selbst sagen: „Du würdest an dieser Tugend zu Grunde gehen, mein Freund: aber der Himmel schenkte dir eine zweite, die dich bisweilen der ersten untreu macht“ (X, 3[1] 203.). Mithin hebt die Lehre vom Kreislauf wiederum die menschliche Eigendynamik hervor, welche schon weiter oben als ein essenzieller Aspekt der Anthropologie Nietzsches bezeichnet wurde. Der Mensch ist einbegriffen in ein universales Werdegesehen; sein Wesen ist durch und durch Bewegung, ist Wandel und darüber hinaus nicht als „Zustand“ oder als „Idee“ greif- oder beschreibbar. Damit beseitigt Nietzsche das Konzept einer unsterblichen menschlichen Seele zugunsten einer radikalen Vergänglichkeit, die allerdings durch die eigene Ewigkeit der Wiederkehr aufgefangen wird. Sterblichkeit und Unsterblichkeit bilden keinen Widerspruch mehr.¹

¹ Man kann daher sagen, Nietzsche grenze sich mit seiner Wiederkunftslehre konkret auf zweierlei Weise von den cartesianischen Versuchen menschlicher Selbstdefinition ab. Erstens hatte Descartes auf die Frage „Sed quid igitur sum?“ durch methodischen Zweifel eine sichere Antwort erhalten, nämlich dass er ein denkendes Ding sei (Descartes, Med. II 8f) und als solches verschieden vom Körper und unsterblich (ebd., Med. VI 9). Genau dieses Konzept vom unveränderlichen, unvergänglichen Wesenskerns des Menschen aber stellt Nietzsche in Abrede. Zweitens trägt Nietzsches Lehre vom Selbst gerade nicht dazu bei, bezüglich der Güte Gottes und der Existenz von Materie Gewissheit zu erlangen, wie es bei Descartes der Fall ist, sondern sie bekräftigt vielmehr die Souveränität und Singularität des Werdensflusses, die Unsicherheit und Instabilität der Welt.

Im Übrigen wäre es ein Irrtum anzunehmen, Nietzsche schreibe mit dem Kreislauf aus Freigeist und Künstler dem Menschen ein ähnlich zusammengesetztes Wesen zu wie Descartes („ex corpore et mente sum compositus“; ebd., Med. VI 14). Das Selbst des Menschen ist im dauernden Werden begriffen, ist unmittelbarer Ausdruck von ständigen Verschiebungen und Auseinandersetzungen der beiden Kräfte und zu keinem Zeitpunkt als so und so zusammengesetzt bestimmbar, weswegen auch der Begriff „Dualismus“ in diesem Zusammenhang vermieden werden sollte.

c) Selbstprüfung und Entscheidung

Wie der eingangs zitierte Aphorismus „*Das grösste Schwergewicht*“ zeigt, geht es Nietzsche aber nicht nur darum, dass der Mensch überhaupt auf den dämonischen Gedanken reagiert – mit einer Selbstbewusstwerdung und einem vertieften Selbstverständnis. Es ist auch von Interesse, *wie* er reagiert, ob mit „Zähneknirschen“ und blankem Entsetzen oder mit allergrößtem Entzücken. Die Lehre von der Wiederkunft ist nicht nur der „Hammer“, mit dem Nietzsche, wie es der etwas bedrohliche Untertitel von „Götzen-Dämmerung“ suggeriert, auf das bisherige Selbst- und Weltverständnis der Menschen einschlagen will. Sie ist, gleich einem Hammer, auch ein Instrument, mit dem man etwas abklopfen, d. h. „Fragen stellen“ kann (GD, 57). Dieses Mittel dient zur Überprüfung des Selbst daraufhin, ob es stark genug ist, den Gedanken zu ertragen, oder ob man bei der Untersuchung nur „jenen berühmten hohlen Ton“ zu hören bekommt, „der von geblähten Eingeweiden redet“, wie Nietzsche voller Verachtung für die innere Leere seiner Zeitgenossen schreibt (ebd., 57f). „Der Hammer: als die Lehre, welche die *Entscheidung* herbeiführt“ (XII, 2[118]) – diese Notiz aus einem Heft von 1885/86 zeigt, dass es angesichts des Schwergewichts darauf ankommt, sich zu entscheiden, und zwar sich zu entscheiden zwischen den Reaktionsmöglichkeiten, der Abwehr und der Bejahung. Dabei sind Nietzsches Sympathien klar verteilt: Natürlich ist es das uneingeschränkte Verlangen nach der Unvergänglichkeit durch Wiederholung („nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung“), das er anstrebt und jedem anempfiehlt, weil es zeigt, dass „du dir selber und dem Leben gut“ geworden bist, dass man also jenes starke, sichere Selbstempfinden erreicht hat, von dem er seit jeher so hoch denkt. Deswegen heißt es in einer häufig zitierten Aufzeichnung nur: „Große Entscheidung, ob tauglich zur positiven Stellung, zum Bejahen“ (XI, 26[47], 160). Es geht um die unbedingte Affirmation des je Eigenen. Gerade das Bild von der Lebens-Sanduhr, die immer wieder umgedreht wird, welches Nietzsche nicht nur in „*Das grösste Schwergewicht*“, sondern häufiger zur Illustration anführt (vgl. Z III, 276; XI, 25[7], 10), ist besonders vielsagend: Der Mensch, der ein autonomes Selbst und eine belastbare Beziehung zum Ureigenen herausgebildet hat, muss sich nicht wie das „Stäubchen vom Staube“ fühlen, wie ein in der Uhr gefangenes, bedeutungsloses Nichts inmitten vieler anderer Nichtse, sondern kann durch Bejahung der Wiederkehr, und d. h. seiner selbst, gleichsam am Umdrehen der Uhr teilhaben.

Wegen der deutlichen Absicht Nietzsches, seine Lehre als einen „Hammer“, also in einer bestimmten Richtung und mit dem Ziel einer Formung oder Erziehung seiner Leser zu verwenden (vgl. Z II, 111), ist immer wieder behauptet worden, er wolle eine neue Ethik mit einer Alternative zu Kants kategorischem Imperativ entwickeln.¹ Das ist allein schon insofern äußerst zweifelhaft, als Nietzsche jegliche allgemeinverbindliche Vorschriften für die Lebensführung stets abgelehnt hat (Kap. I § 2. d); vgl. auch JGB 198)). Zur besagten These hat vor allem folgende Aufzeichnung aus dem Nachlass beigetragen: „Meine Lehre sagt: *so* leben, daß du *wünschen* mußt, wieder zu leben ist die Aufgabe – du wirst es *jedenfalls!*“ (IX, 11[163], 505). Wenn man aber, anstatt nur diesen einen Satz herauszugreifen, auch die folgenden Sätze liest, wird der apodiktische Charakter der Sentenz sogleich stark abgeschwächt. Denn Nietzsche fährt fort: „Wem das Streben das höchste Gefühl giebt, der strebe; wem Ruhe das höchste Gefühl giebt, der ruhe; wem Einordnung Folgen Gehorsam das höchste Gefühl giebt, der gehorche. Nur **möge** er *bewußt* darüber werden, **was** ihm das höchste Gefühl giebt und *kein Mittel* scheuen! Es gilt *die Ewigkeit!*“ (ebd.). Wiederum wird überdeutlich, dass es um die Bewusstwerdung des Selbsthaften geht und um die Reflexion des jeweiligen Existenzmodus, sei er ungestüm strebend und Grenzen ignorierend wie der des Freigeists, sei er zufrieden ruhend und Grenzen anerkennend wie der des Künstlers. Erst dann lebt man so, dass der Wunsch nach Wiederholung sich einstellen kann, denn dieser setzt

¹ Vgl. Jaspers, Nietzsche, S. 356; Löwith, Nietzsches Philosophie, S. 208; Del Caro, S. 93; Magnus & Higgins, S. 37; Kaulbach, S. 175; Safranski, WamS, S. 60; Schmidt & Spreckelsen, S. 26.

bewusstes Selbstempfinden voraus. Eine Vorschrift inhaltlicher Art gibt Nietzsche niemals, nicht in dieser Notiz und auch nicht in „*Das grösste Schwergewicht*“ oder im „*Zarathustra*“. Es geht weniger darum, wie wir unser Leben konkret zu führen haben, als vielmehr darum, mit welcher Einstellung wir das tun. Dann ergibt sich auch kein Widerspruch, wie er Nietzsche bisweilen unterstellt wird, zwischen dem Determinismus der Lehre und der Freiheit, die dem Menschen zur Befolgung eines Imperativs eingeräumt werden müsste.¹ Die Wiederkunft ist für Nietzsche eine Tatsache, sodass der Mensch nicht die Wahl hat, in anderer Weise zu existieren, als es durch sein zyklisches Selbst bestimmt ist. Wählen kann er nur die Haltung, die er gegenüber seinem Dasein an den Tag legt. Dass Nietzsche das Wort „wünschen“ unterstrichen hat, zeigt zudem, dass die *freudige* Annahme des Wiederkunftsgedankens sein Ideal ist, das er seinem Leser zwar empfehlen, aber natürlich nicht befehlen kann. Seine Lehre ist ein Instrument der Selbstprüfung, nicht mit dem Ziel der Selbstverbesserung durch einen Imperativ, sondern mit dem Ziel der Selbstbejahung.²

d) Selbstrechtfertigung und Selbsterlösung

Bejahung ist allerdings nur dann möglich, wenn sämtliche Schuld- oder Schamgefühle aus dem Bewusstsein des Menschen verschwunden sind. Erst dann wird er in der Lage sein, seinem Selbst unbelastet und affirmativ zu begegnen. Zwar ist schon mit dem Bedeutungsverlust von Religion und Metaphysik, dem „Tod Gottes“, ein großer Schritt getan, aber es wäre denkbar, dass weiterhin ein Erlösungsbedürfnis besteht, das nun gerade für immer unerfüllt bleiben müsste. Auch die Wiederkunftslehre brächte der Menschheit dann keine Freiheit, sondern verurteilte sie gleichsam zur ewigen Gefangenschaft in einer irdischen Hölle. Nietzsche legt diese Lehre aber explizit so aus, dass sie jeden einzelnen Menschen in seinem Selbstsein rechtfertigt und von jeder Verantwortlichkeit und Schuld erlöst. Sowohl für die Lebensweise des freien Geistes wie auch für die des Künstlers ist dieser Aspekt entscheidend: Letzterer erzeugt sich, wie zu sehen war, eine Scheinwelt und möchte dies guten Gewissens tun, während Ersterer ohnehin nahezu permanent mit altherwürdigen Konventionen in Konflikt gerät und sich mit Schuldvorwürfen seitens der Gesellschaft konfrontiert sieht. So lässt sich Nietzsches Wiederkunftslehre nicht nur als Anleitung zu Selbstkonzentration, Selbstverstehen und Selbstprüfung deuten, sondern ebenso, gerade weil das Ziel Selbstbejahung heißt, als Mittel der Selbstrechtfertigung des Einzelnen.

Allgemein kann man sagen, dass sich das Thema Rechtfertigung des Menschen und Erlösung von Schuld wie ein roter Faden durch Nietzsches gesamtes Werk zieht und zu den Grundkonstanten seines Denkens gehört. Noch 1888 notiert er sich im Anschluss an eine schonungslose Beschreibung der vor Selbsthass und Existenznot ganz „krank“ und „kümmerlich“ gewordenen Menschheit die entscheidende Frage: „wie werden wir es erlangen, dieses Phänomen trotz alledem zu *rechtfertigen*?“ (XIII, 15[73]). Es sieht fast so aus, als ob Nietzsche seit seinem allerersten im engeren Sinne philosophischen Werk, der „Geburt der Tragödie“, bemüht gewesen sei, mit einer eigenen Rechtfertigungskonzeption auf den dort zitierten grausigen Rat des Silen zu antworten: „Elendes Eintagsgeschlecht [der Menschen], des Zufalls Kinder und der Mühsal, was zwingst du mich dir zu sagen, was nicht zu hören für dich das Erspriesslichste ist? Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu *sein*, *nichts* zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich – bald zu

¹ Auf diesen angeblichen Widerspruch weisen bspw. Löwith, Nietzsches Philosophie, S. 211f und Magnus, S. 222f hin. Vgl. auch Jaspers, Nietzsche, S. 358.

² Auch Krämer, S. 41 stellt fest, Nietzsche habe „deutlich zwischen allgemeingültigen Sollensforderungen und bloßen *Empfehlungen* unterschieden, deren Befolgung in das Belieben des Einzelnen gestellt ist und die er im Unterschied zu den ersteren für legitim und sinnvoll hält.“ Zu „ethischen“ oder „praktischen“ Implikationen von Nietzsches Anthropologie vgl. außerdem Kap. VII.

sterben“ (GT, 35).¹ Angesichts der Tatsache, dass es dennoch Leben, nicht nur menschliches Leben, gibt, stellt sich zwangsläufig die Frage, woher dieses die Berechtigung zum *Trotzdem* nimmt. In diesem Sinne hält Nietzsche auch in einem weiteren seiner frühen Werke fest, eine „vollständige Kosmodicee“ sei viel schwieriger als eine Theodizee (DS, 197), die mit dem Tod Gottes als erledigt gelten dürfte (vgl. Z III, 229f). Dem Heraklit legt er den bezeichnenden Satz in den Mund: „Nicht die Bestrafung des Gewordenen schaute ich, sondern die Rechtfertigung des Werdens“ (PHG, 822). Rechtfertigung kann der Mensch nur aus eigener Kraft durch eine totale Bejahung des Daseins erfahren, wie sie Nietzsche schon in seiner Schopenhauer-Schrift dem „Genius“ zuschreibt. Dieser „herrliche schöpferische Mensch soll auf die Frage antworten: ‚bejahst denn du im tiefsten Herzen dieses Dasein? Genügt es dir? Willst du sein Fürsprecher, sein Erlöser sein? Denn nur ein einziges wahrhaftiges Ja! aus deinem Munde – und das so schwer verklagte Leben soll frei sein“ (SE, 363). Später freilich sieht Nietzsche es als Aufgabe eines jeden einzelnen Menschen an, nach dem Mord an Gott das Leben von Schuld rein zu waschen und sich an die Stelle des Rechtfertigers zu setzen, was in der Ansprache des „tollen Menschen“ zum Ausdruck kommt: „Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet, - wer wischt diess Blut von uns ab? Mit welchem Wasser können wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?“ (FW 125, 481).

Nietzsche führt offenbar in allen seinen Schriften einen Kampf gegen die Lehre von der Verantwortlichkeit, die „*Fabel von der intelligibelen Freiheit*“, wie er sie schon in „Menschliches, Allzumenschliches“ nennt, welche „der Reihe nach den Menschen für seine Wirkungen, dann für seine Handlungen, dann für seine Motive und endlich für sein Wesen verantwortlich“ mache (MA 39, 62f). Die letztlich der christlichen Religion entsprungene Vorstellung, der Mensch habe einen freien Willen, dieser „Irrthum von der Freiheit des Willens“ (ebd., 63), brachte, davon ist Nietzsche bis ans Ende seines Schaffens überzeugt, Begriffe wie „Verantwortlichkeit“ und damit „Schuld“, „Strafe“ oder „Rache“ erst in die Welt:

„Man hat das Werden seiner Unschuld entkleidet, wenn irgend ein So-und-so-Sein auf Wille, auf Absichten, auf Akte der Verantwortlichkeit zurückgeführt wird: die Lehre vom Willen ist wesentlich erfunden zum Zweck der Strafe, das heisst des *Schuldig-findens-wollens*. Die ganze alte Psychologie, die Willens-Psychologie hat ihre Voraussetzung darin, dass deren Urheber, die Priester an der Spitze alter Gemeinwesen, sich ein *Recht* schaffen wollten Strafen zu verhängen – oder Gott dazu ein Recht schaffen wollten ... Die Menschen wurden ‚frei‘ gedacht, um gerichtet, um gestraft werden zu können, - um *schuldig* werden zu können: folglich *musste* jede Handlung als gewollt, der Ursprung jeder Handlung im Bewusstsein liegend gedacht werden [...].“ (GD, 95; vgl. XIII, 15[30], 425)²

Dieses Freiheitspostulat hat sich tief im Bewusstsein der Menschen eingegraben. Dagegen setzt Nietzsche, schon bevor ihm die Erkenntnis von der Wiederkehr des Gleichen kommt,

¹ Der Rat des Silen steht im Gegensatz zur Lebenslust der „homerischen Menschen“, von denen Nietzsche in einer Vorarbeit zur „Geburt der Tragödie“ sagt, das Leben „unter dem hellen Sonnenscheine“ ihrer Götter sei für sie „das an sich Erstrebenswerte“ gewesen und ihr größter „Schmerz“ habe sich bezogen „auf das Abscheiden aus solchem Dasein, vor allem auf das baldige Abscheiden“ (GG, 589). Wenn man so will, beabsichtigt Nietzsche also in allen seinen Werken, die Menschheit wieder „homerischer“ zu machen – allerdings ohne Rückgriff auf Religion!

² Darüber hinaus ging Nietzsche evtl. davon aus, dass der Mensch als solcher zum Schuldempfinden neige, selbst der unreligiöse oder vorchristliche Mensch, wie eine Notiz aus der Zeit nach der Wiederkunftserkenntnis vermuten lässt: „Gewissensbiß auch nach *unbeabsichtigtem* Frevel. Z. B. Oedipus. / wesentlich: *Ekel* vor sich selber!“ (IX, 11[342]).

seine Lehre von der Unfreiheit des Willens und von der „Unverantwortlichkeit“, die er den „Fortschritt aller Fortschritte“ nennt (WS 183). Er hält fest: „Freilich muss noch manche Hinterthür, welche sich die ‚philosophischen Köpfe‘, gleich Schopenhauern selbst, gelassen haben, als nutzlos erkannt werden: *keine* führt in’s Freie, in die Luft des freien Willens; *jede*, durch welche man bisher geschlüpft ist, zeigte dahinter wieder die ehern blinkende Mauer des Fatums: wir *sind* im Gefängnis, frei können wir uns nur *träumen*, nicht *machen*“ (VM 33, 395f). Das erklärte Ziel ist es, die Menschheit vom Verantwortungsbewusstsein zu befreien, mit allen Konsequenzen, wie z. B. der Abschaffung von Strafe oder Sühne, die ohne jenes Bewusstsein natürlich sinnlos werden (vgl. M 13). All das sind zentrale Anliegen der „Morgenröthe“, namentlich des gesamten zweiten Buches. Zur Erlösung von den Sünden empfiehlt Nietzsche zu jener Zeit, den Glauben an die Sünde auszumerzen (IX, 5[33]), denn: „Wenn der Mensch sich nicht mehr für böse hält, hört er auf, es zu sein!“ (M 148, 140). Die Wiederkunftslehre ist demzufolge einzuschätzen als ein weiterer, aber Nietzsche nun endlich zufriedenstellender Versuch, den so verhängnisvollen „Irrtum“ auszulöschen und eine mächtigere Erkenntnis gegen das Postulat der Verantwortlichkeit zu setzen.¹ Erstens lässt die Unerbittlichkeit der Wiederkehr der gleichen Ereignisse in identischer Reihe und Folge endgültig keinen Raum mehr für einen „freien Willen“. Zweitens ist durch die radikale Bindung ans Diesseits jede transzendente Instanz abgeschafft, die ein Maßstab oder Richter

¹ Im Übrigen stellt diese Ablehnung aller Willens-, Verantwortungs- und Rechtfertigungslehren der Theologie oder religiösen Metaphysik eine interessante Gemeinsamkeit zwischen Nietzsches Denken und dem des Spinoza dar, den Nietzsche bekanntlich mehr als einmal als seinen geistigen Vorfahren bezeichnet (vgl. IX, 12[52]; 15[17]; XI, 25[454]), auch wenn er an anderen Stellen nicht mit Kritik an ihm spart (IX, 11[193], 517; JGB 13, 28; JGB 198, 118; XII, 7[4], 260f). Tatsächlich ist Nietzsches Kampf gegen die Lehren von Verantwortlichkeit und Willensfreiheit, gegen überkommene theologische Theodizeen bzw. Kosmodizeen und gegen die christliche Teleologie derselbe, den auch Spinoza in seiner „Ethik“ und dort ganz konzentriert im Anhang zum ersten Teil („De Deo“) führt. Beide kritisieren die Vorstellung, dass hinter allem Geschehen eine Absicht, ein Zweck oder eine freie Willensentscheidung (des Menschen / Gottes) stehe. Wie umfangreiche Aufzeichnungen im Nachlass sowie eine Postkarte an Overbeck beweisen, befasste sich Nietzsche ab Juli 1881, wenn auch wohl nur vermittelt über das Spinoza-Buch K. Fischers (vgl. Montinari, Friedrich Nietzsche, S. 81), erstmals intensiv und auf die ihm eigene unorthodoxe Weise mit dem Werk Spinozas. Frühere, wirklich verblüffende thematisch-gedankliche Ähnlichkeiten in der „Morgenröthe“, etwa in Bezug auf die Durchschaubarkeit und Zweckhaftigkeit göttlicher Ratschlüsse (M 91; M 130), auf den richtigen Umgang mit den Affekten (M 109) und auf die schädigende Wirkung des Mitleids (M 134), haben angesichts dessen wohl als Zufälle zu gelten, verdanken sich etwaiger schwacher Erinnerungen an eine frühere Lektüre von Fischers Philosophiegeschichte (vgl. Janz, Bd. 2, S. 78) oder sind auf noch weiter zurückliegende Leseindrücke zurückzuführen (vgl. Wurzer, S. 13ff u. ö.). Es lässt sich jedoch keinesfalls bestreiten, dass Spinoza ein wichtiger Begleiter war in der Zeit, in die auch das Sils-Maria-Erlebnis fällt. Vielleicht ist es gar einer Inspiration durch den spinozistischen „Ewigkeitsaspekt“ geschuldet, wenn Nietzsche kurz nach der erschütternden Erkenntnis notiert: „Wie kann man dem Nächsten Kleinen Flüchtigen Bedeutung geben?“ und sich darauf u. a. die Antwort gibt, man müsse es begreifen „als ewig und ebenfalls Ewiges bedingend“ (IX, 11[167]). Jedenfalls sah sich Nietzsche seitdem vereint im Bunde mit Spinoza gegen das „asylum ignorantiae“ – er notiert sich dieses wichtige Stichwort aus der „Ethik“ explizit (IX, 11[194], 519; vgl. X, 5[28]) –, gegen die christliche Teleologie (XI, 26[432]) und gegen den *deus absconditus*, also einen Gott oder allgemein ein Seiendes, zu dem die Menschen prinzipiell keinen Zugang haben und das sie demzufolge auch niemals begreifen können (vgl. Z IV, 323f; JGB 53, 72; IX, 7[249]). Auch ist wohl allen, die behaupten, Nietzsche habe in seiner Spätphase jeglichem Rationalismus den Rücken gekehrt, der gleichsam seinem Vorbild Spinoza verpflichtete Aufschrei im „Antichrist“ entgangen, mit dem er die Zerstörung des menschlichen „*Ursachen-Sinns*“ durch den „Schuld- und Strafbegriff“ als „*das grösste Verbrechen an der Menschheit*“ geißelt (AC, 228).

Selbstverständlich unterscheidet sich Nietzsches Wiederkunftslehre deutlich von der Kosmologie Spinozas, auch wenn sich beide als antiteleologisch verstehen, schon allein weil Spinoza von einer sich zwar in Attributen diversifizierenden, aber dennoch stets für sich bleibenden, unveränderlichen Substanz ausgeht, während Nietzsche seine Konzeption konsequent ans Diesseits anbindet, ohne Aufbau auf einem metaphysischen Grund. Nietzsches Mensch ist kein „Modus“ im spinozistischen Sinne, weil es bei ihm keine Substanz, kein erstes, unabhängiges Sein gibt. Fraglos gilt aber dennoch, dass von den neuzeitlichen Philosophen „für den späten Nietzsche vielleicht keiner so bedeutend wie Spinoza“ war und dass „Schopenhauer und Spinoza in entscheidender Weise die einflussreichsten Vorbilder für bestimmte Gedankengänge Nietzsches waren“ (Wurzer, S. 148).

für den Menschen sein und ihn rechtfertigen oder strafen könnte. Die menschliche „Unschuld“, dieser für Nietzsche im Grunde schon seit „Menschliches, Allzumenschliches“ (vgl. MA 107) so zentrale Wert, ist nun wieder gewährleistet, erwächst ihm doch vor allem Gefahr aus der Herabwürdigung durch ein unvergängliches, ideales Wesen oder ein anderes übergeordnetes Seiendes, an dem alles Werdende und Sterbliche sich gezwungenermaßen orientiert: „Ich suche eine Weltconception, welche *dieser* Thatsache gerecht wird: das Werden soll erklärt werden, ohne zu solchen finalen Absichten Zuflucht zu nehmen: das Werden muß gerechtfertigt erscheinen in jedem Augenblick (oder *unabwerthbar*: was auf Eins hinausläuft); es darf absolut nicht das Gegenwärtige um eines Zukünftigen wegen oder das Vergangene um des Gegenwärtigen willen gerechtfertigt werden“ (XIII, 11[72], 34; vgl. XII, 9[91], 385f). Die Wiederkunftslehre ist eben diese gesuchte „Weltconception“, die sich rein auf das Diesseits konzentriert, das Ziel- und Zweckdenken abschafft und somit dafür sorgt, wie es im „Zarathustra“ heißt, „dass ihr kein Ding mit ‚für‘ und ‚um‘ und ‚weil‘ thut. Gegen diese falschen kleinen Worte sollt ihr euer Ohr zukleben“ (Z IV, 362). Nietzsches dämonischer Gedanke verstärkt den Effekt, der schon im Zusammenhang mit dem Gottestod erwähnt wurde, nämlich die Beseitigung aller aus der Transzendenz gewonnenen „Wünschbarkeiten“, welchen letztlich „das Vorurtheil zu Grunde [liegt] als ob es *ausgemacht* sei, *wohin* sich das menschliche Wesen (oder auch Thier Pflanze) entwickeln *solle*“ (IX, 11[106]). Die selbstgenügsame Immanenz der Welt, welche der antiteleologische Wiederkunftsgedanke besiegelt, findet ihre Entsprechung im einzelnen Menschen, dem die Angst vor der Unzulänglichkeit genommen wird. Dieser Rechtfertigungsansatz befreit endgültig von Schuld und Scham, einem Gefühl, das Nietzsche in gleich drei Aphorismen, die zu seinem „Katechismus“ am Ende des dritten Buches von „Fröhliche Wissenschaft“ gehören, aufs Schärfste verurteilt (FW 273 – 275). „Was ist das Siegel der erreichten Freiheit?“ lautet die letzte Frage und die Antwort: „Sich nicht mehr vor sich selber schämen“ (FW 275).

Die Menschheit kann sich offenbar nur eigenmächtig erlösen, und zwar indem jeder Einzelne seine Existenz in jedem Augenblick gutheißt. Der Sinn des Lebens besteht in einer Rechtfertigung des Daseins aller Menschen durch Bejahung des je eigenen Daseins (X, 4[199]). Deswegen lautet eine zentrale Lehre Zarathustras: „Was liegt an meinem Glücke! Es ist Armuth und Schmutz, und ein erbärmliches Behagen. Aber mein Glück sollte das Dasein selber rechtfertigen!“ (Z I, 15). Denselben Zusammenhang betont Nietzsche noch in einer Aufzeichnung von 1886/87: „Gesetzt, wir sagen Ja zu einem einzigen Augenblick, so haben wir damit nicht nur zu uns selbst, sondern zu allem Dasein Ja gesagt“ (XII, 7[38], 307f). Somit steht der Mensch in der Verantwortung des Menschen und in niemandes sonst: „Niemand ist dafür verantwortlich, dass er überhaupt da ist, dass er so und so beschaffen ist, dass er unter diesen Umständen, in dieser Umgebung ist“ (GD, 96). Und für jeden Einzelnen gilt: „Er ist *nicht* die Folge einer eignen Absicht, eines Willens, eines Zwecks, mit ihm wird *nicht* der Versuch gemacht, ein ‚Ideal von Mensch‘ oder ein ‚Ideal von Glück‘ oder ein ‚Ideal von Moralität‘ zu erreichen, - es ist absurd, sein Wesen in irgend einen Zweck hin *abwälzen* zu wollen. Wir haben den Begriff ‚Zweck‘ erfunden: in der Realität *fehlt* der Zweck ...“ (ebd.). Was Nietzsche seit jeher ersehnt, ist daher endlich gewährleistet: „Dass Niemand mehr verantwortlich gemacht wird, dass die Art des Seins nicht auf eine causa prima zurückgeführt werden darf, dass die Welt weder als Sensorium noch als ‚Geist‘ eine Einheit ist, *dies erst ist die grosse Befreiung* – damit erst ist die *Unschuld* des Werdens wieder hergestellt ...“ (ebd., 96f; vgl. X, 8[19]; XIII, 15[30], 426). Diese gerät nämlich vor allem dann in Gefahr, wenn „wir uns Jemanden *imaginiren*, der verantwortlich ist dafür, daß wir so und so sind usw. (Gott, Natur), ihm also unsere Existenz, unser Glück und Elend als *Absicht* zulegen [...]“ (XII, 9[91], 385f; vgl. XIII, 11[72], 35). Nietzsches Wiederkunftslehre aber verhindert solche schädlichen Vorstellungen, denn sie sorgt mit ihrem Zwang zur Immanenz dafür, dass wir uns ausschließlich auf unser Werden, auf unser Eigenes konzentrieren, dass wir mithin unsere Existenz durch eine autonome Selbstbejahung rechtfertigen können.

e) Das neue Ideal umfassender Selbstbejahung

Ganz so mühelos, wie es angesichts der verheißungsvollen Ein- und Ausblicke, welche der Gedanke an ewige Wiederkehr eröffnet, zunächst den Anschein haben mag, werden sich vertiefte Selbsterkenntnis und freudige Selbstbejahung allerdings nicht einstellen, auch dann nicht, wenn man durch Nietzsches Philosophie Bekanntschaft mit eben diesem Gedanken gemacht und die darin liegende Rechtfertigungsmöglichkeit theoretisch begriffen hat. Die vermittelte Rezeption ersetzt nicht das leibhaftige, durchlebte, erschütternde Ereignis, die Begegnung mit dem je eigenen „Dämon“. Denn wie sich schon zuvor gezeigt hatte (Kap. I § 2), kommt es Nietzsche niemals darauf an, eine sich aus abstrakten Überlegungen ergebende, allen Menschen gemeinsame Essenz zu postulieren. Gerade die Emphase, mit der er bis zum Schluss über seine eigene Wiederkunftserkenntnis spricht („Es gibt Worte in mir, die einem Gotte noch das Herz zerreißen, ich bin ein Rendez-vous von Erfahrungen, die man nur 6000 Fuß über jedem menschlichen Dunstkreis macht“; XIII, 19[1], 540), weisen darauf hin, dass er als Philosoph diese Höhe des Gedankens nicht quasi stellvertretend für alle anderen erreicht, wie es etwa Descartes bei seiner Meditation über das Menschenwesen zumindest suggeriert, sondern dass jeder Einzelne sein individuelles „Sils-Maria“ erleben muss.¹ Es geht um eine ureigene Erfahrung, die Zarathustra zum ersten Mal im Traum macht, als jemand „ohne Stimme“ zu ihm spricht – ein Hinweis darauf, dass er nicht eigentlich von außen, sondern aus sich selbst heraus eine Inspiration erfährt – und ihn auffordert, das „Wort“ von der Wiederkehr zu seinem eigenen zu machen (Z II, 187f). Im Wachzustand beschwört er dann nachdrücklich *seinen* Gedanken: „Herauf, abgründlicher Gedanke, aus meiner Tiefe!“ (Z III, 270), und: „Heil mir! Du kommst – ich höre dich! Mein Abgrund *redet*, meine letzte Tiefe habe ich an's Licht gestülpt!“ (ebd., 271). Zudem macht er schließlich deutlich, dass die Person, deren Auseinandersetzung mit der „Schlange“ Wiederkehr er zuvor in einer Erzählung schilderte (Z III, 201f), nicht irgendein „Hirte“, sondern niemand anderes als er selber war: „- wie jenes Unthier mir in den Schlund kroch und mich würgte! Aber ich biss ihm den Kopf ab und spie ihn weg von mir“ (ebd., 273). Offenbar kommt es auf das eigene Erleben an – und genau dieses fehlt Zarathustras Tieren. Deswegen werden sie, als sie sich an der Wiedergabe seiner Erfahrungen versuchen, von ihrem Meister belächelt, obwohl sie seine Lehre immerhin besser verstehen als der Zwerg²: „Und ihr, - ihr machtet schon ein Leier-Lied daraus? Nun aber liege ich da, müde noch von diesem Beissen und Wegspein, krank noch von der eigenen Erlösung. / Und ihr schautet dem Allen zu? [...]“ (ebd.). Die Individualität der Erkenntnis macht sie erst zu einem „Stundenzeiger des Lebens“, einem von den „seltenen einzelnen Momenten von höchster Bedeutsamkeit“, die Nietzsche schon vor 1881 – bezeichnenderweise unter der Kapitelüberschrift „Der Mensch mit sich allein“ – zu würdigen

¹ Klossowski, S. 116 schreibt sehr treffend: „Schließlich ist die Ewige Wiederkunft in ihrem Ursprung keine Vorstellung und auch kein Postulat im eigentlichen Sinne, sie ist eine Erfahrungstatsache und als Denken ein *erlittenes* Denken [...]“. Vgl. auch Solomon, S. 217: „Thus the first person voice is not, for him [Nietzsche], a mere presentational device, a rhetorical anchor (as in Descartes' Meditations) for a chain of thoughts that could (and were intended to be) entertained by anybody.“ Ähnlich sehen es Kaulbach, S. 141 und Wolf, S. 126. Und schon Andreas-Salomé, S. 228 schreibt mit etwas zu viel Pathos: „Dem Lebensganzen [...] denkend gegenüber zu stehen, ist etwas Anderes, als es im Einzelleben immer aufs neue sinnlos wiederholen zu müssen [...]“; - damit gewinnt die rein abstrakte Betrachtungsweise eine Richtung auf das Persönliche, und die philosophische Theorie wird in das empfindliche lebendige Fleisch hineingedrückt, gleich einem schmerzenden Sporn, der dazu antreiben soll, um jeden Preis eine neue Hoffnung, einen neuen Lebenssinn, ein neues Lebensziel zu schaffen.“ Es ist, als wende sich Nietzsche gegen Kants Auffassung von „*Weisheitslehre*“ als einer „Wissenschaft, deren Aufbewahrerin jederzeit die Philosophie bleiben muß, an deren subtiler Untersuchung das Publikum keinen Anteil, wohl aber an den *Lehren* zu nehmen hat, die ihm nach einer solchen Bearbeitung allererst recht hell einleuchten können“ (Kant, KpV [292]). Nietzsches „Publikum“ ist sehr wohl aufgefordert, „Anteil“ zu nehmen am Zustandekommen der Inhalte!

² Einen Vergleich zwischen dem Verständnis, das der Zwerg für die Lehre von der Wiederkunft entwickeln kann, und der Auffassung, welche Zarathustras Tiere davon haben, stellt Coriando, S. 104ff an.

weiß (MA 586). Sie setzt damit einen Wendepunkt im Leben des Einzelnen, an dem es kein Zurück mehr gibt (vgl. Z III, 194). Wer diesen eigenen Wendepunkt nicht erreicht hat, der gelangt bei der Rezeption von Nietzsches Wiederkunftsgedanken allenfalls so weit wie der „freiwillige Bettler“, der von den Kühen unbedingt „das Wiederkäuen“ ablernen will (Z IV, 334).

Und damit der Schwierigkeiten nicht genug: Wie gesehen deckt die ewige Wiederkehr des Gleichen nicht einen gut begreifbaren, substanziellen Wesenskern des Menschen auf, sondern sie konfrontiert ihn mit einer dynamischen, zyklischen Mehrdimensionalität aus Freigeisterei und Künstlertum. Er hat demnach zwei sehr spezifische und in sich wiederum komplexe Existenzmodi zu bejahen, und zwar beide gleichermaßen, ohne Bevorzugung des einen oder des anderen, weil beider Faktizität in einer schicksalhaften Notwendigkeit begründet ist. Vom gesamten Selbst, und sei es auch noch so bipolar strukturiert, gilt, was Nietzsche den Lesern der „Götzen-Dämmerung“ einzuschärfen versucht: „Man ist nothwendig, man ist ein Stück Verhängniss, man gehört zum Ganzen, man *ist* im Ganzen [...]“ (GD, 96). Die zwanghafte Wiederholung *aller* Erlebnisse bezieht sich auf den Einzelnen sowohl in seinem Selbsterfahren als Freigeist wie als Künstler, da der zyklische Ablauf weder auf makroskopischer noch auf mikroskopischer Ebene je zum Stillstand kommen wird. Notwendige Verbundenheit zwischen allen Ereignissen bedeutet, dass nicht nur ausgewählte, bevorzugte Momente des Selbsterlebens wiederkehren, sondern die ganze Reihe, in die der Moment notwendig verwoben ist. Für Nietzsche steht fest: „Wer ein einziges Erlebnis wieder haben will, muß alle sich wieder wünschen“ (XI, 29[54]). Aus diesem Grund warnt er stets davor, einzelne Gegebenheiten ändern zu wollen, „denn verlangen, daß *Etwas* anders ist, als es ist, heißt: verlangen, daß *Alles* anders ist, - es enthält eine verwerfende Kritik des Ganzen [...]“ (XII, 7[15], 300; vgl. XIII, 14[31]). Es geht also um nichts weniger als darum, dass sich der Mensch dem Problem vom „Zurückwollen“ stellt, wie es in Zarathustras Rede „Von der Erlösung“ (Z II, 179ff) geschildert wird und wie es Nietzsche zeitlebens beschäftigte. Er möchte die Machtlosigkeit bezüglich des Vergangenen als eine scheinbare erweisen, indem er dem fatalen Satz vom „es hätte anders sein können“ (IX, 6[300]) die Kraft raubt oder indem er, wie er noch 1888 notiert, das „Wort ‚das sollte nicht sein‘, ‚das hätte nicht sein sollen‘“ als „eine *farce*“ entlarvt (XIII, 14[153], 338). Die Wiederkunftslehre kann verhindern, dass der Mensch mit dem „*Geist der Rache*“ (Z II, 180) auf sein zyklisches Leben schaut, weil sie das Zurückwollen gewissermaßen ermöglicht, in Form einer sich auf *alle* Selbsterfahrungen erstreckenden Bejahung: „Und das ist all mein Dichten und Trachten, dass ich in Eins dichte und zusammentrage, was Bruchstück ist und Räthsel und grauser Zufall“ (Z II, 179; vgl. X, 18[45]). Affirmation des Augenblicklichen heißt Affirmation des Kommenden wie des Vergangenen (X, 17[38]; vgl. X 20[10], 593), heißt Affirmation des Ganzen – und dementsprechend muss sich auch der einzelne Mensch begreifen. Noch in der „Götzen-Dämmerung“ schreibt Nietzsche unmissverständlich: „Der Einzelne ist ein Stück fatum, von Vorne und von Hinten, ein Gesetz mehr, eine Nothwendigkeit mehr für Alles, was kommt und sein wird. Zu ihm sagen ‚ändere dich‘ heisst verlangen, dass Alles sich ändert, sogar rückwärts noch ...“ (GD, 87).

Umfassende, mehrdimensionale Bejahung, d. h. Bejahung aller Aspekte des Selbst, ist aber umso schwieriger, je widersprüchlicher diese Aspekte sind – und das sind sie beim Menschen zweifelsohne. Selbsthaft und leiblich ist er ein Antagonismus, ein ständiges Gegeneinanderarbeiten zweier gleich starker, einander ausschließender Kräfte, ein andauerndes Gespanntsein zwischen zwei Polen. Wie nahe läge es, eine solche Konstellation als unerträglichen Zwiespalt zu empfinden und sich ihrer etwa durch partielle Selbstverleugnung zu entledigen! Der Mensch aber, der die Wiederkunftslehre als Aufforderung zu bedingungsloser Selbstbejahung versteht, akzeptiert letztendlich, dass er den Widersprüchlichkeiten seines Wesens niemals entfliehen kann. Er bekennt sich damit zu einer Wechselhaftigkeit seiner Existenz, die ihm bei jedem Übergang vom freien Geist zum

Künstler, vom Künstler zum freien Geist, erneut bewusst wird. Derjenige, der so seinen Werdecharakter bejaht, gewinnt einerseits, wie bereits gezeigt wurde, seine Unschuld und Eigenmächtigkeit zurück, weil er sich nicht mehr an einem idealen Zielzustand misst, andererseits bedeutet Ziellosigkeit für ihn natürlich zugleich den Verzicht auf jede Möglichkeit zur Entwicklung im Sinne eines Fortschritts und zur Vervollkommenheit im Sinne dessen, was man modern vielleicht „Selbstverwirklichung“ nennen würde. Wie Zarathustra muss sich jeder Mensch eingestehen: „Ich komme wieder [...] *nicht* zu einem neuen Leben oder besseren Leben oder ähnlichen Leben: / - ich komme ewig wieder zu diesem gleichen und selbigen Leben, im Grössten und auch im Kleinsten [...]“ (Z III, 276). Diese Unveränderlichkeit des Selbst ist eine der Folgerungen, welche die Wiederkunftslehre so schwer erträglich machen, zumal sie paradoxerweise nicht Statik – und damit Gewissheit – bedeutet, sondern im Gegenteil eine Unveränderlichkeit im *Werden*, was immer auch Brüchigkeit, Verletzlichkeit, Sterblichkeit und ein nicht unerhebliches Leidenspotenzial beinhaltet (vgl. Kap. V § 25).¹ Im Grunde ist es auch dieses zweifache Werden des Menschen und der Welt, des Menschen *in* der Welt, das sich in der furchtbaren Tragik der oben erläuterten „tragischen Erkenntnis“ (Kap. III § 15. b)) niederschlägt, auf die Nietzsche in der Tat gerade zu der Zeit (wieder) zu sprechen kommt, in der er sein Sils-Maria-Erlebnis verarbeitet. Doch aller Tragik, Hinfälligkeit und Werdensnot zum Trotz darf der Einzelne nicht versuchen, aus der Periodizität auszubrechen, indem er einen Aspekt seines Wesens verfestigt. Die Erkenntnis von der Wiederkehr gibt tatsächlich jedem die Chance, „dir selber und dem Leben gut [zu] werden“, aber es gilt, sie zu ergreifen. Jeder Mensch kann in seiner Selbsthaftigkeit gerechtfertigt sein, aber es liegt an ihm, die Rechtfertigung durch Bejahung der ewigen Wiederkehr zu vollziehen. Alle Versuche, sie zu leugnen, führen zu einer unglücklichen Selbstentfremdung, einem Zugrundegehen an der dämonischen Erkenntnis, während Glückseligkeit nur dem verheißen ist, der am Ende sagen kann: „War *das* das Leben? Wohlan! Noch ein Mal!“ (Z III, 199).

Dabei ist es tatsächlich möglich, die scheinbar unerträgliche Gespaltenheit zu ertragen, da die beiden Selbsterfahrungsweisen trotz ihrer Gegensätzlichkeit notwendig miteinander verbunden und komplementär aufeinander bezogen sind, um auf diese Weise den Kreislauf voranzutreiben. Sie ergänzen sich, ohne etwas von ihrer Polarität zu verlieren. Mit der Erkenntnis vom schicksalhaften, zyklischen Werden erhält der Mensch so auch Einblick in die Zusammengehörigkeit von Freigeisterei und Künstlertum, Erkennenwollen und Erschaffenwollen. Auch jene zuvor schon angesprochene konzeptionelle Verbindung zwischen freiem Geist und Künstler, welche Nietzsche über den Begriff vom Leib (= Selbst!) hergestellt hat, sowie der Bildbereich um Pflug- und Ackerbau, in der die Lebensweisen einander berühren, verweisen auf eine grundsätzliche Vereinbarkeit. Denn was zusammengehört, das kann prinzipiell zum Ausgleich gebracht werden, und eben dieser Ausgleich, dieses ausgewogene, sichere Selbstverständnis, ist es, was totale – nämlich umfassend-dynamische und nicht nur eindimensional-statische – Selbstbejahung ermöglicht. Es ist Aufgabe jedes Einzelnen, sein Wissen um die Komplementarität der Gegensätze dazu zu nutzen, diese miteinander zu versöhnen und so dem bejahten, dem *bejahenden* Dasein zumindest näherzukommen.

Mit der Lehre von der Wiederkehr zeigt Nietzsche den Menschen somit ein neues Ideal, das Ideal vom sicheren, ausgeglichenen Selbstverständnis, das nur erreichen kann, wer sich der Antinomie des zwiegespaltenen Selbst stellt: „Man muß den Gegensatz in sich haben – die zarte Empfindung *und* die Gegenmacht, nicht zu verbluten, sondern jedes Unglück wieder plastisch ‚zum Besten zu wenden‘“ (XI, 27[12]). Beides ist in demselben Maße erforderlich:

¹ Die Doppelgesichtigkeit der Wiederkunftslehre, die sowohl als Erlösung wie als Verdammung empfunden werden kann, fasst Safranski, Nietzsche, S. 245 pointiert zusammen: „Ich kann mich nicht verlieren – mag ein Satz der Freude sein; aber um seine mögliche Entsetzlichkeit zu bezeichnen, braucht man ihn nur umzuformulieren: ich werde mich niemals los!“

die Gefühlsintensität und unmittelbare Betroffenheit des freien, zerstörerischen Geistes wie die produktive Integrationskraft des Künstlers. Die „spöttische, leichte, flüchtige, göttlich unbehelligte, göttlich künstliche Kunst“ leite sich gerade aus der „Tiefe“ des Wissens ab, wie es in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der „Fröhlichen Wissenschaft“ heißt (FW, 351). Deswegen stehen die freien Geister, die „Wagehalse des Geistes, die wir die höchste und gefährlichste Spitze des gegenwärtigen Gedankens erklettert und uns von da aus umgesehn haben“, zwar im Gegensatz zu den Künstlern, „Anbeter der Formen, der Töne, der Worte“, die „bei der Oberfläche, der Falte, der Haut“ verbleiben, trotzdem aber sind diese beiden Lebensweisen nicht unvereinbar, nicht für immer voneinander geschieden (ebd., 352; vgl. XII, 2[33]). Somit ist das neue Ideal des ganzheitlichen Ja ein strikt immanentes und trägt eben dem Rechnung, was Zarathustra über den Menschen sagt, nämlich dass er „kein Zweck“, sondern „eine Brücke“ sei (Z I, 16f). Es handelt sich nicht um eines von den alten Moralgesetzen, sondern seine „Erfüllbarkeit ist größer als vorher“, weil „dem Individuum die Deutung zugänglich“ erscheint (X, 15[19], 484) und weil dieses Ideal von Natur aus, d. h. wesenhaft im Menschen angelegt ist. Dennoch stellt es eine große Herausforderung dar, denn es verlangt vom Einzelnen zunächst, sich aktiv zu sich selber zu verhalten und eine wegweisende Entscheidung zu treffen. Nur wenn diese affirmativ ausfällt, und zwar in Bezug auf das gesamte widersprüchliche Dasein, kann er das werden, was ihn als einen ganzen Menschen ausmacht, und umgekehrt kann er nur dann wirklich Ja sagen, wenn er eins wird mit seinem ganzen, mehrdimensionalen Selbst. Es genügt nicht, dass freies Denken und künstlerisches Schaffen im Menschen auf eine einzigartige Weise nebeneinander und miteinander präsent sind, sondern ein jeder muss *sein* Gleichgewicht suchen und finden.

§ 19. Der Weg zum Ja

a) Frühe Ansätze

Es ist gesagt worden, dass Nietzsche aus seiner Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen eine bestimmte Idealvorstellung ableitet, nämlich das Ideal eines Ausgleichs zwischen den menschlichen Bestrebungen, der den Selbst-Widerspruch des Menschen erträglich und bejahbar macht. Allerdings sind schon vor dem Entwurf der Wiederkunftslehre, in Nietzsches Frühwerk und in „Menschliches, Allzumenschliches“, immer wieder Ansätze zu einer ähnlichen Idealvorstellung erkennbar. Es geht dabei meistens um den Antagonismus zwischen „Wissenschaft“ und „Kunst“, einen Antagonismus mithin, der auf die vorliegende Problematik hindeutet, wenn auch mit der Einschränkung, dass Nietzsche ihm in seiner „ersten“ Phase gar nicht und in „Menschliches, Allzumenschliches“ noch nicht durchgehend die spezifische, auf das menschliche Selbst bezogene Bedeutung gibt. Das liegt daran, dass natürlich „Kunst“ im Frühwerk diejenige der Kunstschaffenden im engeren, wörtlichen Sinne meint, nicht die allgemeinmenschliche Schaffenskraft, während „Wissenschaft“ bzw. „Rationalismus“ oder „Sokratismus“ von Nietzsche meist als Gegner des Lebens, der Vitalität und der wiederzuentdeckenden tragischen, vorsokratischen Kultur betrachtet wird (vgl. ST, 544; GT, 97ff; WL, 886ff). Und umgekehrt qualifiziert er zu Beginn der nächsten Schaffensperiode in „Menschliches, Allzumenschliches“ die Kunst ab als bloße reaktionäre Fantastik oder Metaphysikersatz – obwohl sich, wie gezeigt wurde, zugleich bereits jenes andere Verständnis herausbildet –, während er zunehmend an der „Wissenschaft“ die Gründlichkeit und Methodik zu schätzen weiß und als Leitbilder für das freie Denken übernimmt (vgl. IX, 3[108]; IX, 4[279], 169). Er konstruiert also in beiden Fällen einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Wissenschaft und Kunst, nur dass er sich zuerst auf die Seite der Kunst schlägt und später auf die Seite der Wissenschaft.

Allerdings gibt es tatsächlich auch schon in diesen Stadien Überlegungen in Richtung auf eine konzeptuelle Verbindung der Gegensätze, etwa die Hypothese von der Kunst als „nothwendiges Correlativum und Supplement der Wissenschaft“ (GT, 96) oder die Figur des „*musiktreibenden Sokrates*“ (GT, 102) sowie später der „Genius des Könnens und Erkennens“ (MA 157, 148) oder die Vermutung, der „wissenschaftliche Mensch“ sei „die Weiterentwicklung des künstlerischen“ (MA 222, 186), was allerdings nicht wirklich eine Vereinigung der beiden Bestrebungen, sondern eine Ablösung der einen durch die andere impliziert. Auch der sehr gelungene Entwurf eines Zweikammersystems ist ein Ausdruck für Nietzsches frühe Bemühungen, Wissenschaft und Kunst zu versöhnen: Eine „höhere Cultur“ müsse „dem Menschen ein Doppelgehirn, gleichsam zwei Hirnkammern geben, einmal um Wissenschaft, sodann um Nicht-Wissenschaft zu empfinden“ (MA 251, 209), wobei mit „Nicht-Wissenschaft“ eindeutig alles dem irrationalen Bereich des Künstlers Zuzuordnende gemeint ist.¹ Aber die völlige Abgeschlossenheit der Kammern („neben einander liegend, ohne Verwirrung, trennbar, abschliessbar“; ebd.) verhindert zunächst noch eine befriedigende Lösung des Problems. Deswegen relativiert Nietzsche diese Geschiedenheit wenig später, als er das Konzept der zwei Kammern erneut anspricht (MA 276), indem er „versöhnende Mittelmächte“ vorschlägt, „mit überwiegender Kraft, um nöthigenfalls den ausbrechenden Streit zu schlichten [...]“ (ebd., 227f). Was genau unter diesen Mächten zu verstehen ist, wird in diesem Aphorismus zwar noch nicht erläutert, jedoch deutet Nietzsche bereits im übernächsten Abschnitt eine konkrete Möglichkeit zum Ausgleich an (MA 278), die er mit dem Begriff „*Tanz*“ umschreibt. Auch wenn dieser hier nur negativ bestimmt wird als „nicht das Selbe wie ein mattes Hin- und Hertaumeln zwischen verschiedenen Antrieben“, sodass der „Gefahr eines schwächlichen Auf- und Niederschwankens zwischen verschiedenen Antrieben“ begegnet werden könne (ebd., 229), ist dies bemerkenswert angesichts der Tatsache, dass der sogen. „Tanz“ in Nietzsches reifer Philosophie erneut einen hohen Stellenwert einnehmen wird (Kap. VII § 35). Schon hier versteht er „Tanzen“ offenbar als Metapher für eine vom Menschen selbst gesteuerte, sichere, gezielte und ihm deswegen besonders angemessene Bewegung. In diesem Zusammenhang erwähnt werden muss auch noch ein weiterer Aphorismus (MA 637), in dem Nietzsche sich selbst als „gemischten Wesens“ beschreibt, nämlich „bald vom Feuer durchglüht, bald vom Geiste durchkältet“, ein ganz klarer Hinweis darauf, dass er bereits in einer noch sehr einseitig von den wissenschaftlichen Idealen geprägten Zeit die Widersprüchlichkeit des menschlichen Selbst – einerseits Freigeist, andererseits Künstler – als Problem anerkennt, das nach einer Lösung verlangt. Das Ideal einer Versöhnung von „Wissen“ und „Kunst“, vom Zusammenwohnen des Geistes „mit seiner Schwester, der Seele“ taucht daher auch im zweiten Teil von „*Menschliches, Allzumenschliches*“ noch einmal auf, hier aber eher verstanden als Hintergrund, als „das Umschliessende, Allgemeine, Goldgrundhafte, auf dem jetzt erst die zarten *Unterschiede* der verkörperten Ideale das eigentliche *Gemälde* – das der immer wachsenden menschlichen Hoheit – machen würden“ (VM 99, 420).

Diese Übersicht zeigt das konstante Bemühen um einen zufriedenstellenden Ausgleich oder eine Übereinkunft zwischen Gegensätzen, wie Nietzsche sie dann zunehmend für seine Anthropologie fruchtbar macht, indem er die Bedeutung der Begriffe „Wissenschaft“ bzw. „Kunst“ vertieft, differenziert und spezialisiert. Nach der Ausarbeitung der widerstrebenden Selbsterfahrungsweisen – „freier Geist“ einerseits und „Künstler“ andererseits – und erst recht nach Nietzsches Begegnung mit dem Wiederkunftsgedanken, der die Gegenstrebigkeit als eine schicksalhafte Periodizität und als ein notwendiges Werden erkennbar macht, fallen solche Lösungsansätze natürlich sehr viel reifer aus. Sie sind zudem aussichtsreicher, insofern sie stets an der Lehre von der Wiederkehr als dem wertvollsten Instrument menschlichen Selbstverstehens, Selbstrechtfertigens und Selbstüberprüfens orientiert bleiben. Demnach

¹ Im zweiten Teil von „*Menschliches, Allzumenschliches*“ ersetzt Nietzsche das Bild von den zwei Kammern durch die etwas plakative Kontrastierung von „Kopf“ und „Herz“ (vgl. VM 264; WS 183).

benutzt Nietzsche seine Lehre in gewissem Sinne tatsächlich dazu, Hinweise auf eine „gute“ Lebensführung zu geben, aber das widerspricht nicht dem, was zuvor über die, häufig postulierten aber so wohl nicht vorhandenen, ethischen Implikationen der Lehre gesagt wurde. Das „gute“ Leben ist für Nietzsche nämlich das uneingeschränkt affirmative, dessen Inhalt schicksalhaft festgelegt erscheint, sodass er wiederum keine konkreten Verhaltensrichtlinien aufstellt, sondern all denen, die sich bereits für die Bejahung entschieden haben, Hilfestellung auf dem Weg dahin leisten will, auf dem Weg, den er in einem viel zitierten Fragment den „Weg zur Weisheit“ nennt (XI, 26[47]). Man muss seine Antworten auf die Frage, wie der Antagonismus von Freigeist und Künstler am besten bewältigt werden kann, nicht als Direktiven verstehen, eher schon als Entwürfe, Projekte oder Denkanstöße mit Modellcharakter, als Strategien, um der zwar notwendigen, aber eine Bejahung erschwerenden Gegenstrebigkeit beizukommen.

b) Das Modell von Ebbe und Flut

Um diese *nach* der Erkenntnis der ewigen Wiederkehr entwickelten „Strategien“ Nietzsches zu untersuchen, muss man einen Blick auf Fragmente aus dem Nachlass von 1881 – also dem Jahr seines großen Erlebnisses in Sils-Maria – und weiterer Jahre werfen. Dies ist legitim, weil Nietzsche auch in seinen veröffentlichten Werken Ideen, die ganz offensichtlich im Zusammenhang mit den betreffenden Aufzeichnungen stehen, vorträgt. Zu den interessantesten Fragmenten gehört auch jene wohl unmittelbar auf Nietzsches Eingebung in den Schweizer Alpen zurückgehende Notiz, welche die Überschrift trägt „*Die Wiederkunft des Gleichen*. Entwurf“ und mit dem Vermerk versehen ist „Anfang August 1881 in Sils-Maria, 6000 Fuss über dem Meere und viel höher über allen menschlichen Dingen!“ (IX, 11[141]). Trotz der Berühmtheit, die dieser „Entwurf“ erlangt hat und die nicht zuletzt auf Nietzsches eigene Legendenbildung zurückzuführen sein dürfte, haben sich die Nietzsche-Interpreten noch kaum damit beschäftigt.¹ Deswegen hat man auch noch nicht bemerkt, dass der theoretische Gehalt, also das, was die Lehre von der Wiederkunft des Gleichen genau beinhalten soll, von Nietzsche hier nicht so explizit dargelegt wird, wie es später in seinen Werken der Fall ist. Stattdessen gilt sein Interesse von Anfang an den Auswirkungen der schrecklichen Erkenntnis auf den Menschen und den Möglichkeiten, wie dieser mit der Lehre umgehen kann, umgehen muss oder umgehen wird. Dies ist im Übrigen ein starkes Argument für die These, dass Nietzsches Sorge nicht primär den naturwissenschaftlichen oder kosmologischen Aspekten galt, sondern dass er von der starken existenziellen Bedeutung seiner Lehre für den einzelnen Menschen beeindruckt war. Hier seien aber nur die Sätze zitiert, die im Zusammenhang mit der Frage nach dem Selbst und nach der Bewältigung des Antagonismus von besonderem Interesse sind:

„Was früher am stärksten reizte, wirkt jetzt ganz anders, es wird nur noch als *Spiel* angesehen und gelten gelassen (die Leidenschaften und Arbeiten) als ein Leben im Unwahren principiell verworfen, als Form und Reiz aber ästhetisch genossen und gepflegt, wir stellen uns wie die Kinder zu dem, was früher den *Ernst des Daseins* ausmachte. Unser Streben des Ernstes ist aber alles als werdend zu verstehen, uns als Individuum zu verleugnen, möglichst aus *vielen* Augen in die Welt sehen, *leben* in Trieben und Beschäftigungen, um damit sich Augen zu machen, *zeitweilig* sich dem Leben überlassen, um hernach zeitweilig über ihm mit dem Auge zu ruhen: die Triebe *unterhalten* als Fundament alles Erkennens, aber wissen, wo sie Gegner des Erkennens werden: in summa **abwarten**, wie weit das *Wissen* und die *Wahrheit* sich **einverleiben** können – und in wiefern eine

¹ Lediglich Figal berücksichtigt dieses Fragment in besonderem Maße und eröffnet so ein neues Verständnis der Wiederkunfts-idee (vgl. Figal, Nietzsche, S. 190ff sowie S. 277ff).

Umwandlung des Menschen eintritt, wenn er endlich nur noch lebt, *um zu erkennen*. Dies ist Konsequenz von der Leidenschaft der Erkenntniß: *es giebt für ihre Existenz kein Mittel*, als die Quellen und Mächte der Erkenntniß, die Irrthümer und Leidensch<aften> auch zu erhalten, aus deren *Kämpfe* nimmt sie ihre erhaltende Kraft. – Wie wird dies Leben in Bezug auf seine Summe von Wohlbefinden sich ausnehmen? Ein *Spiel der Kinder*, auf welches das Auge des Weisen blickt, Gewalt haben über *diesen und jenen* Zustand – und den Tod, wenn so etwas nicht möglich ist.“ (IX, 11[141], 494f)

Zugegeben ist es schwierig, Nietzsches spontan niedergeschriebene Worte zu deuten, denn niemand weiß, was ihn in diesen Augenblicken „6000 Fuss über dem Meere“ wirklich bewegte und insofern ist allergrößte Vorsicht geboten. Zudem können seine Überlegungen zu diesem initialen Zeitpunkt noch nicht ausgereift gewesen sein.¹ Jedenfalls nehmen die Stichworte „Streben des Ernstes“, „viele Augen“ (= Ansichten, Argumente) und „Leidenschaft der Erkenntniß“ sowie die Charakterisierung des Erkennens als einziger Lebenszweck Bezug auf den freien Geist, das „Leben im Unwahren“, „Form und Reiz“ und die „Irrthümer“ hingegen auf das künstlerische Selbst des Menschen. Im Grunde ist von der „tragischen Erkenntnis“ die Rede, nämlich davon dass das ernsthafte Streben nach Erkenntnis nur *eine* Seite des Daseins ausmacht, die notwendig durch Rückzug auf den schönen Schein ergänzt werden muss, und mag der freie Geist diese andere Lebenshaltung noch so sehr „prinzipiell“ verwerfen oder sie „wie die Kinder“ belächeln. Nietzsche schlägt einen stetigen Wechsel zwischen den beiden Zuständen vor, zu bestimmten Zeiten als Freigeist sich der Kompromisslosigkeit, Rastlosigkeit, unmittelbaren Betroffenheit und dem Risiko zu überlassen und zu anderen Zeiten als Künstler auf Distanz zu gehen, um guten Gewissens über dem eigenen Werk, einem „Weisen“ gleich, zu ruhen. *Beides* muss der Mensch gleichermaßen bewältigen, nur in unterschiedlichen, strikt voneinander getrennten Phasen seines Daseins, um überleben zu können.

Bemerkenswert ist auch, dass Nietzsche den eben skizzierten Verlauf menschlichen Lebens als eine Art Vorbereitung auf die eigentliche Herausforderung, nämlich die Begegnung mit der Wiederkunftslehre, versteht, denn er erläutert damit Punkt Nr. 4 seines fünfteiligen Entwurfes und bezeichnet diese Vorbereitungsphase als „Philosophie der Gleichgültigkeit“ (ebd., 494). Erst der fünfte und letzte Punkt lautet „Das neue *Schwergewicht: die ewige Wiederkunft des Gleichen*“ (ebd.) und er wird auch erst im Anschluss an den Entwurf des stetigen Wechsels aufgegriffen: „Nun kommt aber die schwerste Erkenntniß und macht alle Arten Lebens furchtbar bedenkenreich [...]“ (ebd., 495). Die Menschen folgen dem Kreislauf ihres dissonanten Wesens also schon unbewusst und „gleichgültig“, bevor sie mit der Wiederkunftserkenntnis Einblick erhalten in die notwendige Periodizität ihres Werdens und sich vor die Frage gestellt sehen: Willst du auf ewig bisweilen freier Geist und bisweilen Künstler sein? Erst diese Erkenntnis und ihre existenzielle Dimension schaffen im Idealfall, nämlich bei einer positiven Antwort auf die Frage, die Voraussetzung für ein nunmehr bewusstes, selbstbestimmtes, bejahendes und bejahtes Nachvollziehen des unaufhörlichen Wechsels. Sie gewährleistet eine Konstanz, Regel- und Gesetzmäßigkeit im Wandel, die ein unter seinem unverstandenen Selbst-Widerspruch leidender Mensch niemals erreichen wird, weil er die Wesensbewegung eher zu vermeiden trachtet.

Auf denselben Gedanken bezieht sich auch eine Notiz, die nur wenig später dem zitierten Sils-Maria-Fragment folgt: „Die *neue Erziehung* hat zu *verhindern*, daß die Menschen Einer ausschließlichen Neigung verfallen und zum Organ werden, gegenüber der natürlichen

¹ So hat der Begriff „Kind“ (und auch der Begriff „Spiel“) hier wohl nicht die Bedeutung, die er später im Zusammenhang mit der Lehre vom Übermenschen gewinnt (Kap. VI bzw. Kap. VII), denn er wird als Gegenbegriff zum „Weisen“ eingeführt, was der Kontrastierung von freiem Geist (= Kind!) und Künstler (= Weiser!) entsprechen dürfte.

Tendenz zur Arbeitsteilung. Es sollen die herrschenden überschauenden Wesen geschaffen werden, die dem Spiel des Lebens zuschauen und es *mitspielen*, bald hier, bald dort, *ohne allzuheftig* hineingerissen zu werden“ (IX, 11[145]). Nietzsche betont also wiederum, dass der Mensch hin- und herwechseln muss zwischen leidenschaftlicher Betroffenheit und ästhetisierender Distanz. Aber ganz offenbar mag dies nicht jedem gelingen, sondern nur einigen Auserwählten, die dazu, vermutlich mithilfe der Wiederkunftslehre, erzogen werden sollen. Nietzsches erster Lösungsvorschlag für den notwendigen Widerspruch besteht also darin, Selbstbejahung im Ganzen durch zwei verschiedene und zu unterschiedlichen Zeiten vollzogene Bejahungen zu erreichen, welche sich jeweils nur auf ihren spezifischen Bereich, den freigeistigen oder den künstlerischen, beziehen und sich in perfekter Regelmäßigkeit abwechseln. Die Erfahrungsweisen konfliktieren nicht miteinander, wenn die Affirmation beiderseits jeweils ohne Ansehen des Entgegengesetzten in reiner Selbstzufriedenheit geschieht und diese jeweilige Zufriedenheit das Recht des Widerparts auf seine eigene Selbstzufriedenheit nicht schmälert, weil die Regelmäßigkeit des Wechsels eine ausgewogene, gleichmäßige Verteilung in der Zeit garantiert. Kurz darauf prägt Nietzsche in seinen Aufzeichnungen ein sprechendes Bild für diese Idee, welches zugleich anzeigen mag, welchem Vorstellungsbereich sie entstammt:

„Leben ist die Bedingung des Erkennens. Irren die Bedingung des Lebens und zwar im tiefsten Grunde Irren. Wissen um das Irren hebt es nicht auf! Das ist nichts Bitteres!
Wir müssen das Irren lieben und pflegen, es ist der Mutterschooß des Erkennens. Die Kunst als die Pflege des Wahnes – unser Cultus.
Um des Erkennens willen das Leben lieben und fördern, um des Lebens willen das Irren Wähnen lieben und fördern. Dem Dasein eine ästhetische Bedeutung geben, unseren Geschmack an ihm mehren, ist Grundbedingung aller Leidenschaft der Erkenntniß.
So entdecken wir auch hier eine Nacht und einen Tag als Lebensbedingung für uns: Erkennen-wollen und Irren-wollen sind Ebbe und Fluth. Herrscht *eines* absolut, so geht der Mensch zu Grunde; und *zugleich die Fähigkeit.*“ (IX, 11[162], 504)

Etwas weiter hinten (bzw. vorne, da Nietzsche die Seiten seiner Notizhefte von hinten nach vorne beschrieb¹) ist in derselben Fragmentgruppe zu lesen: „Wir müssen gewissenlos sein in Betreff von Wahrheit und Irrthum, so lange es sich um das Leben handelt – eben damit wir das Leben dann wieder im Dienste der Wahrheit und des intellektuellen Gewissens verbrauchen. Dies ist unsere Ebbe und Fluth, die Energie unserer Zusammenziehung und Ausbreitung“ (IX, 11[217]).

Nietzsche vergleicht das notwendige Hin und Her des Menschen zwischen freigeistigen und künstlerischen Bestrebungen, zwischen „Erkennen-wollen“ und „Irren-wollen“, mit dem Wechsel der Gezeiten und auch der Tageszeiten, diesen für unsere Welt so zentralen periodischen Abläufen. Beide zeichnen sich durch besondere Konstanz, Gesetzmäßigkeit und Gleichmaß aus. Das menschliche Dasein erinnert daher nicht nur von ungefähr an diese Abfolgen; ihre naturgegebene Regelmäßigkeit sollte dem Menschen zudem als Vorbild dienen, als Modell für ein ideales, ausgewogenes Leben im Einklang mit dem Selbstkreislauf, der im Ganzen bejaht werden kann, weil jede Seite die ihr angemessene und zustehende Zeit hat. Die Flut, die für das Emporstreben, für den Triumph und die überströmende Fülle des Künstlers stehen mag, folgt in regelmäßigem Abstand auf die Ebbe, die trockene Nüchternheit, die *tabula rasa* und den ständigen Durst des freien Geistes – wie auch

¹ Vgl. Briefe, Abt. 2 / Bd. 5, S. 363 (an M. Baumgartner).

umgekehrt jeder Flut mit Sicherheit eine Ebbe folgt. Die Nacht des mit dem Schattenhaften Verkehrenden und die Tageshelle der künstlerischen Lichtgestalt wechseln einander gesetzmäßig ab. Das „Wähnen“ folgt auf den Dienst „der Wahrheit und des intellektuellen Gewissens“ genauso natürlich, wie es ihm vorausgeht. Unregelmäßigkeiten und Abweichungen, Kontingenz und Willkür sind ausgeschlossen.¹

Wie gesagt, greift Nietzsche diese Idee auch in seinem veröffentlichten Werk auf. Ganz zu Beginn der „Fröhlichen Wissenschaft“, also noch ehe er im vierten Buch die Wiederkunftslehre überhaupt zum ersten Mal präsentiert, spricht er über „das neue Gesetz der Ebbe und Fluth“, wonach es Zeiten gibt, in denen „das Tragische mit all seiner erhabenen Unvernunft“ regiert, die heldenhaft-ungestümen, leidenschaftlichen Bemühungen des Freigeists also, und Zeiten, in denen „das Lachen und die fröhliche Weisheit“, mithin die Lebenserfahrungen des Künstlers, herrschen (FW 1, 372). Lachen und Ernsthaftigkeit, Vertrauen auf Illusionen und Vertrauen auf die wissenschaftliche Methodik, Fröhlichkeit und intellektuelle Strenge gehören nicht nur beide zum Leben des Menschen, sondern sie wechseln einander so phasenhaft und gleichmäßig ab wie die Gezeiten.² Dass Nietzsche mit den Phasen, in denen „nicht mehr gelacht werden darf“ (ebd.), tatsächlich nicht nur „die Zeit der Moralen und Religionen“ meint, von denen zuvor in dieser besonders langen Passage die Rede ist (ebd., 370), sondern ganz allgemein die Zeit der „Leidenschaft des Geistes“ (ebd., 371), wird spätestens im nächsten Aphorismus „*Das intellektuale Gewissen*“ (FW 2) deutlich. Hier bezeugt er wiederum die Ernsthaftigkeit des freien Geistes, dem das Analysieren „der letzten und sichersten Gründe für und wider“ als „die innerste Begierde und tiefste Noth gilt“ und der vor „Lust des Fragens“ erbebt (ebd., 373).

Auch in jenem zentralen Aphorismus, der das zweite Buch von „Fröhliche Wissenschaft“ beschließt und im Kapitel über den Menschen als Künstler schon einmal zitiert wurde, findet sich das Modell des regelmäßigen Wechsels:

„Wir müssen zeitweilig von uns ausruhen, dadurch, dass wir auf uns hin und hinab sehen und, aus einer künstlerischen Ferne her, *über* uns lachen oder *über* uns weinen; wir müssen den *Helden* und ebenso den *Narren* entdecken, der in unsrer Leidenschaft der Erkenntniss steckt, wir müssen unsrer Thorheit ab und zu froh werden, um unsrer Weisheit froh bleiben zu können! Und gerade weil wir im letzten Grunde schwere und ernsthafte Menschen und mehr Gewichte als Menschen sind, so thut uns Nichts so gut als die *Schelmenkappe*: wir brauchen sie vor uns selber – wir brauchen alle übermüthige, schwebende, tanzende, spottende, kindische und selige Kunst, um jener *Freiheit über den Dingen* nicht verlustig zu gehen, welche unser Ideal von uns fordert.“ (FW 107, 464f)

Zwar ist nicht explizit von „Ebbe“ und „Flut“ die Rede, die Ausdrücke „zeitweilig“ und „ab und zu“ nehmen den Vergleich aber wieder auf: Der Mensch ist mit voller Überzeugung und Bewusstheit mal Held (freier Geist), mal Narr (Künstler) und kann so beiden Seiten seines Selbst in demselben Maße gerecht werden, um sein „Ideal“, nämlich ein Leben im bejahten Ausgleich zu erreichen. Wenn Nietzsche hier besonders die Notwendigkeit der heiteren Kunst

¹ Es muss allerdings darauf hingewiesen werden, dass Nietzsche in den beiden zuletzt zitierten Fragmenten offenbar das Erkennen als Gegensatz zum „Leben“ konstruiert oder als „Verbrauchung“ des Lebens, für dessen Erhalt somit ausschließlich der Künstler zuständig wäre. Dies ist allerdings nur eine vorübergehende Ansicht, welche Nietzsche später revidiert (vgl. Kap. V § 26. b)), zumal er sich an dieser Stelle bereits (unbemerkt) widerspricht, begreift er doch ausdrücklich die Gesamtheit von Ebbe und Flut, Erkennen-Wollen und Irren-Wollen, als „Lebensbedingung“, nicht nur die Flut, die künstlerische Existenz.

² Wenn der Wechsel der Tageszeiten hier keine Rolle mehr spielt, liegt das vermutlich daran, dass sich dieser Vergleich nicht so gut eignet, besteht doch mit Ausnahme der Sonnenwenden stets ein Ungleichgewicht zwischen Tag und Nacht, während Ebbe und Flut in etwa gleich lang währen und insofern das Verhältnis wirklich ausgewogen ist.

betont, so meint das nicht ein Übergewicht dieser Selbsterfahrungsweise gegenüber der intellektuellen, sondern ist allein der Tatsache geschuldet, dass er, bislang vor allem überzeugter Freigeist und Analytiker, erst zu dieser Zeit der künstlerischen Existenz ihre volle Berechtigung zuzugestehen bereit ist. Dass diese andere, „fröhliche“ Wissenschaft von großem Wert ist, soll zwar als wichtige, neue Einsicht hervorgehoben werden, wie auch der Titel des Werks zeigt, aber das ändert nichts an der Periodizität des menschlichen Selbst, das genauso häufig wie als Frohsinn als Forscherdrang erscheint, denn „wer verstünde überhaupt gut zu lachen und zu leben, der sich nicht vorerst auf Krieg und Sieg gut verstünde?“ (FW 324, 553). Demnach könnte man Nietzsches, so oft auf fatale Weise falsch interpretierten Hinweis auf die notwendige „ewige Wiederkunft von Krieg und Frieden“ (FW 285, 528) ebenfalls in diesem Sinne deuten, nämlich als ein Bild für die gesetzmäßige, gezeitengleiche Abwechslung des redlichen, misstrauischen Kampfes mit der illusionären, artifiziellen Harmonie.¹

Im „Zarathustra“ dann spielt das an Ebbe und Flut orientierte Phasen-Modell kaum eine Rolle, werden Ebbe und Flut lediglich einmal als ein Bild für die Menschheitsgeschichte (Z I, 14) und einmal als eher unspezifische Metapher für „Strömen und Wiederströmen“ (Z III, 261) verwendet. Eine auf den Gezeitenwechsel als Lösungsstrategie abzielende Passage aus Nietzsches Materialsammlung, in der Zarathustra predigt, die „ewig Wiederkehrenden“ müssten ihre „Auf- und Untergänge haben“, um aus sich selber „eine Wiederkehr machen“ zu können (X, 5[1] 225), wurde anscheinend nicht in das veröffentlichte Werk aufgenommen. Dafür begegnet man dem Konzept in einer Aufzeichnung Nietzsches von 1885, wo es heißt, man müsse „zwar ein Mensch der Leidenschaft, aber auch der *Herr* seiner Leidenschaften sein“, darunter der „Leidenschaft zur Erkenntnis“. Dieser Hinweis auf die notwendige Domestizierung und Begrenzung des freigeistigen Tuns durch das künstlerische Wirken ist wohl im Sinne eines regelmäßigen Wechsels zu verstehen, denn Nietzsche fährt mit Bezug auf den einzelnen Menschen fort: „er muß, wie heftig auch immer in ihm der Wille zur Wahrheit ist – es ist sein wildester Hund –, *zur gewählten Zeit* [Hervorhebung H.O.] der leibhafte Wille zur Unwahrheit, der Wille zur Unwissenheit, vor Allem zur *Narrheit* sein können“ (XI, 38[20]). Vermutlich floss dieser Gedankengang später ein in einen Aphorismus aus „Jenseits von Gut und Böse“ (JGB 41), in dem Nietzsche über die „Proben“ spricht, mit denen man seine „Unabhängigkeit“ beweise (ebd., 58), die Stärke des Selbstgefühls also, handelt es sich doch um „Proben, die vor uns selber als Zeugen und vor keinem anderen Richter ablegt werden“ (ebd., 59). Dazu zu zählen sind die Vorzüge des Freigeists, nämlich das Losmachen von jeder „Person“, jedem „Vaterlande“, jedem „Mitleiden“, aber auch die Fähigkeit des Künstlers, den Risiken aus dem Weg zu gehen und „*sich zu bewahren*“ (ebd.) –

¹ Bei der Beurteilung dieser und anderer bekannter Aussagen Nietzsches, die bisweilen militaristisch, anti-aufklärerisch und kriegsverherrlichend wirken (vgl. z. B. Z I, 59; FW, 348), sollte man bedenken, dass vor den schrecklichen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts die Kriegsskepsis und pazifistische Grundhaltung, wie sie heute zumindest in einigen (keineswegs aber in allen!) Teilen der Erde in der Bevölkerung vorherrschen, durchaus nicht selbstverständlich war. So schreibt selbst einer der größten deutschen Aufklärer, nämlich Immanuel Kant, nur ein Jahrhundert vor Nietzsche im Zusammenhang mit dem Begriff vom Erhabenen noch: „Selbst der Krieg, wenn er mit Ordnung und Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat etwas Erhabenes an sich und macht zugleich die Denkungsart des Volks, welches ihn auf diese Art führt, nur um desto erhabener, je mehreren Gefahren es ausgesetzt war und sich mutig darunter hat behaupten können; dahingegen ein langer Frieden den bloßen Handelsgeist, mit ihm aber den niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrschend zu machen und die Denkungsart des Volks zu erniedrigen pflegt“ (Kant, KU 107). Zudem hält Kant es für möglich, dass Kriege dazu taugen, „Gesetzmäßigkeit mit der Freiheit der Staaten und dadurch Einheit eines moralisch begründeten Systems derselben, wo nicht zu stiften, dennoch vorzubereiten“ und „alle Talente, die zur Kultur dienen, bis zum höchsten Grade zu entwickeln“ (ebd. 394). Offenbar also ist eine gewisse Aufgeschlossenheit gegenüber dem Mittel kriegerischer Auseinandersetzung nichts, das man nur bei Nietzsche findet und aus dem man *per se* auf eine antihumanistisch-reaktionäre Grundhaltung schließen dürfte. Zum heiklen Thema ‚Nietzsches Einstellung zum Krieg‘ vgl. die sehr ausgewogenen Ausführungen bei Del Caro, S. 71ff.

und zwar müsse beides „zur rechten Zeit“ erfolgen (ebd., 58). Die rechte Zeit ist die durch das regelmäßige, bewusste und bejahte Auf und Ab garantierte, angemessene Zeit.

§ 20. Die Dialektik des menschlichen Selbst

a) Erlösung durch Selbst-Synthese

Ein an Ebbe und Flut orientiertes Selbstverständnis, bei dem bewusst abwechselnd mal die eine Wesensverfassung, mal die andere bejaht wird, und das in schönster Regelmäßigkeit und natürlichem Gleichmaß des Vollzugs, stellt tatsächlich eine Möglichkeit dar, das Ganze zu bejahen und die Gegensätze zu versöhnen, ohne an der Antinomie zugrunde zu gehen. Man erträgt den Zwiespalt besser, wenn man ihn gar nicht erst wahrnimmt, und genau dies erspart man sich durch eine ausgewogene Verteilung der Kräfte auf strikt getrennte Phasen. Der Mensch lebt so zwar tatsächlich im Einklang mit seinem Wesen und in einer seinem Selbst gemäßen Form der Daseinsbewältigung, aber es handelt sich offenbar mehr um ein Zurückweichen vor dem Widerspruch als um eine Lösung des Konflikts im Sinne einer Erlösung von der Spannung. Das Modell versucht vergessen zu machen, dass „freier Geist“ und „Künstler“ nicht eigentlich Teile des Selbst, sondern Aspekte, Dimensionen oder Modi menschlicher Existenz sind, sodass trotz der natürlichen Periodizität des Menschen eine Abspaltung des einen von dem anderen schwierig und auch nicht ratsam ist, würde sie doch die Kluft verstärken. Vielmehr hält gerade die kreisförmige Bewegung den Einzelnen dazu an, keinen der Aspekte jemals ganz zu vergessen, weil ohne die dissonante Bezogenheit der Erfahrungsweisen aufeinander kein Kreislauf zustande käme. Auch phasenweises Verdrängen einer Lebensweise ist eine Art Selbstentzweiung, eine Art Stillstand und Verleugnung des eigenen Werdecharakters. Man bedenke zudem, dass selbst „Ebbe“ und „Flut“ nur Extreme bezeichnen, es aber auch darauf ankommt, was beim Übergang geschieht, denn gerade in diesen Momenten sieht der Mensch sich mit dem Selbst-Widerspruch, der Brüchigkeit und Vergänglichkeit konfrontiert, die ihm eine umfassende Affirmation so schwer machen. Somit ist das Ideal des Ausgleichs und der totalen Bejahung kaum durch die Je-und-Je-Bejahung der „Teile“ zu erreichen.

Gefragt ist vielmehr ein Ausgleich des Widerspruchs durch eine Synthese des Entgegengesetzten. Das grundsätzlich Unvereinbare müsste in eine höhere Einheit überführt, die Spannung gelöst, der Antagonismus zum Austrag gebracht und aufgehoben werden. Ziel ist eine Dialektik des Menschen¹, der auf der Suche nach seinem Selbst nicht nur seine

¹ Mit dieser im Folgenden zu erläuternden Formulierung soll bewusst eine gewisse Nähe zwischen Nietzsches Frage nach dem menschlichen Wesen und dem Gedankengut Hegels hergestellt werden. Offensichtlich ist jedenfalls jetzt schon, dass die Hegelschen Ideale der Aufhebung und Versöhnung von Gegensätzen sich so auch bei Nietzsche finden (vgl. z. B. Hegel, S. 42ff; 48f; 66; 114ff). Selbstverständlich kann nicht davon die Rede sein, dass es ihm wie seinem Vorgänger um die Bewusstwerdung eines kosmischen Geistes im Menschen, um die Synthese von Subjekt und Objekt oder das Sichentfalten eines göttlichen Plans gehe, weswegen auch Vernunft und Begriff bei Nietzsche keine Rolle spielen. Nietzsche verlagert die Dialektik gewissermaßen von der Ebene der Kosmologie auf die der Anthropologie und noch weiter auf die Ebene des einzelnen Menschen. Dennoch sei damit ausdrücklich jenen Kommentatoren widersprochen, die v. a. aufgrund von Nietzsches scheinbarer Geringschätzung für Hegel (vgl. DS, 191; HL, 308f; M 190; M 193; FW 357; WA, 36f; EH, 361) den „anti-dialektischen Charakter“ seiner Philosophie hervorheben, der wie „ein roter, aggressiver Faden“ sein Werk durchziehe (Deleuze, S. 13; vgl. S. 177; 210). Umgekehrt sei jenen beigeipflichtet, die – wenn auch in ganz unterschiedlichen Hinsichten – Parallelen zwischen den beiden Denkern erkennen können (so etwa Frenzel, S. 111; Kaulbach, S. 82ff; Sloterdijk, S. 56; Simon, S. 121). Vor allem Bartuschat verfolgt, wenn auch primär vom Willensbegriff ausgehend, einen ähnlichen Ansatz wie den vorliegenden, indem er das idealistische, d. h. hegelsche Moment an Nietzsches Philosophie in den Mittelpunkt rückt (vgl. Bartuschat, S. 1ff; ähnlich auch Fink, S. 173). Auch Pieper betont in ihrem „Zarathustra“-Kommentar Nietzsches ganz eigene Dialektik (vgl. Pieper, S. 101; 230f).

Periodizität entdecken und durch regelmäßigen Wechsel nachvollziehen sollte, dabei immer Gefahr laufend, sie zu einem unbegreiflichen Dualismus zu verfestigen, sondern der in einer dialektischen Bewegung den darüber hinausgehenden Schritt zur Vereinigung der Gegensätze tun muss, um sein Dasein voll und ganz bejahen zu können. In einer Notiz Nietzsches aus der Zeit des „Zarathustra“ ist zu lesen: „die höchste Spannung der Vielheit von Gegensätzen zur Einheit zu bringen – *Ziel*. / die einzelnen Triebe *verketzern und tödten* für den, der sie nicht zur schönen Einheit bringen kann – niedrigere Moralen – ihr *Werth*. / die höchste Dialektik und, ihr ganz gewachsen, die Stärke des Gefühls. / das *Furchtbarste*: Herrschsucht und Selbstsucht *Heiligen*“ (X, 17[27]). Nur eine Dialektik des Selbst, nicht Verdrängen, Vergessen und Verleugnen, vermittelt ein Gefühl von „Herrschsucht“, von Ausgeglichenheit, Selbstsicherheit und Souveränität. Nur sie erhöht das Selbstempfinden des Einzelnen in dem Maße, dass er die von Nietzsche so geschätzte, von jeder gesellschaftlichen Moral unbeeinträchtigte „Selbstsucht“ an den Tag legt und sie zur „Selbst-Lust“, d. h. zur Bejahung seiner selbst werden lässt, wie es in dem „Zarathustra“-Kapitel, für das obige Aufzeichnung mit Sicherheit verwendet wurde, heißt (Z III, 235ff). Bejahung *des* Ganzen kann auch nur durch eine Bejahung *im* Ganzen geschehen, wobei dieses Ganze nicht als fest gefügte, einfache Einheit oder ungetrübte Konsonanz vorliegt, sondern erst durch eine anspruchsvolle Synthese zustande gebracht werden muss. Wiederum stehen Dynamik und Eigenbewegung im Mittelpunkt, denn diese Art des Selbsterkennens ist offensichtlich weniger ein Selbstfinden als ein Selbstsuchen, eine Selbstinbesitznahme und eine aktive Leistung.

Dabei ist es erneut die Lehre von der Wiederkunft, die dem Menschen die Augen öffnen kann, handelt es sich doch nicht um ein beliebiges Wiederkehren, sondern um das Wiederkehren „des Gleichen“, d. h. es ist nur ein einziges Selbst, um das es bei der Bejahung geht. Es ist *dasselbe* leibhafte Selbst, das in einander widersprechenden Modi zum Ausdruck kommt, sodass einer erlösenden Synthese immerhin prinzipiell kein unüberwindbares Hindernis im Weg steht. Selbstverständlich spricht Nietzsche nicht oder äußerst selten (z. B. FW 341: „Alles in der selben Reihe und Folge“; Z III, 276: „zu diesem gleichen und selbigen Leben“) von der „Wiederkehr des Selben“, was die Wesensidentität auf den ersten Blick erkennbar machen würde, und zwar genau deswegen nicht, weil es sich nicht um eine reine, bereits vorliegende Identität, sondern um die dialektische Einheit des in sich Gespaltenen handelt, welche erst noch vollbracht werden muss.¹ So erweisen sich die Gegensätze als auf höherer Ebene grundsätzlich miteinander vereinbar, weil der eine Pol nicht ohne den anderen sein kann, durch ihn erst zu dem wird, was er ist. Der andere Pol ist nicht ein Anderes, sondern *sein* Anderes. Jede Dimension des Selbst setzt ihren Gegensatz notwendig mit, sodass eben wegen dieser grundsätzlichen Identität der Widerspruch in ein zu erzeugendes Ganzes integriert werden kann und eine umfassende Bejahung der höheren Einheit ermöglicht wird. Diese Bewegung ist Grundlage des andauernden Werdens und verhindert jede Stagnation.

Wenn es also dem Menschen so vorkommt, als sei seine Antinomie unauflösbar und allenfalls durch phasenhaften Wechsel zu ertragen, dann liegt das daran, dass er bestimmte Erfahrungen macht, insofern er Künstler und andere, gegensätzliche Erfahrungen, insofern er freier Geist ist. Diese Hinsichten-Unterscheidung sollte ihn aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass Ausgleich und Bewältigung der Gegenstrebigkeit nur in einer dialektischen Bewegung zu erreichen sind. Erst das Bewusstsein, dass es sich um zwei Existenzarten eines in sich widersprüchlichen Gleichen und sogar Selbigen – des je eigenen Wesens – handelt, wirkt einheits- und identitätsstiftend, ohne dabei eine der Spielarten menschlicher Selbsterfahrung auszuschließen. Wer auf diese Weise völlig eins ist mit sich,

¹ Auch Heidegger versteht die Rede vom „Gleichen“ nicht als einen Ausschluss der Selbigkeit, im Gegenteil: „Das Werdende aber ist nicht das fortgesetzt Andere des endlos wechselnden Mannigfaltigen. Was ‚wird‘, ist selbst das ‚Gleiche‘, will heißen: das Selbe in der Jeweiligkeit des Anderen. Im ‚Gleichen‘ ist die Anwesenheit des Selben gedacht“ (Heidegger, Erkenntnis, S. 279). Vgl. Löwith, Nietzsches Philosophie, S. 296, wo allerdings die Verbindung von Gleichem und Selbigem als „Zwiespalt“ der ewigen Wiederkehr kritisiert wird.

kann sich selber und sein Dasein in der Welt wirklich umfassend bejahen, kann seine identische Wiederkehr wollen. Deswegen entwickelt Nietzsche zusätzlich zum Modell von Ebbe und Flut und schon parallel dazu, vor allem aber in seinen späteren Werken, ein weiteres Konzept zur Überwindung der Dissonanzen des menschlichen Wesens: das Ideal von der Gleichzeitigkeit. Es geht nicht um zeitweise, sondern um gleichzeitige Bejahung.¹ Denn eine Synthese der beiden Lebensformen erreicht der Einzelne erst dann, wenn er *zugleich* freier Geist und Künstler ist, zugleich nach Erkenntnis strebend und produktiv, ernsthaft und närrisch, misstrauisch und zärtlich, betroffen und distanziert, kampfeslustig und friedfertig, leidenschaftlich und vorsichtig, die Schmerzen der Entfremdung erdulnd und die Schönheit seiner Fantasiegebilde genießend. Nur so wird das Entsetzen über die Wiederkunftserkenntnis dem Jubel des uneingeschränkten Ja weichen.

b) Die Gleichzeitigkeit von freiem Geist und Künstler

Bereits in der „Fröhlichen Wissenschaft“ kommt der Gedanke der gleichzeitigen Bejahung zum Ausdruck, so etwa im Aphorismus „*Das Bewusstsein vom Scheine*“ (FW 54), der erneut die tragische Erkenntnis, jenes so exemplarische Zusammenspiel von freiem Denker und Künstler, thematisiert:

„Wie wundervoll und neu und zugleich wie schauerlich und ironisch fühle ich mich mit meiner Erkenntnis zum gesamten Dasein gestellt! Ich habe für mich entdeckt, dass die alte Mensch- und Thierheit, ja die gesamte Urzeit und Vergangenheit alles empfindenden Seins in mir fortdichtet, fortliebt, forthatst, fortschliesst, - ich bin plötzlich mitten in diesem Traume erwacht, aber nur zum Bewusstsein, dass ich eben träume und dass ich weiterträumen muss, um nicht zu Grunde zu gehen: wie der Nachtwandler weiterträumen muss, um nicht hinabzustürzen. Was ist mir jetzt Schein! Wahrlich nicht der Gegensatz irgend eines Wesens, - was weiss ich von irgend welchem Wesen auszusagen, als eben nur die Prädicate seines Scheines! Wahrlich nicht eine todte Maske, die man einem unbekannten X aufsetzen und auch wohl abnehmen könnte! Schein ist für mich das Wirkende und Lebende selber, das soweit in seiner Selbstverspottung geht, mich fühlen zu lassen, dass hier Schein und Irrlicht und Geistertanz und nichts Mehr ist, – dass unter allen diesen Träumenden auch ich, der ‚Erkennende‘, meinen Tanz tanze, dass der Erkennende ein Mittel ist, den irdischen Tanz in die Länge zu ziehen und insofern zu den Festordnern des Daseins gehört [...].“ (ebd., 416f)

Offensichtlich spricht hier ein Mensch, der sich bislang stets als unbestechlichen Freigeist erlebte und der nun einsehen muss, dass sein Menschsein eigentlich darin besteht, immer *zugleich* mit der Entlarvung der Scheinwelten in diese eingesponnen zu sein, ja daran wie ein Künstler mitzuwirken und diesbezüglich eine selbstironische, spöttische, festlich-heitere Haltung an den Tag zu legen. Des Weiteren gibt der „Katechismus“ der Gewissensfragen am Ende des dritten Buches einen wichtigen Hinweis, wobei „heroisch“ hier nicht wie so oft als Prädikat des freien Geistes zu lesen ist, sondern als Hinweis auf die gelungene Synthese: „*Was macht heroisch?* – Zugleich seinem höchsten Leide und seiner höchsten Hoffnung entgegengohn“ (FW 268). Dies spielt auf die Nöte und Risiken des um Erkenntnis Ringenden

¹ Ganz offenbar widerspricht Nietzsche, indem er die Hinsichten-Unterscheidung aufhebt, dem Aristoteles, erläutert dieser doch mit ihrer Hilfe, warum Unvereinbares an ein und demselben Menschen auftreten könne (z. B. Arztsein und Patientsein bei der Selbstheilung; Aristoteles, Met. 1046a) und warum es sich dennoch nur um eine *scheinbare* Gleichzeitigkeit des Entgegengesetzten handle. Nietzsche geht es dagegen um wirklichen momenthaften Zusammenklang des Widersprechenden, um gleichzeitiges Auftreten an Ein- und Demselben. Vgl. Hegels Kritik an der Rücksichten-Unterscheidung (Hegel, S. 90f).

an, die mit dem Wohlergehen des Künstlers kontrastieren. Sie sollen in der Gleichzeitigkeit vereinigt werden. Ein solcherart im Gleichgewicht befindlicher Mensch empfindet dann keinen Widerspruch zwischen seinen Erfahrungsweisen mehr, im Gegenteil bekräftigte er den Zusammenhang von existenzieller Betroffenheit und schöpferischem Wohlbefinden: „Allein unter dieser Bedingung, von allen Seiten bis ins Tiefste hinein dem Schmerze immer offen zu stehen, kann er den feinsten und höchsten Arten des Glücks offen stehen [...]“ (IX, 15[16], 641). Die Gleichzeitigkeit der widersprüchlichen Selbsterfahrungsmodi – namentlich die Spannung zwischen Leidenschaft der Erkenntnis und Harmonieempfinden – bildet Nietzsches Aufzeichnungen zufolge sogar den Kern der Zarathustra-Fabel, zumindest ab dem zweiten Teil: Im Herbst 1883 findet sich neben dem Stichwort „*Zum Plane*“ die Notiz: „Daß Zarathustra die höchste *Noth* erreicht und damit erst sein höchstes *Glück*: er wird schrittweise unglückseliger *und* glücklicher“ (X, 16[8]), und darunter: „’Dies sind die Reden Zarathustra’s von den sieben Einsamkeiten’ -: darin soll dargestellt werden, wie *die Noth* parallel *wächst* mit dem *Glücke*“ (X, 16[9], 500). Zarathustra ist somit der Beispielfall, an dem gezeigt wird, was das Selbst eines jeden Menschen ausmacht.

Ohnehin ist gerade im „Zarathustra“ und in Nietzsches zahlreichen Aufzeichnungen aus dieser Periode die Vereinigung des Entgegengesetzten ein zentrales Thema, vielleicht deswegen, weil das Gezeitenmodell in diesen Jahren wie gesagt keine Rolle spielt. Seit dieser Zeit steht für Nietzsche ganz klar die Synthese im Vordergrund, der Zusammenfall beider Arten des Selbsterlebens. Im „Zarathustra“ geht es dabei vor allem um die Erkenntnis, dass es sich bei aller Widersprüchlichkeit von künstlerischem Schaffen und wissenschaftlicher Analyse letztlich nicht um unvereinbare Erfahrungen des Menschen handelt, sondern beide stets zugleich präsent sind. Schon in der Einleitung ist davon die Rede: „Siehe die Guten und Gerechten! Wen hassen sie am meisten? Den, der zerbricht ihre Tafeln der Werthe, den Brecher, den Verbrecher: - das aber ist der Schaffende“ (Z I, 26). Der Freigeist, den die gebundenen Geister als „Verbrecher“ denunzieren, weil er sich an ihren „Wahrheiten“ vergeht, und der Künstler sind ein und dieselbe Person, denn „wer ein Schöpfer sein muss im Guten und Bösen: wahrlich, der muss ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen“ (Z II, 149). Natürlich ist nicht eigentlich „Vernichtung“, sondern eben „Zerbrechen“, d. h. „Zerstören“ gemeint, denn wie gesehen macht der Intellektuelle niemals etwas im Wortsinne „zu Nichts“, höchstens „zunichte“, ebenso wenig wie der Künstler aus dem Nichts heraus eine Welt schafft. Sie arbeiten an und mit demselben Material, der eine im produktiven, der andere im zersetzenden Sinne, aber nicht zu unterschiedlichen Zeiten, sondern gemeinsam. Destruktion und Konstruktion sind nicht zu trennen, weder zeitlich noch gedanklich, was übrigens schon in der „Fröhlichen Wissenschaft“ anklingt in einer Passage, die, was den Inhalt angeht, ebenso gut aus dem „Zarathustra“ stammen könnte: „Was wäre das für ein Narr, der da meinte, es genüge, auf diesen Ursprung und die Nebelhülle des Wahnes hinzuweisen, um die als wesentlich geltende Welt, die sogenannte ‚*Wirklichkeit*‘, zu vernichten!’ Nur als Schaffende können wir vernichten!“ (FW 58). Im Nachlass von 1883 setzt Nietzsche gar „**Schaffen**“ mit „Vergewaltigen“ gleich und bezeichnet die „’Geschenke“ des freigebigen Künstlers als „gefährlich“ (X, 16[40]). Es bleibt kein Zweifel an der Identität des Fantasma formenden Schöpfers mit dem misstrauisch-kritischen Denker, hat doch das Schaffen auch „ein **andres** Gesicht“, insofern es mit Desillusionierung einhergeht: „*das Schaffen als ein Zaubern bringt eine Entzauberung mit sich in Bezug auf alles, was da ist*: die Unlust an den höchsten Exemplaren entfremdet uns denen, an welchen doch gearbeitet werden muß: usw.“ (X, 16[9], 501) – und in dieser Entfremdung macht sich die intellektuelle Redlichkeit bemerkbar. Zudem thematisiert jene bereits erwähnte Aufzeichnung von 1884 betitelt „*Der Weg zur Weisheit*“ (XI, 26[47]) die Einheit von Künstler und Freigeist, denn es heißt dort, der „*dritte Gang*“ auf diesem Weg zur umfassenden Bejahung verdanke sich dem „Instinkt des Schaffenden, der weiß, *wo* er die Hand anlegt“ (ebd., 160), wobei „Hand-

Anlegen“ natürlich ebenso in einem kreativ-aufbauenden wie in einem destruktiv-kritischen Sinne gemeint sein kann.

c) Das Über-sich-hinaus-Schaffen

Bisweilen allerdings verwendet Nietzsche im „Zarathustra“ und in seinen Aufzeichnungen aus derselben Zeit den Begriff „Schaffen“ nicht, um wie in den eben zitierten Beispielen die künstlerische Existenzweise zu bezeichnen und sie dann als identisch mit der freigeistigen auszuweisen, sondern gibt ihm einen etwas anderen Sinn, nämlich den, der auch für die Deutung von Zarathustras Satz über den Grundtrieb des selbsthaften Leibes, des leibhaften Selbst, relevant ist, nämlich „über sich hinaus zu schaffen. Das will es am liebsten, das ist seine ganze Inbrunst“ (Z I, 40). Damit ist nicht, wie es oberflächlich den Anschein hat, eine Gleichsetzung von Antriebskraft des Selbst und Künstlerexistenz, so wie diese Wesensart hier beschrieben wurde, gemeint. Das „Über-sich-hinaus-Schaffen“ bezeichnet das, was der Mensch durch seine großartige dialektische Bewegung leistet, nämlich die Inbesitznahme seiner selbst, die Be- und Überwältigung des Widerspruchs, die Erzeugung seines Selbst. Und dieser Akt ist niemals dem „schaffenden“ Künstler alleine möglich – und seien seine Fähigkeiten im Synthetisieren, Kanalisieren und Aufbauen auch noch so groß –, denn dabei geht es tatsächlich um eine *creatio ex nihilo*, insofern als etwas völlig Neues, bisher nicht Dagewesenes, qualitativ Anderes und Einzigartiges entsteht. Der Einzelne wird zu einem Jasagenden wider die eigene tragische Gespaltenheit, die er in diesem Moment beseitigt hat. Allein das macht diesen Augenblick so besonders, dass der Mensch nicht nur Schaffender und nicht nur Erkennender ist, sondern beides zugleich – ein „Über-sich-hinaus-Schaffender“, der seiner Sterblichkeit und seinem unaufhörlichen Werden mit der eigenständigen Leistung umfassender Bejahung gegenübertritt, oder wie Zarathustra sagt: „Schaffen – das ist die grosse Erlösung vom Leiden, und des Lebens Leichtwerden. Aber dass der Schaffende sei, dazu selber thut Leid noth und viel Verwandlung. / Ja, viel bitteres Sterben muss in eurem Leben sein, ihr Schaffenden! Also seid ihr Fürsprecher und Rechtfertiger aller Vergänglichkeit“ (Z II, 111). Dieses Zitat macht zugleich deutlich, dass die einzigartige Synthese des Entgegengesetzten nur einem in sich gespaltenen Wesen möglich – und nötig – ist, dass sein unaufhörliches Werden gewissermaßen den Preis darstellt, den es für diese verheißungsvolle Möglichkeit zahlt.

Ist das über alles bisher Erlebte hinausweisende Schaffen gemeint, so erhält meist auch das Wort „Vernichten“ eine andere Bedeutung. Nicht von der Vorgehensweise des freien Geistes – die mit diesem Ausdruck ohnehin mehr schlecht als recht charakterisiert wäre – ist dann die Rede, sondern von der „Vernichtung“, die in der Synthese selber zum Ausdruck kommt insofern, als mit ihr eine Beseitigung des Gegensatzes erfolgt. Daher wird der Sich-Selbst-Erzeugende stets ein „Selbst-Vernichter“ sein (X, 21[3]) und gerade in seiner gewaltigen, an sich positiven Leistung offenbart sich seine Hinfälligkeit: „Alles Schaffen ist Umschaffen – und wo schaffende Hände wirken, da ist viel Sterben und Untergehen“ (X, 10[20]). Diese mehrfache Verschränkung von Todesnähe, Vernichtung und synthetisierender Selbsterzeugung kommt auch in paradoxen Wendungen wie den folgenden zum Ausdruck: „Leiden ist sich-Verwandeln, in jedem Geborenwerden ist ein Sterben“ (X, 5[1] 226) und: „Noch sah ich keinen Untergang, der nicht Zeugung und Empfängnis war“ (X, 13[1], 424). In diesen Fällen ist das „Über-sich-hinaus-Schaffen“ durch die Begriffe „Geborenwerden“, „Zeugung“, „Empfängnis“ ersetzt, was wiederum verdeutlicht, dass nicht die Tätigkeit des Künstlers, sondern die Synthese von etwas Neuartigem, einem völlig neuen Leben, gemeint ist.¹

¹ Dass Nietzsche den Sinn von „Schaffen“ nie explizit macht, obwohl er so oft davon spricht, bemerkt schon Jaspers, Nietzsche, S. 151. Deswegen und wegen der offensichtlichen, erheblichen Ambiguität, mit der Nietzsche diesen Begriff verwendet, kann und soll auch weiterhin daran festgehalten werden, ihn vorsichtig und

§ 21. Metaphern für die Synthese

a) Die Schwangerschafts- und Blitz-Motivik

Der zuletzt eröffnete Bildbereich – Zeugung, Schwangerschaft, Geburt – ist generell ein sehr wichtiger in Nietzsches Werk und wird immer wieder zur Illustration der Dialektik des Menschen herangezogen, so auch im zweiten Teil von „Also sprach Zarathustra“ im Kapitel „Auf den glückseligen Inseln“ (Z II, 109ff). Dort heißt es: „Dass der Schaffende selber das Kind sei, das neu geboren werde, dazu muss er auch die Gebälerin sein wollen und der Schmerz der Gebälerin“ (ebd., 111). Diese Metapher prägt Zarathustra gleich im Anschluss an seine oben bereits zitierten Worte über die Synthese, ihren Erlösungscharakter und ihre Nähe zu Tod und Vernichtung im Menschenwesen, und wiederum ist festzustellen, dass Nietzsche „Schaffen“ nicht immer so verwendet, dass man das Wort eindeutig und allein auf die künstlerische Existenz beziehen kann, sondern es manchmal auch der höheren Ebene der Synthese zuordnet. Tatsächlich meint „der Schaffende“ hier den einzelnen, sich selbst suchenden Menschen mit seinem gesamten Wesen. Denn dass dieser die Gebälerin sein muss und der Schmerz der Gebälerin, verdeutlicht die Notwendigkeit der gleichzeitigen Bejahung: Als Künstler muss er freigebig, produktiv und fruchtbar sein („Gebälerin“), als Freigeist an physische und psychische Grenzen der Belastbarkeit gehen und sich riskanten Situationen aussetzen („Schmerz“) – und zwar *zugleich* in demselben Moment, als derselbe Mensch. In diesem Moment der Synthese ist der Einzelne dann ein Über-sich-hinaus-Schaffender, ein „Kind, das neu geboren“ wird – nicht mehr nur Künstler, nicht mehr nur Freigeist, sondern beides in untrennbarer Einheit. Diese Bedeutung von „Kind“ als dem Wesen, welches entsteht bei der Verschmelzung der beiden Prinzipien – das eine wie gesehen von Nietzsche mit dem Weiblichen, das andere mit dem Männlichen assoziiert – ist im Übrigen genau diejenige, die beim Übermenschensbegriff eine große Rolle spielen wird (Kap. VI § 32. a)). Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist auch, dass Nietzsche das Wort „Schwangerschaft“ schon in früheren Werken metaphorisch im Sinne von „geistige Schwangerschaft“ verwendet (FW 72), um das zu beschreiben, was der Geburt von etwas Neuem vorausgeht. Er denkt dabei keineswegs nur an ein künstlerisches Werk, sondern bezieht sich auf „den Charakter der Contemplativen“ ganz allgemein (ebd.), was all jene umfasst, die sich auf das Eigene konzentrieren wollen. Es geht um eine gespannte Erwartungshaltung des Menschen, welche sich als eine „rechte *idealische Selbstsucht*“ äußert (M 552, 323). Vor diesem Hintergrund kann man sagen, dass Nietzsche im „Zarathustra“ diese Symbolik konsequent ausbaut, weil offenbar die Schwangerschaft, dieser spannungsvollen, sich aus der Vereinigung von Gegensätzen ergebende Zustand, Voraussetzung für die Geburt des Kindes und also tatsächlich auf das Ideal des „selbstsüchtigen“, d. h. sich selbst bejahenden Menschen ausgerichtet ist.

Darüber hinaus bilden die häufig gemeinsam auftretenden Motive vom „Baum“ und vom „Blitz“ einen weiteren metaphorischen Rahmen, mit dem Nietzsche die Dialektik des Menschen bildhaft verdeutlicht. Das Baum-Motiv findet sich z. B. bereits in „Zarathustra's Vorrede“ (Z I, 19) und wird wenig später wieder aufgenommen: „Aber es ist mit dem Menschen wie mit dem Baume. / Je mehr er hinauf in die Höhe und Helle will, um so stärker

wenn überhaupt, dann ausschließlich mit Bezug auf den Menschen als Künstler zu verwenden. Solche Vorbehalte sind auch insofern berechtigt, als sich der Gebrauch dieses Ausdrucks im Wesentlichen auf die Zeit des „Zarathustra“ (d. h. 1882 – 1884/85) beschränkt – dort allerdings geradezu inflationäre Ausmaße annimmt. Später werden andere Termini für Nietzsche mindestens genauso wichtig, etwa der der Macht oder der des Dionysischen, welche *mutatis mutandis* die Bedeutung von „Schaffen“ im Sinne der Selbstsynthetisierung übernehmen. Immerhin folgen auf „Also sprach Zarathustra“ noch einige weitere wichtige Werke, auch wenn Nietzsche – und leider nach ihm so mancher seiner Leser (vgl. Kaufmann, S. 241; Fink, S. 119; anders Janz, Bd. 2, S. 244) – dieses Buch für den Höhepunkt (keineswegs aber für den Abschluss! vgl. Briefe, Abt. 3 / Bd. 1, S. 490: „Vorhalle zu meiner Philosophie“) seines philosophischen Denkens hielt.

streben seine Wurzeln erdwärts, abwärts, in's Dunkle, Tiefe, - in's Böse“ (Z I, 51). Dieses Gleichnis drückt Nietzsches antinomisches Bild vom Menschen aus: Man erkennt einerseits die „Helle“ und Heiterkeit des Künstlers, die Distanz seiner „Höhe“, um nicht zu sagen seine Oberflächlichkeit, und andererseits die gründliche, in die Tiefe fragende Analyse des freien Geistes, seine Konfrontation mit dem „Dunklen“, Schattenhaften, seine mitunter „böse“ oder teuflisch erscheinende Methodik. Dies wird durch die Reprise des Motivs Jahre später im letzten Teil der „Fröhlichen Wissenschaft“ bestätigt: „wir treiben unsre Wurzeln immer mächtiger in die Tiefe – in's Böse -, während wir zugleich den Himmel immer liebevoller, immer breiter umarmen und sein Licht immer durstiger mit allen unsren Zweigen und Blättern in uns hineinsaugen. Wir wachsen wie Bäume – das ist schwer zu verstehn, wie alles Leben! – nicht an Einer Stelle, sondern überall, nicht in Einer Richtung, sondern ebenso hinauf, hinaus wie hinein und hinunter [...]“ (FW 371, 623). Zudem wird an beiden zitierten Stellen der Baum mit dem Blitz assoziiert: „Dieser Baum steht einsam hier im Gebirge; er wuchs hoch hinweg über Mensch und Thier. Und wenn er reden wollte, er würde Niemanden haben, der ihn verstünde: so hoch wuchs er. / Nun wartet er und wartet, - worauf wartet er doch? Er wohnt dem Sitze der Wolken zu nahe: er wartet wohl auf den ersten Blitz?“ (Z I, 52). Ebenso ist im vierten Teil des „Zarathustra“ zu lesen: „- so allein wächst der Mensch in *die* Höhe, wo der Blitz ihn trifft und zerbricht: hoch genug für den Blitz!“ (Z IV, 359, vgl. X, 1[102]). Und in der „Fröhlichen Wissenschaft“ heißt es, dass Menschen, die „in die *Höhe*“ wachsen, auch „den Blitzen immer näher“ kommen (FW 371, 623). Der vereinzelte Baum ist somit wie derjenige, der sich völlig auf sich selbst konzentriert, dem der Selbst-Widerspruch mit der Wiederkunftserkenntnis bewusst geworden ist, während der Blitz offenbar auf einen grandiosen Moment der Aufhebung der Gegensätze hindeutet und somit in etwa dem Motiv des Kindes entspricht – in etwa, weil mit ihm noch viel mehr das Momenthafte und Vernichtende der Synthese in den Mittelpunkt gerückt wird.

Generell sind Nietzsches Werke und seine privaten Aufzeichnungen durchzogen von bildhaften Redeweisen, Paradoxa und Doppeldeutigkeiten, die man als Anspielungen auf eine Synthese von freigeistig-zerstörerischem und kreativ-schaffendem Menschen lesen könnte. Methodische Ernsthaftigkeit im Einklang mit Schönheitsverliebtheit, Skepsis und zugleich Sanftmut, kritisch-intellektuelle Redlichkeit in Verbindung mit ironisch-distanzierter Heiterkeit sind Idealvorstellungen, die sowohl vor wie noch lange nach Konzipierung der Wiederkunftslehre dabei immer wieder anklingen. Einige wenige Wendungen seien genannt: „*Mit scharfen Adlersaugen sich aufschwingen*“ (IX, 6[436]), „*wahrer träumen*“ (IX, 14[2]), „*Yorick-Columbus*“ (XI, 28[63])¹, „Gipfel und Abgrund – das ist jetzt in Eins beschlossen“ (Z III, 194), „die Hand [...], die auf eine schonende Weise – tötet“ (JGB 69; vgl. XI, 31[53], 387) sowie „*ridendo dicere severum*“ – jenes von Nietzsche im Spätwerk leider so fatal verfehlt² Motto aus „Der Fall Wagner“ (WA, 13). Hinzu kommt das gleich zweimal in den

¹ Titel eines Gedichts aus dem Nachlass von 1884, das Teil einer ganzen Reihe von Gedichten rund um die Figur des Yorick, des Narren aus Shakespeares „Hamlet“, ist (XI, 28[62]ff) und das Nietzsche Lou Salomé bei ihrer letzten Begegnung schenkte (Janz, Bd. 2, S. 166). Es beschreibt die Sehnsucht nach dem Meer, nach Abenteuer und Seefahrt. Ein „Yorick-Columbus“ wäre zweifelsohne eine Idealgestalt, eine perfekte Verbindung aus närrischem Künstlerdasein und intellektueller Verwegenheit. Ohnehin scheint der „Hamlet“ bei Nietzsche unter anthropologischen Gesichtspunkten auf großes Interesse gestoßen zu sein, deutet er doch auch die Hauptfigur selber mit Bezug auf sein Bild vom Menschen, genauer mit Bezug auf die „tragische Erkenntnis“ (NW, 436; vgl. ohne Erwähnung Hamlets JGB 270; zu Hamlet außerdem EH, 287).

² Es sei erinnert an Nietzsches Bemerkung, die „Götzen-Dämmerung“ sei „vor Allem eine Erholung, ein Sonnenfleck, ein Seitensprung in den Müßiggang eines Psychologen“ (GD, 58), solle also Ausdruck von „Heiterkeit“ oder „Übermuth“ sein (ebd., 57). Auf die meisten Leser dürfte sie jedoch ausschließlich den Eindruck von „Krieg“ und „Kriegserklärung“ (ebd., 57f) machen. Insofern war Nietzsches Zustimmung zum Vorschlag Heinrich Köselitz', den ursprünglich geplanten Titel „Müßiggang eines Psychologen“ zugunsten der so bedrohlich klingenden „Götzen-Dämmerung“ abzuändern (vgl. XIV, 410; Briefe, Abt. 3 / Bd. 5, S. 426; Janz, Bd. 2, S. 624), wohl eher kontraproduktiv. Und auch für „Ecce homo“ gilt, dass Nietzsches Tonfall es dem Leser schwer macht, irgendeine Form der Selbstironie zu erkennen.

Notizbüchern festgehaltene Uhland-Zitat („Willst du mir folgen, so baue mit dem Pfluge!“, VII, 1[30]; VIII, 18[1]), das ihn zur „Pflugschar“-Motivik inspirierte (vgl. Kap. II § 8) und das im Grunde auch die Vereinigung von Aufreißen und Aufbauen zum Inhalt hat.

b) Der große Mittag

Die bekannteste Metapher für den Augenblick des Zusammenklangs und des uneingeschränkten Ja, für den Punkt, an dem der Mensch jene durch die Wiederkunftslehre eröffnete Ziel- und Idealvorstellung erfüllt, ist allerdings die vom „Mittag“ oder „grossen Mittag“ (Z I, 102). Diese Tageszeit benutzt Nietzsche schon vor der Wiederkunftslehre im übertragenen Sinne, etwa um das Ausruhen des freien Geistes von der schweren Erkenntnissuche (WS 308) zu umschreiben, aber erst ab dem „Zarathustra“ wird die „mittägliche“ Philosophie zu Nietzsches „Aufgabe“ (EH, 330), zu einer Fortsetzung und Vollendung der „*Philosophie des Vormittages*“ (MA 638, 363) insofern, als sie eben nicht mehr nur den Erkennenden, sondern auch den Kreativen und sogar beide zugleich angeht. Sie bedeutet nun auch alles andere als ein Ausruhen, denn die Periodizität des Menschen kommt mit der Synthese zum Ausgleich, aber nicht zum Stillstand, weil nicht eine Seite verabsolutiert wird. Diese auch im Kulminationspunkt nicht versiegende Dynamik des Werdens kommt genau dann zum Ausdruck, wenn der Begriff „Mittag“ durch den Begriff „Mitte der Bahn“ ersetzt wird, so in der Beschreibung des großen Mittags durch Zarathustra: „Und das ist der grosse Mittag, da der Mensch auf der Mitte seiner Bahn steht zwischen Thier und Übermensch und seinen Weg zum Abende als seine höchste Hoffnung feiert: denn es ist der Weg zu einem neuen Morgen. / Alsda wird sich der Untergehende selber segnen, dass er ein Hinübergehender sei; und die Sonne seiner Erkenntnis wird ihm im Mittage stehn“ (Z I, 102; vgl. X, 17[56], 556: „*Mitte der Bahn*“). Diese Sätze sind sicherlich schwer zu verstehen, zumal in diesem Stadium der vorliegenden Arbeit. Jedenfalls aber können die Bewegungsverbene („untergehen“, „hinübergehen“) hervorgehoben werden, weil sie darauf hindeuten, dass der Werdecharakter des Menschen durch die Synthese, wenn „die Sonne seiner Erkenntnis im Mittage“ steht, nicht in Frage gestellt, sondern vielmehr bestätigt wird und der „Weg“, den der Mensch auf der Suche nach dem Selbst beschreitet, nicht an ein Ende führt. Das statische Verb „stehen“ wird somit konterkariert. Auch lässt Nietzsche mit den kontrastierenden Begriffen „Abend“ und „Morgen“, „Untergang“ und „Hoffnung“ vermutlich sowohl die menschliche Gegenstrebigkeit als auch die oben beschriebene Nähe von Selbsterzeugung, Sterblichkeit und Vernichtung anklingen. Der Widerspruch des Menschenwesens kann erst am Mittag bewältigt werden, was Nietzsche auch bei der Planung des „Zarathustra“ in seinen Notizen auf wenig pietätvolle Weise anmerkt, wo zu lesen ist: „Der große Mittag vollgestopft mit vereinigten Gegensätzen“ (X, 16[84], 528) und: „den großen Mittag mit gelösten Gegensätzen vollstopfen“ (X, 17[29]).

Sehr aufschlussreich ist aber auch später der Hinweis in der „Götzen-Dämmerung“, der „Mittag“ sei der „Augenblick des kürzesten Schattens“ (GD, 81). Das Schattenhafte, das sich bislang nur im Zusammenhang mit dem freien Geist als bedeutsam erwiesen hatte, bekommt nun eine weitere Konnotation, die sich vom grandiosen Zusammenfall der Gegensätze herleitet: Als Zeitpunkt des kürzesten Schattens ist der Mittag genauer gesagt der Punkt, an dem nichts mehr einen Schatten wirft. Das bedeutet, dass der Mensch im vollen Besitz seiner selbst und seines Selbst ist, aber nicht, weil es keinen Schatten mehr gäbe, sondern weil er ihn gewissermaßen verschluckt oder überdeckt. Der Schatten fällt mit dem Leib zusammen. Alle Widersprüche sind beseitigt – aber nicht um den Preis der Selbstaufgabe. Freier Geist und Künstler können als identisch gelten, ohne dass einer von ihnen tatsächlich verschwunden wäre. Der Gegensatz wird zwar in gewissem Sinne vernichtet, so wie es die vielen oben zitierten Paradoxa und die Symbolik vom „Blitz“ andeuten und wie es auch eine auf Zarathustra bezogene Notiz Nietzsches suggeriert: „Im Augenblick, wo Beides aufs Furchtbarste contrastirt, geht er zu Grunde“ (X, 16[8]). Aber „zu Grunde“ kann eben auch

heißen, dass nun erst der Grund des Selbst erreicht ist und damit ein neuer Anfang, die „Mitte“, nicht das Ende der „Bahn“. Die Metaphorik des „Kindes“ und der Schwangerschaft, Zarathustras Bemerkung, dass der Mensch nicht nur „*Untergang*“, sondern ebenso „*Übergang*“ sei (Z I, 17), die Hoffnung, welche die Wiederkunftslehre verbreiten soll, die ungetrübte Positivität des Ja – alles deutet darauf hin, dass Nietzsche die Synthese eben nicht in erster Linie als Vernichtung auffasst, sondern dass Beseitigung der Gegensätze bei ihm vor allem deren Aufhebung zur höheren Einheit meint, mithin die Entstehung von etwas Neuem, einem Dritten, aus dem bewältigten, bejahten Widerspruch heraus.¹ Das Werden soll niemals negiert, sondern immer nur bestätigt werden.

Ob nun ein einzelner Mensch oder sogar alle Menschen in der Lage sind, den Moment des „großen Mittags“ zu erleben, die „dritte“ Erfahrung zu machen oder den „dritten Gang“ zu gehen, sei zunächst einmal dahingestellt. Natürlich besteht ein Zusammenhang zwischen dem „Übermenschen“ und dem Kulminationspunkt, wie die Erwähnung beider in demselben Kontext (s. o.; vgl. X, 17[56], 556) zeigt. Aber die Gleichung Übermensch = Erscheinung des Mittags geht offensichtlich nicht ganz auf, denn in diesem Moment steht der Mensch immer noch erst „zwischen [!] Thier und Übermensch“. Mit dem Schlag der Mittagsstunde allein ist die Selbstsynthese noch nicht durchgeführt, auch wenn die Voraussetzungen dafür, soweit es den Schattenwurf angeht, gegeben sind, sondern es bedarf noch der aktiven Bejahung der ganzen Szenerie. Der Mittag ist zunächst lediglich der Punkt der Entscheidung, der Moment, an dem ein einzelner, mehrere oder alle Menschen sich mit der Wiederkunftserkenntnis konfrontiert sehen (vgl. IX, 11[148]), der „Augenblick höchster Selbstbesinnung“ also (EH, 330), welcher Zarathustra zufolge mit den Worten begrüßt werden muss: „*Todt sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe.*“ – diess sei einst am grossen Mittage unser letzter Wille!“ (Z I, 102). Selbstbewältigung ist eine anspruchsvolle Eigenleistung, keine vorherbestimmte Entwicklung, die dem Menschen so zufiele, wie er an jedem Tag davon ausgehen kann, dass um zwölf Uhr die Mittagsglocke schlägt.²

¹ Vernichtung bedeutet bei Nietzsche nicht Verneinung, sondern Bejahung des Vernichteten durch den Vernichter, der es „als unerläßliches Moment *seiner selbst*“ in sich aufhebt (Bartuschat, S. 133). Eben das macht die Positivität von Nietzsches Dialektik aus, sodass Deleuze wohl immerhin darin recht zu geben ist, dass Ausdrücke wie „Negation der Negation“ u. ä., welche bei einer dialektischen Sichtweise auf Nietzsches Anthropologie naheliegen (vgl. Bartuschat, S. 1; Fink, S. 173), diese auf die reine Bejahung ausgerichtete Philosophie in etwas falschem Licht erscheinen lassen. Tatsächlich kommt es Nietzsche letztlich darauf an, dass alles Verneinen sich „verflüchtigt“ und dass nicht „das Geringste mehr von *einer unabhängigen Macht*, als Qualität oder Grund (ratio) *übrig*“ bleibt (Deleuze, S. 191f) – was seine Ideen im Übrigen eher in die Nähe von Schellings „positiver“ als in die Nähe von Hegels „negativer“ Philosophie rückt (vgl. dazu Löwith, Von Hegel, S. 149ff). Aber das ändert, entgegen der Auffassung von Deleuze (vgl. Deleuze, S. 13ff; 21f; 186ff), nichts daran, dass Nietzsches Menschenbild grundsätzlich erfolgreich zu aus der hegelschen Dialektik stammenden Denkfiguren in Beziehung gesetzt und festgestellt werden kann: „Nietzsche hat mit der großen dialektischen Philosophie ohnehin mehr gemein, als gewöhnlich vermutet wird“ (Schmidt, S. 125).

² Offenbar ruft die Symbolik vom Mittag vielfache Assoziationen hervor, denn sie ist Stunde der Entscheidung, die durch die Bejahung zugleich Höhepunkt sein kann (vgl. Müller-Lauter, Nietzsche, S. 184). In jedem Fall aber gilt vom großen Mittag, was schon Schlechta bemerkt hat, nämlich dass er mit der Stunde des Pan, wie sie die Griechen dachten, nichts mehr zu tun hat, da diese Hingegebenheit und Aufgabe des Selbst meint (Schlechta, Mittag, S. 45; 57f u. ö.; vgl. Löwith, Nietzsches Philosophie, S. 234), während Nietzsches Mittag Selbstkonzentration und Für-sich-Sein des Menschen bedeutet: „Er muß sich, da ihn nichts trägt, selbst in die Hand nehmen, muß sich in der absoluten Leere selbst zu einem Ziele umschaffen“ (Schlechta, Mittag, S. 51). Ob man allerdings mit Schlechta diese Idee als Hybris brandmarken und geringschätzig von „Machwerk“ und „Absurdität“ sprechen muss (ebd., S. 65), sei dahingestellt. Festzuhalten ist, dass der große Mittag nicht panisch-griechischer Moment „tiefster Weltbesinnung, sondern einer höchsten Selbstbesinnung ist“ (ebd., S. 81) und dass allein deswegen Löwiths Behauptung, Nietzsche habe versucht, „die Antike zurückzuholen“ (Löwith, Nietzsches Philosophie, S. 244) und dem modernen Menschen das griechische Kosmosempfinden zurückzugeben (ebd., S. 296f; 349), und sei daran notwendigerweise gescheitert (ebd., S. 255f u. ö.), wenig überzeugend ist (vgl. auch ders., Von Hegel, S. 460).

§ 22. Ausblick

Doch trotz aller Schwierigkeiten: In jedem Fall sehnt sich Nietzsche danach, dass die Menschen oder zumindest einer von ihnen, ein noch „fehlender Typus“ (XI, 26[243], 213), sein Ideal der Gleichzeitigkeit verwirklicht. Er hofft darauf, dass der zur umfassenden Bejahung aufgrund seiner Gespaltenheit prädestinierte Mensch eine „höchste Kraft“ entwickelt, „alles Unvollkommene, Leidende als nothwendig (*ewig-wiederholenswerth*) zu fühlen, aus einem Überdrange der schöpferischen Kraft, welche immer wieder zerbrechen muß und die übermüthigsten schwersten Wege wählt [...]“ (ebd., 214; vgl. 26[258]). Sogar schon vor dem Erscheinen von „Also sprach Zarathustra“ äußert er den Wunsch, es möge „der Mensch Eines hohen Gefühls“ entstehen, „die Verkörperung einer einzigen grossen Stimmung“ – eine Gestalt, welche zwar „bisher nur ein Traum und eine entzückende Möglichkeit gewesen“ sei, welche die Menschheitsgeschichte aber dennoch eines Tages „gebären“ [!] könnte (FW 288, 529), sodass sich jene dynamische Einheit der Gegensätze von Erkennen und Erschaffen, Ernst und Heiterkeit, Schattenhaftigkeit und Schönheit, „Ebbe“ und „Flut“ auf ideale Weise manifestierte: „Vielleicht wäre diesen zukünftigen Seelen eben Das der gewöhnliche Zustand, was bisher als die mit Schauer empfundene Ausnahme hier und da einmal in unseren Seelen eintrat: eine fortwährende Bewegung zwischen hoch und tief und das Gefühl von hoch und tief, ein beständiges Wie-auf-Treppen-steigen und zugleich Wie-auf-Wolken-ruhen“ (ebd.). Doch einstweilen gilt, was Nietzsche voller Bedauern andernorts festhält: „Der Schaffende ist ein Vernichter: wir sind nicht groß genug zum Schaffen und Vernichten“ (XI, 29[41]).

Deswegen soll die Thematisierung des Übermenschenbegriffs zurückgestellt und zunächst eine andere Frage in den Mittelpunkt gerückt werden, nämlich welcherart die Kraft ist, die in der Wiederkehr und damit auch im Menschen zum Ausdruck kommt und welche Bedeutung sie für die menschliche Dialektik hat. Es geht um einen Begriff, den selbst all jene mit dem Namen Nietzsche verbinden, die kein einziges seiner Werke kennen, um einen Gedanken, von dem wir hauptsächlich dank des reichhaltigen Nachlasses etwas wissen, um ein Konzept, das in der Geschichte der Nietzsche-Rezeption zu beklagenswerten Missverständnissen und jahrzehntelangen, bis heute andauernden Diskussionen Anlass gab – es geht um den „Willen zur Macht“.¹

¹ Zwangsläufig wird daher im Folgenden noch viel stärker auf den Nachlass zurückgegriffen werden, als dies bisher der Fall war, und einige Bemerkungen dazu erscheinen angebracht, denn: „Es ist für eine Nietzsche-Deutung die Frage, welchen Stellenwert man dem Nachlaß zumessen soll, keine Äußerlichkeit, denn es verknüpfen sich mit ihr gravierende Vorentscheidungen darüber, wie Nietzsche zu lesen sei, so daß es zwingend geboten ist, sich hierzu vorab zu erklären“ (Zittel, S. 12). In der Nachlass-Debatte stehen sich im Wesentlichen gegenüber diejenigen, die wie K. Löwith den Fragmenten Nietzsches einen eigenständigen, interessanten gedanklichen Gehalt zugestehen und diejenigen, die wie K. Schlechta darin lediglich unmaßgebliche „Vorstufe“ ohne über das veröffentlichte Werk hinausgehende thematische Neuheiten sehen (vgl. Schlechta, Offener Brief, S. 96f; 102). Je nachdem wird dann dem sogen. „Willen zur Macht“ ein größerer oder ein geringerer Stellenwert eingeräumt. Die vorliegende Arbeit schließt sich ganz klar der ersten Position an, zieht bestimmte Folgerungen aus den nicht veröffentlichten Notizen und anerkennt daher auch den Machtwillen als ein zentrales Konzept Nietzsches. Das lässt sich insofern rechtfertigen, als, wie Müller-Lauter schreibt, der Verzicht auf eine Veröffentlichung allein kein Beweis dafür ist, dass Nietzsche diese Ideen ein für alle Mal verworfen hätte (vgl. Müller-Lauter, Nietzsches Lehre, S. 238). Die beste Antwort auf die Frage, warum wir den Nachlass ernst nehmen sollten, ist aber: weil wir ihn ernst nehmen können, d. h. weil er da ist und uns auf so vorzügliche Weise zugänglich gemacht wurde (zur Aufarbeitung vgl. Gebhard, S. 718ff). Schließt man die Fragmente von Vorneherein aus seiner Betrachtung aus, beraubt man sich restlos faszinierender Einblicke in Nietzsches Gedankenwelt, die eben, anders als Schlechta meint, nicht nur im veröffentlichten, sondern auch im nachgelassenen Teil von Nietzsches Schaffen in charakteristischer Weise zum Ausdruck kommt. Selbstverständlich wäre gleichwohl eine Interpretation, die sich *ausschließlich* auf die Notizen beriefe, abzulehnen oder zumindest mit äußerster Vorsicht zu betrachten. Das Hauptinteresse sollte stets dem bis einschließlich 1889 Edierten gelten und sich von dort aus auf den Nachlass zubewegen.

V. Der Wille zur Macht als anthropologische Grundkonzeption

Es hat sich gezeigt, dass Nietzsches Konzeption des menschlichen Wesens entscheidend von seiner Lehre der ewigen Wiederkehr geprägt ist. Diese ermöglicht sowohl Selbst-Rechtfertigung und als auch Selbst-Bejahung, nämlich durch Selbst-Bestimmung im doppelten Sinne einer Bewusstwerdung der Periodizität von freiem Geist und Künstler sowie einer Bewältigung des Gegensatzes in der Synthese. Nietzsche hat so die Gegenstrebigkeit im menschlichen Selbst erklärt und mit seinem neuen Ideal von der gleichzeitigen Affirmation einen Weg zum umfassenden Selbsterleben eröffnet. Die stetige Bewegung der Wiederkehr ergab sich dabei aus dem Fatum, war unhinterfragbare, selber ungewordene Tatsächlichkeit. Dennoch kann nach einem tieferen Grund für das Werden gefragt werden, der verhindert, dass der Kreislauf zum *perpetuum mobile* wird, leer und sinnlos in seiner Selbstbezüglichkeit. Denn so wie in der Natur der Gezeitenwechsel nicht ohne die Wirkung des Mondes möglich wäre, bedarf auch der Mensch einer gewissen Energie oder Kraft, um sowohl als Analytiker zerstörerisch und als Erkennender kämpferisch wie auch als Konstrukteur produktiv und als Narr parodistisch tätig zu sein. Diese Kraft verlässt ihn beim Übergang zwischen den Lebensweisen nicht; angesichts der grundsätzlichen Identität seines Wesens muss es sich um ein und dieselbe Kraft aber mit je entgegengesetzter Wirkung handeln, um eine Kraft, die in der Dialektik des Menschen zum Ausdruck kommt. Und tatsächlich kann Nietzsches Konzept vom Willen zur Macht als ein Versuch gedeutet werden, dieses Phänomen einer zwiespältigen Kraft gedanklich zu fassen und sich nun, im Wissen um das „Wie?“ des menschlichen Wesens, auch dessen „Warum?“ zu nähern.

§ 23. Entwicklung

a) Vorstufen

Die Lehre vom Willen zur Macht kommt, wie so viele von Nietzsches Hypothesen und anders, als es manchmal suggeriert wird, nicht aus heiterem Himmel, ist nicht von heute auf morgen plötzlich da. Ganz offensichtlich interessiert sich Nietzsche schon viele Jahre zuvor für die vielfältigen Erscheinungsformen menschlicher Macht, für Machtspiele, für Machtverhältnisse, für die Einschätzung von Macht und ihre Folgen. So beschäftigt sich im Grunde das gesamte sechste Hauptstück von „Menschliches, Allzumenschliches“, betitelt „Der Mensch im Verkehr“, mit dieser Thematik und so ist in Nietzsches Aufzeichnungen aus dem Sommer 1880 der Begriff der Macht ein Leitbegriff. Macht-Haben, Macht-Ausüben und Macht-Erleiden spielen, davon ist Nietzsche immer schon überzeugt, eine zentrale Rolle im Leben des Menschen, so für die Gefühle der Dankbarkeit und der Rache (MA 44), für Glücksgefühle (M 356), für den Aberglauben (M 23) und ganz wesentlich für das Rechtsempfinden (WS 256; M 112) sowie für das Mitleiden und Mitleidenlassen (MA 50; M 138; M 140). Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass Nietzsche in einigen wenigen Aufzeichnungen dieser Zeit die Macht oder den Machtwillen noch im konventionellen Sinne als politisch-gesellschaftlichen Begriff betrachtet und nicht nur im speziellen Sinne als philosophisch-psychologischen oder als anthropologische Konstante (vgl. IX, 7[206]; M 189). Auch gelegentliche Äußerungen, die keinesfalls mit seiner reifen Lehre vereinbar sind oder ihr sogar widersprechen, so die offenbar negativ konnotierte Bezeichnung der „Liebe zur Macht“ als „Dämon der Menschen“ (M 262; vgl. schon WB, 509) oder die Auffassung, dass ein asketisch lebender Mensch „auf den Willen zur Macht Verzicht leistet“ (IX, 9[14], 412), sollten nicht darüber hinwegtäuschen, dass es bereits sehr früh Hinweise auf Nietzsches

spätere Konzeption gibt. Schon in den Notizen aus seiner Basler Zeit erscheint der Ausdruck „Wille zur Macht“ in exakt dieser Zusammensetzung an der Seite des Begriffs „Furcht“, und zwar im Gegensatz zu diesem („negativ“) mit dem geklammerten Vermerk „positiv“ (VIII, 23[63]), um dann im Sommer 1880 (IX, 4[239]) als inzwischen feste sprachliche Fügung wieder aufzutauchen. Eine Ahnung von Nietzsches späterer, am Willen zur Macht orientierten Analyse menschlicher Triebstrukturen gibt bereits der längere Aphorismus „*Der angebliche Kampf der Motive*“ (M 129). Und auch eine private Aufzeichnung aus dieser Zeit verdient Beachtung, weil Nietzsche darin wohl erstmals über die tragische Erkenntnis, das Verhältnis von freiem Geist und Künstler und die in diesem Verhältnis zum Ausdruck kommende Kraft nachdenkt. In Bezug auf „die Welt des Truges“ bemerkt er: „Unsere Vielheit gehört dazu: aber wie könnten wir Trugbilder zum Wissen um den Trug kommen? Wie könnte ein Traumbild wissen, daß es zum Traume gehöre? – Wir müssen folglich auch *das* sein, *was trügt*: d. h. wir müssen auch real sei, und zwar muß dorthier unser Bewußtsein stammen, daß die Welt ein Trug ist, im rein Logischen: *dies sind wir selber* irgendwie. Also: wie kann das Wahre Wahrhafte die Ursache der Trugwelt sein?“ (IX, 10[E93], 435).¹

b) Kraft, Wille, Macht: Wille zur Macht

Aber erst im zeitlichen Umfeld des „Zarathustra“ findet sich der Begriff „Wille zur Macht“ in seiner vollen, ausgereiften Bedeutung (X, 5[1] 1.), besteht nun doch, wie gesagt, aufgrund der Wiederkunftslehre und der mit ihr eröffneten menschlichen Dialektik eine konzeptuelle Notwendigkeit. Ewige Wiederkehr und Wille zur Macht sind daher nicht durch die unüberbrückbare Kluft eines logischen Widerspruchs getrennt, sondern gehören zusammen, was sich schon allein daran zeigt, dass sich Nietzsche so berühmtes und im letzten Kapitel besprochenes Sils-Maria-Fragment (IX, 11[141]) inmitten von Aufzeichnungen zum Werk Wilhelm Roux’ findet, der mit seinen Theorien über „Kampf“, „Wille“, „Aneignungstrieb“ etc. Nietzsches eigene Gedanken beeinflusst haben dürfte (vgl. XVI, 645ff).² Und so ist auch der „Zarathustra“ die erste veröffentlichte Schrift, in der vom Willen zur Macht ausdrücklich die Rede ist:

¹ Zu den frühen Ansätzen zum Machtbegriff vgl. auch Kaufmann, S. 213ff; Hollingdale, S. 76ff; Gerhardt, Zum Begriff, S. 75ff.

² Zum Einfluss von Roux auf Nietzsche vgl. Müller-Lauter, Über Werden, S. 97ff. Dass ewige Wiederkehr und Wille zur Macht zusammen gedacht werden können, ist von zahlreichen Autoren bestritten worden. Stattdessen wird ein unauflöslicher Widerspruch zwischen den beiden Konzepten behauptet. Meist verfolgt man dabei die Argumentationslinie von Löwith, der unermüdlich „den völlig verschiedenen Sinn, den das ‚Immer wieder‘ der Selbstüberwindung und das ‚Immer wieder‘ der selbstlosen Wiederkehr hat“, hervorhebt (Löwith, Nietzsches Philosophie, S. 217; vgl. S. 178; 205). Dieser Auffassung schließen sich im Wesentlichen bspw. Müller-Lauter, Nietzsche, S. 180f; Ries, S. 12 sowie Janz, Bd. 1, S. 779 an. Das Problem dabei ist, dass die Lehre von der Wiederkehr ausschließlich als eine kosmologische Aussage verstanden wird, nicht als eine Konzeption, die sich genauso unmittelbar auf den Menschen bezieht. Die „Einheit von Weltverfassung und Selbstverhalten“ ist also nicht nur eine „scheinbare“, wie Löwith meint (Löwith, Nietzsches Philosophie, S. 220), sondern ergibt sich aus dem gleichermaßen anthropologischen Gehalt beider Denkansätze. Der Erste, der Wiederkehr und Wille zur Macht bei seiner Nietzsche-Rezeption miteinander zu vereinbaren suchte, war Heidegger. Auch wenn er mal mehr das Eine, mal mehr das Andere in den Mittelpunkt seines Interesses stellte und das Verhältnis der Konzepte zueinander durchaus unterschiedlich charakterisierte (vgl. Heidegger, Erkenntnis, S. 12; ders., Grundstellung, S. 2; 86; 163ff; 229; ders., Nihilismus, S. 8), so ist die wichtigste These klar erkennbar: „Die Weise, wie das Seiende im Ganzen, dessen essentia der Wille zur Macht ist, existiert, seine existentia, ist die ‚ewige Wiederkunft des Gleichen‘“ (Heidegger, Nietzsches Wort, S. 237f; vgl. ders., Kunst, S. 287), d. h. Machtwille ist das Was-Sein, Wiederkehr das Dass-Sein (ders., Erkenntnis, S. 280ff), und jenes beschreibt das Seiende „in Hinsicht seiner Verfassung“, dieses „in Hinsicht auf seine Weise zu sein“ (ders., Grundstellung, S. 226; vgl. ders., Nihilismus, S. 7; ders., Kunst, S. 20ff). Auch wenn Heideggers metaphysischer Deutung des Willens zur Macht im Folgenden widersprochen werden wird (vgl. § 26), ist sein Vorschlag für eine synoptische Betrachtung der beiden zentralen Konzepte Nietzsches als der bis heute interessanteste und mutigste hervorzuheben.

„Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein.

Dass dem Stärkeren diene das Schwächere, dazu überredet es sein Wille, der über noch Schwächeres Herr sein will: dieser Lust allein mag es nicht entrathen.

Und wie das Kleinere sich dem Grösseren hingiebt, dass es Lust und Macht am Kleinsten habe: also giebt sich auch das Grösste noch hin und setzt um der Macht willen – das Leben dran.

Das ist die Hingebung des Grössten, dass es Wagnis ist und Gefahr und um den Tod ein Würfelspielen.

Und wo Opferung und Dienste und Liebesblicke sind: auch da ist Wille, Herr zu sein. Auf Schleichwegen schleicht sich da der Schwächere in die Burg und bis in's Herz dem Mächtigeren – und stiehlt da Macht.“ (Z II, 147f)

Allerdings erscheinen Zarathustras Erläuterungen noch etwas unzusammenhängend, unsicher tastend und das Phänomen allmählich einkreisend, sind noch nicht so pointiert wie die späteren, sehr viel abstrakteren Überlegungen Nietzsches. Und so verwundert es nicht, dass die Lehre vom Willen zur Macht in diesem Werk von der Kernproblematik der ewigen Wiederkehr verdrängt oder überlagert wird. Dementsprechend entwickelt Nietzsche in seinen Aufzeichnungen auch erst im Sommer und Herbst 1884 (XI, 26[273]ff) deutlicher und präziser seine so berühmt und leider auch berüchtigt gewordenen Hypothesen.

Dass für die Wiederkehr und Periodizität des menschlichen Selbst eine bestimmte Kraft eine Rolle spielen muss, deutet indes auch schon Zarathustra an, wenn er an einer bereits zitierten Stelle vom Sieg der „Zahl“, spricht, welcher durch die Wiederkunftslehre möglich wird, und zwar deswegen, weil die Zahl „mehr Kraft“ hat (Z III, 235). Ausdrücklich lässt Nietzsche später den physikalischen Kraftbegriff in sein Konzept übergehen:

„Der siegreiche Begriff ‚Kraft‘, mit dem unsere Physiker Gott und die Welt geschaffen haben, bedarf noch einer Ergänzung: es muß ihm eine innere Welt 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. Die Physiker werden die ‚Wirkung in die Ferne‘ aus ihren Principien nicht los: ebensowenig eine abstoßende Kraft (oder anziehende) Es hilft nichts: man muß alle Bewegungen, alle ‚Erscheinungen‘, alle ‚Gesetze‘ nur als Symptome eines innerlichen Geschehens fassen und sich der Analogie des Menschen zu Ende bedienen.“ (XI, 36[31])

Noch in einer Aufzeichnung aus den letzten Jahren heißt es, „eine volle Kraft“, wie sie der „höhere Mensch“ zeige, wolle „schaffen, leiden, leiden<d> untergehn“ (XIII, 11[112]), was als Anspielung sowohl auf die widersprüchlichen Erscheinungsweisen des menschlichen Wesens wie auf die so anspruchsvolle, dialektische Selbsterzeugung verstanden werden darf. Kraft ist dabei offenbar für Nietzsche eng mit dem Willen assoziiert: „Wollen ein drängendes Gefühl sehr angenehm! Es ist die Begleit-Erscheinung alles *Ausströmens von Kraft*“ (X, 7[226]).¹ Kraft, Wirken und Wollen sind so unzertrennlich verbunden, dass sich jedes darüber hinausgehende Postulat von einem wollenden Subjekt oder einem ausführenden Täter verbietet:

„Ein Quantum Kraft ist ein eben solches Quantum Trieb, Wille, Wirken – vielmehr, es ist gar nichts anderes als eben dieses Treiben, Wollen, Wirken selbst, und nur unter der Verführung der Sprache (und der in ihr versteinerten

¹ Diese Auffassung teilt Nietzsche mit Schopenhauer, der ebenfalls anstatt den Willen als Kraft eher die Kraft als Erscheinung des Willens interpretierte (vgl. Schopenhauer, S. 165f).

Grundirrhümer der Vernunft), welche alles Wirken als bedingt durch ein Wirkendes, durch ein ‚Subjekt‘ versteht und missversteht, kann es anders erscheinen. Ebenso nämlich, wie das Volk den Blitz von seinem Leuchten trennt und letzteres als *Thun*, als Wirkung eines Subjekts nimmt, das Blitz heisst, so trennt die Volks-Moral auch die Stärke, von den Äusserungen der Stärke ab, wie als ob es hinter dem Starken ein indifferentes Substrat gäbe, dem es *freistünde*, Stärke zu äussern oder auch nicht. Aber es giebt kein solches Substrat; es giebt kein ‚Sein‘ hinter dem Thun, Wirken, Werden; ‚der Thäter‘ ist zum Thun bloss hinzugedichtet, - das Thun ist Alles.“ (GM I, 279)

Natürlich bekräftigt Nietzsche mit dieser Einheit aus Kraft und Wille, die für das Täterkonzept keinen Raum mehr lässt, einmal mehr seine schon ganz zu Beginn erläuterte Kritik am cartesischen Subjektbegriff (Kap. I § 2. a)). Vom Willen führt außerdem ein direkter Weg zur Macht, wie Nietzsche durch die quasi definitorische Umschreibung des „Willens zur Macht“ als „unersättliches Verlangen nach Bezeugung der Macht; oder Verwendung, Ausübung der Macht“ (XI, 36[31], s. o.) anzeigt. Es besteht eine Identität von Wollen und Machtwollen, nämlich Macht über Schwächeres: „Von der Stärke verlangen, dass sie sich *nicht* als Stärke äussere, dass sie *nicht* ein Überwältigen-Wollen, ein Niederwerfen-Wollen, ein Herrwerden-Wollen, ein Durst nach Feinden und Widerständen und Triumphen sei, ist gerade so widersinnig als von der Schwäche verlangen, dass sie sich als Stärke äussere“ (GM I, 279). Es existiert kein von dem Gewollten verschiedener, neutraler Wille, denn das Erstrebte ist immer schon im Wollen inbegriffen.¹ Wollen ist immanent intentional: „es giebt kein ‚wollen‘, sondern nur ein *Etwas-wollen*: man muß nicht das Ziel auslösen aus dem Zustand: wie es die Erkenntnistheoretiker thun“ (XIII, 11[114]). Die Erfüllung, das Ziel jeder Willensäußerung, findet sich also bereits in ihr angelegt, und da Erfüllung, so verschieden sie sich auch äußern kann, immer mit einem Gefühl der Macht verbunden ist (vgl. JGB 19, 33), gehören Wille und Macht als „Wille zur Macht“ unauflöslich zusammen: „Nicht Selbsterhaltung: jedes Atom wirkt in das ganze Sein hinaus, - es ist weggedacht, wenn man diese Strahlung von Machtwillen wegdenkt. Deshalb nenne ich es ein Quantum ‚*Wille zur Macht*‘: damit ist der Charakter ausgedrückt, der aus der mechanischen Ordnung nicht weggedacht werden kann, ohne sie selbst wegzudenken“ (XIII, 14[79], 258). Vom Begriff der Kraft gelangt Nietzsche so zur Willensthematik und von dort aus zwangsläufig zum Machtbegriff, sodass ihm letztendlich der Wille zur Macht gilt als „die elementarste Thatsache, aus der sich erst ein Werden, ein Wirken ergibt“ (ebd., 259).²

Somit ist dieser Wille zur Macht mit Sicherheit von großer Bedeutung für den menschlichen Werdecharakter und die Dialektik von freiem Geist und Künstler, kann doch der einzelne Mensch wie „jedes Atom“ nichts anderes als ein „Quantum“ des Machwillens sein. Die Frage ist nun, inwiefern das menschliche Selbst als Ausdruck eben dieses komplexen Willens verstanden werden kann.

¹ Es ist gut möglich, dass dieser Gedanke Nietzsches vom aristotelischen Konzept der in sich vollendeten Tätigkeit inspiriert ist (Aristoteles, Met. 1048b), die Aristoteles als *energeia* im Sinne der *entelecheia* von der *energeia* im Sinne der bloßen *kinesis* unterscheidet (vgl. dagegen Müller-Lauter, Nietzsche, S. 31f). Krämer, S. 39 hingegen sieht eher eine Nähe zum megarischen Möglichkeitsbegriff gegeben, die sich auch nicht von der Hand weisen lässt. Ganz bestimmt aber folgt Nietzsche *nicht* dem *dynamis*-Begriff Platons oder Aristoteles' (vgl. Gerhardt, Zum Begriff, S. 74ff) und mit Sicherheit grenzt er sich deutlich von Schopenhauers Willensbegriff ab, der seine Teleologiekritik im Wesentlichen auf die Tatsache gründet, dass der Wille völlig leer, ohne jeden Inhalt sei (vgl. Schopenhauer, S. 225f). Das ist natürlich auch der Grund, warum eine Befriedigung des Willens in diesem Fall niemals möglich ist (ebd., S. 229f) und der schopenhauersche Mensch dem endlosen Streben nur durch Willensverneinung entkommen kann, während Nietzsche ganz im Gegenteil die Einswerdung von Mensch und Wille zum Ideal erhebt (dazu mehr in diesem Kapitel).

² Zur Zusammengehörigkeit von Wille und Macht vgl. auch Heidegger, Nietzsches Metaphysik, S. 13f; ders., Erkenntnis, S. 265ff; ders., Kunst, S. 43ff; Bartuschat, S. 87; Kaulbach, S. 232; Gerhardt, Zum Begriff, S. 79f; Wolf, S. 171f.

§ 24. Wille zur Macht und Selbst des Menschen

a) Künstler und Freigeist als Ausdrucksweisen eines Machtwillens

Es dürfte nicht schwerfallen, eine Beziehung zwischen dem Menschen als Künstler und dem Willen zur Macht herzustellen, da man dessen schöpferisches Streben nach Integration, Gefügigmachen und Organisation sowohl bei der Selbst- wie bei der Weltgestaltung ohne Weiteres als unmittelbaren Ausdruck eben dieses Willens, im Sinne eines Willens zur Bewältigung innerer Triebe und äußerer Eindrücke, auffassen kann: „Das höchste Verhältniß bleibt das des *Schaffenden zu seinem Material*: das ist die letzte Form des Übermuths und der Übermacht“ (X, 16[32]). Das Machtgefühl des Menschen erreicht im künstlerischen Überwältigungsakt einen Höhepunkt, nämlich dann, wenn er selber durch den Aufbau von Illusionen und Scheinwelten das Leben erst erträglich werden lässt: „In Augenblicken, wo der Mensch zum Betrogenen wird, wo er wieder ans Leben glaubt, wo er sich überlistet hat: oh wie schwillt es da ihm auf! Welches Entzücken! Welches Gefühl der Macht! ... Der Mensch ward wieder einmal Herr über den ‚Stoff‘ – Herr über die Wahrheit! ... Und wann immer der Mensch sich freut, er ist immer der Gleiche in seiner Freude: er freut sich als Künstler, er genießt sich als Macht. *Die Lüge ist die Macht ...*“ (XIII, 11[415], 194; vgl. XIII, 17[3], 521). Der Triumph des Künstlers ist also Ausdruck von Macht und Machterweiterung, denn „Aneignung und Einverleibung“ bedeuten „ein Überwältigen-wollen, ein Formen, An- und Umbilden, bis endlich das Überwältigte ganz in die Macht des Angreifers übergegangen ist und denselben vermehrt hat“ (XII, 9[151]). Wenn in „allem Wahrnehmen, das heißt dem ursprünglichsten Aneignen“ eigentlich die schöpferische Fantasie, das „Formen-Aufzwingen“ zum Ausdruck kommt, wird die Menschenkraft ganz selbstverständlich „als eine bestimmende Kraft“ erfahrbar (XI, 38[10], 608f), als „die Kraft der Assimilation“ (XI, 34[252]). Explizit führt Nietzsche daher die Bewältigung des chaotischen Materials, das für den Künstler so typische „Erkennen“ durch Erkennbarmachen, auf den Willen zur Macht zurück: „Der Trieb der Assimilation, jene organische Grundfunktion, auf der alles Wachsthum beruht, paßt sich, was es aus der Nähe sich aneignet, auch innerlich an: der Wille zur Macht fungirt in diesem Einbegreifen des Neuen unter den Formen des Alten, Schon-Erlebten, im Gedächtniß noch-Lebendigen: und wir heißen es dann – ‚Begreifen‘!“ (XI, 40[7]). Die Beziehung zwischen Künstlertum und Wille zur Macht ist so eng, dass Nietzsche die „Fähigkeit zum Schaffen (Gestalten Erfinden Erdichten)“ als eine „Grundfähigkeit“ aller Organismen und damit natürlich auch des Menschen gilt (XI, 34[247], 503), dass sie geradezu physiologisch in jedem Einzelnen verankert ist und wir alle „von Grund aus, von Alters her – *an's Lügen gewöhnt*“ sind (JGB 192, 114), weswegen Nietzsches Fazit lautet: „man ist viel mehr Künstler als man weiss“ (ebd.).

Aber das ist eben nur die eine Dimension des menschlichen Wesens, während zugleich die Leidenschaft des freien Denkens und kritischen Analysierens ihr Recht behauptet. Wie ist nun dieser andere Aspekt mit dem Willen zur Macht in Zusammenhang zu bringen? Ist der freie Geist nicht eher der verwegene Held, der beim Aufklären stets Rückschläge hinnehmen muss und seine Macht in Frage gestellt sieht? Aber selbst wenn dem so wäre, spräche das nicht gegen ein grundsätzliches, unbedingtes Machtwollen, welches sich in diesem Fall gerade bei der kompromisslosen Auseinandersetzung mit und bei der Bekämpfung von überlieferten Meinungen sowie im tapferen Umgang mit existenziellen Bedrohungen, Schmerzen und Risiken zeigt. Darauf weist Nietzsche schon lange vor der Entwicklung seiner Willenslehre hin: „Wie kommt es nur, daß wir gegen die *gründliche Verlogen- und Verstelltheit* ankämpfen? Ein Gefühl der *Macht*, welche in der Entwicklung und im Wirken unseres Intellekts frei wird, treibt uns: es macht Appetit“ (IX, 6[274], 269). Und auch später gibt er diese Haltung nicht auf, verknüpft ausdrücklich den Machtwillen mit der Redlichkeit, so etwa,

wenn er die freien Geister, zu denen er sich wie immer selbst zählt, zur Fortsetzung ihres Kampfes aufruft:

„Und wenn dennoch unsre Redlichkeit eines Tages müde wird und seufzt und die Glieder streckt und uns zu hart findet und es besser, leichter, zärtlicher haben möchte, gleich einem angenehmen Laster: bleiben wir *hart*, wir letzten Stoiker! und schicken wir ihr zu Hülfe, was wir nur an Teufelei in uns haben – unsern Ekel am Plumpen und Ungefährn, unser ‚nitimur in vetitum‘, unsern Abenteuerermuth, unsre gewitzte und verwöhnte Neugierde, unsern feinsten verkapptesten geistigsten Willen zur Macht und Welt-Überwindung, der begehrllich um alle Reiche der Zukunft schweift und schwärmt – kommen wir unserm ‚Gotte‘ mit allen unseren ‚Teufeln‘ zu Hülfe!“ (JGB 227, 162f)

„*Denken*“ – auch das kritische Denken des freien Geistes – ist nichts anderes „als *Überwältigung* und Ausübung von Macht“ (XII, 7[3], 255) und die treibende Kraft hinter dem wiederholten Eingehen von Risiken, wie es den freien Geist charakterisiert, ist der Wille zur Macht: „Daß man sein Leben, seine Gesundheit, seine Ehre aufs Spiel setzt, das ist die Folge des Übermuthes und eines überströmenden verschwenderischen Willens: nicht aus Menschenliebe, sondern weil jede große Gefahr unsre Neugierde in Bezug auf das Maaß unsrer Kraft, unsres Muthes herausfordert“ (XIII, 11[44]). Übermut und Willensstärke sind somit keine Privilegien des Künstlers, sondern kommen ebenso dem freien Geist zu, der sich in seinem Tun als ein Mächtiger beweist, gilt Nietzsche doch „die *Vorliebe für fragwürdige und furchtbare Dinge*“ als „ein Symptom für *Stärke*“ (XII, 10[168], 556) und das „Maaß des Unglaubens, von zugelassener ‚Freiheit des Geistes‘ als Macht-Maaß“ (XIII, 12[1] (29)). Und wie könnte auch der immerfort Zweifelnde, dessen ständiges „Mißtrauen Spannung, Beobachtung, Nachdenken nöthig macht“ (XII, 7[6], 274), diese schmerzhaftes Skepsis aufrechterhalten, wenn seine Leidenschaft nicht dem Willen zur Macht geschuldet wäre? Es ist diese Kraft, die ihn einerseits zum „Widerspruch-Vertragen-können“ befähigt, ihn dazu bringt, dass er „den Widerspruch gegen sich wünscht und hervorruft, um einen Fingerzeig über seine ihm bisher unbekannte Ungerechtigkeit zu bekommen“, und die ihm darüber hinaus „das Widersprechen-Können, das erlangte *gute* Gewissen bei der Feindseligkeit gegen das Gewohnte, Ueberlieferte, Geheiligte“ ermöglicht (FW 297). Auch wenn dieses Zitat bereits aus der Zeit vor dem „Zarathustra“ stammt, sollte es keinen Zweifel daran geben, dass ein aktiver, gewaltsamer Angriff auf Überkommenes, dass Zerstören-Wollen ebenso Ausdruck eines Machtwillens ist wie Aufbauen-Wollen, gerade weil beides als ein Überwältigen-Wollen in Erscheinung tritt. Im Aphorismus „*Der Seufzer des Erkennenden*“ (FW 249) heißt es:

„Oh über meine Habsucht! In dieser Seele wohnt keine Selbstlosigkeit, - vielmehr ein Alles begehrendes Selbst, welches durch viele Individuen wie durch *seine* Augen sehen und wie mit *seinen* Händen greifen möchte, - ein auch die ganze Vergangenheit noch zurückholendes Selbst, welches Nichts verlieren will, was ihm überhaupt gehören könnte! Oh über diese Flamme meiner Habsucht! Oh, dass ich in hundert Wesen wiedergeboren würde!“ – Wer diesen Seufzer nicht aus Erfahrung kennt, kennt auch die Leidenschaft des Erkennenden nicht.“

Auf einmal rücken so die Bestrebungen des freien Intellektuellen und die des Künstlers, die des kritischen und die des fröhlichen Wissenschaftlers sehr nahe zusammen, erscheinen nun, insofern beides Machtphänomene und Phänomene des Machtvollens sind, nicht mehr unvereinbar, auch wenn man sie als konträre Pole unterscheiden muss. Einerseits gibt es den Willen, „das Neue dem Alten anzuähnlichen, das Mannichfaltige zu vereinfachen, das

gänzlich Widersprechende zu übersehen oder wegzustossen“ (JGB 230, 167), die Lust „am Allzunahen, am Vordergrunde, am Vergrösserten, Verkleinerten, Vershobenem, Verschönerten“ (ebd., 168), das Täuschenwollen und Getäuschtwerdenwollen „einer schaffenden bildenden wandelfähigen Kraft“ (ebd.). Andererseits macht sich im Menschen eine zwar entgegengesetzte, aber ebenso mächtige, machtwollende Kraft bemerkbar:

„Diesem Willen zum Schein, zur Vereinfachung, zur Maske, zum Mantel, kurz zur Oberfläche – denn jede Oberfläche ist ein Mantel – wirkt jener sublimen Hang des Erkennenden *entgegen*, der die Dinge tief, vielfach, gründlich nimmt und nehmen *will*: als eine Art Grausamkeit des intellektuellen Gewissens und Geschmacks, welche jeder tapfere Denker bei sich anerkennen wird, gesetzt dass er, wie sich gebührt, sein Auge für sich selbst lange genug gehärtet und gespitzt hat und an strenge Zucht, auch an strenge Worte gewöhnt ist.“ (ebd.)

Es bleibt also festzuhalten, dass sowohl im künstlerischen wie im freigeistigen Selbsterleben ein Machtwille zugänglich und erfahrbar wird, dass beides direkte Ausdrucksweisen eines Machtwillens sind. Aber handelt es sich tatsächlich um *denselben* Willen zur Macht? Nur wenn das der Fall ist, wird die Relevanz des Machtbegriffs für Nietzsches Anthropologie voll und ganz ersichtlich werden. Denn dann ließe sich die menschliche Doppelgesichtigkeit aus der in sich gespaltenen Grundkraft ableiten. Mehr noch: Die durch die Wiederkunftslehre eröffnete Hoffnung auf umfassende, gleichzeitige Bejahung, auf eine aus dem Gegensatz geborene Selbst-Synthese, würde, sofern es sich eben um ein und dieselbe Kraft handelt, nachdrücklich untermauert und Nietzsches Ideal erweise als ein strikt immanentes, mögliches, in Reichweite des Menschen liegendes einmal mehr seine Berechtigung.

b) Verhältnischarakter und Zwiespalt des Machtwillens

Tatsächlich fällt auf, dass Nietzsche den „Willen zur Macht“ nie als ein einfaches, einheitliches und holistisches Phänomen betrachtet, sondern von Anfang an als ein in sich komplexes, facettenreiches und widersprüchliches Gebilde. Das deutet sich bereits in der einige Seiten zuvor zitierten Rede des Zarathustra an, denn dieser fährt nach seiner ersten Beschreibung des Willens zur Macht fort mit den Worten: „’Dass ich Kampf sein muss und Werden und Zweck und der Zwecke Widerspruch: ach, wer meinen Willen erräth, erräth wohl auch, auf welchen krummen Wegen er gehen muss! / ,Was ich auch schaffe und wie ich’s auch liebe, - bald muss ich Gegner ihm sein und meiner Liebe: so will es mein Wille’“ (Z II, 148). Bei diesem Widerspruch handelt es sich offenbar um den Antagonismus des Schaffenden und des Erkennenden, des Zufriedenen und des Misstrauischen, wobei von entscheidender Bedeutung ist, dass Zarathustra ihn explizit und ohne zu zögern auf den *einen* Machtwillen des Menschen zurückführt. Insofern wird bereits an dieser Stelle, an der Nietzsche sein Konzept zum ersten Mal erwähnt, eines ersichtlich: Der Wille zur Macht zeichnet sich durch eine ihm eigene Zwiespältigkeit aus, ohne dass er daran zerbrechen würde, und das heißt, dass auch der Mensch seinen Selbstwiderspruch zu bewältigen in der Lage ist, dass er nicht zwangsläufig daran zugrunde gehen muss. Sein Werden und Sich-Wandeln kann als dialektische Bewegung des „auf krummen Wegen“ gehenden und doch stets mit sich übereinstimmenden Willens verstanden werden.

Dass die Dialektik des Menschen im Willen zur Macht angelegt sein kann und muss, erscheint angesichts der Semantik von „Macht“ auch wenig verwunderlich, denn dieser Begriff bezeichnet das Verhältnis zweier getrennter Entitäten zueinander, die sich ergänzen und einander doch fremd bleiben – ein Verhältnis mithin, wie es zwischen dem analysierenden Denker und dem kreativen Konstrukteur besteht. Einer *verhält* sich zum anderen wie dessen genaues Gegenstück, der Zerstörende zum Aufbauenden, der Fragen-Stellende zum Antwort-Gebenden und umgekehrt, zwar komplementär auf denselben einzelnen Menschen bezogen,

aber doch notwendig voneinander geschieden. Ohne Gegenpol und Angriffspunkt ist jede wie auch immer geartete „Macht“ eigentlich machtlos, ist Nicht-Macht. Nun geht es Nietzsche allerdings nicht um Macht als solche, nicht um das statische Verhältnis zwischen einem Mächtigen und einem Ohnmächtigen – diese Vorstellung entspräche nicht dem periodischen, gleichberechtigten Wirken der beiden menschlichen Wesensarten –, sondern immer um das Macht-Wollen, d. h. um die dynamische Gegenstrebigkeit der Existenzweisen, die in ihrem ständigen Kampf um Einflussnahme zum Ausdruck kommt. Macht-Wollen ist ein Verhältnis zum Macht-Verhältnis, aber nicht irgendeines, sondern ein ausgezeichnetes, weil positives Verhältnis und im Grunde das einzig richtige, wenn denn in allen Willensäußerungen Machtgefühle eine Rolle spielen. Macht-Wollen bedeutet somit zwangsläufig, die Polarität als erstrebenswert anzusehen, und diese radikale Affinität zum Widersprüchlichen und Zwiespältigen – eben das, was Nietzsche auch mit seinem Ideal totaler Bejahung einfordert – ist geradezu das Grundcharakteristikum des Willens zur Macht, zu dem Zarathustra sich mit den Worten bekennt: „Lieber noch gehe ich unter, als dass ich diesem Einen absage; und wahrlich, wo es Untergang giebt und Blätterfallen, siehe, da opfert sich Leben – um Macht!“ (Z II, 148).

Opfer, Überwindung und Vernichtung gehören offensichtlich zum Willen zur Macht dazu, denn Nietzsche identifiziert ihn mit dem Willen „zur beständigen Schöpfung oder zur Verwandlung oder zur Selbst-Überwältigung“ (XI, 35[60]). Es handelt sich um einen Trieb, „der auf *Machterweiterung* hinausgeht und in diesem Willen oft genug die Selbsterhaltung in Frage stellt und opfert“ (FW 349, 585). Alles dies stimmt überein mit dem, was im vorigen Kapitel über die Synthese und das „Über-sich-hinaus-Schaffen“ gesagt wurde, dass man sie als Aufhebung des Gegensatzes und Geburt von etwas Neuem, als Selbst-Erzeugung und Selbst-Überwältigung betrachten kann, welche allerdings stets etwas Vernichtendes in sich trägt und die Hinfälligkeit nicht beseitigt, sondern besiegelt. Auch lässt sich hier erneut der deutliche Unterschied zwischen Nietzsches Lehre vom Menschen und derjenigen der philosophischen Tradition aufzeigen: Dynamik und unaufhörliches Werden stehen im Mittelpunkt seiner Anthropologie, eben weil der Wille zur Macht in sich komplex und widersprüchlich ist. Nicht Selbsterkenntnis als Selbstfestmachung ist Ziel seiner Suche, sondern es stellen sich gerade die ständige Selbsterneuerung, der Wechsel und die Auseinandersetzung zwischen freiem Geist und Künstler als notwendige Eigenarten des machtwollenden Menschen heraus. Dem Antagonismus kann begegnet werden durch umfassende Selbstinbesitznahme, aber das bedeutet nicht Stillstand oder Negation des Gegensatzes, sondern dessen Bestätigung. Denn der Wille zur Macht wird niemals Wille zur endgültigen Überwältigung sein; er setzt einen Widerstand und etwas sich letztlich immer wieder Entziehendes voraus, eine Brüchigkeit und Inhomogenität der Existenz, weil er ohne diese nicht zu beseitigende Grenze, ohne diesen Verhältnischarakter, gar nicht existieren könnte.

Dabei ist es von großer Wichtigkeit, dass der Widerstand durch das nicht vollends zu Überwältigende, stets fremd Bleibende, nicht als etwas der Macht Äußerliches oder als etwas Akzidentelles aufgefasst wird, das Nietzsche willkürlich mit seinem komplizierten Konzept vom Machtwollen an den Machtbegriff herangetragen hätte. Macht bezeugt sich nämlich nicht nur als triumphierende Übermacht, sondern auch und genauso wesentlich im Widerstand, der insofern von ihr nicht geschieden werden kann.¹ Dies hält Nietzsche schon in einer seiner frühesten, aber dennoch hochinteressanten Notizen zum Machtbegriff fest:

¹ Das wird häufig übersehen, so z. B. von Köster, der den Willen zur Macht als einen Willen zur Größe deutet, weil das Streben nach Größe immer Kampf um Sieg und Übermacht meine (Köster, S. 97f). Hingegen hält Müller-Lauter, Über Werden, S. 24 sehr richtig fest: „Der Wille zur Macht ist des Gegensatzes bedürftig, der freilich selber nur Wille zur Macht sein kann. Der Gegensatz macht ihn allererst zum *Willen zur Macht*.“ Vgl. auch Kants Unterscheidung zwischen „*Macht*“ und „*Gewalt*“ (Kant, KU 102), die Nietzsche offensichtlich aufhebt.

„Macht: Widersprechen“ ist dort zu lesen, und darunter: „Ergebung: Zustimmung“, wobei Ersteres mit dem Vermerk „Grundlagen der Logik. $A > B$ “ und Letzteres mit „ $A = A$ “ versehen ist. Das Fazit lautet: „die Macht drängt, Verschiedenheit anzuerkennen“ und „die Ergebung will Gleichheit setzen“ (IX, 6[49]). Somit ist das Abgrenzen und Unterscheiden ein Ausdruck von Macht, die Beseitigung jedes Widerstands jedoch zugleich Beseitigung der Macht und daher Ohnmacht („Ergebung“). Eben dieser Zusammenhang ist es, den Nietzsche für seine eigene Lehre vom Willen zur Macht fruchtbar werden lässt: „Der Wille zur Macht kann sich nur *an Widerständen* äußern; er sucht nach dem, was ihm widersteht [...]“ (XII, 9[151]). Eines will das Verhältnis zu einem Anderen bestimmen und zu seinen Gunsten verändern, sei es durch Bekämpfen, Infragestellen oder Zerstören wie beim freien Geist, sei es durch Kanalisieren, Bearbeiten oder Verschönern wie beim Künstler. Aber gerade durch die Bezugnahme auf das je Andere wird das Eine erst, was es ist – und so bestätigt sich auch im Zusammenhang mit dem Machtwillen die zuvor aus der Wiederkunftslehre abgeleitete Dialektik des Menschen. Dass Nietzsche die Frage nach der den Kreislauf vorantreibenden Kraft mit dem Willen zur Macht beantwortet, erscheint so nicht willkürlich, sondern nur konsequent. Denn wenn es sich „bei allem Geschehen“ um den „Grad von Widerstand“ und den „Grad von Übermacht“ handelt (XIII, 14[79], 257) und ein „Machtquantum“ nur „durch die Wirkung, die es übt und der es widersteht, bezeichnet“ werden kann (ebd., 258), dann gehört der Antagonismus zwischen dem Einen und dem Anderen notwendig zum Wesen des Menschen, dann geht sein Zwiespalt direkt aus dem Zwiespalt des Willens zur Macht hervor. Es ist ein und derselbe Machtwille, der sich auf verschiedene, ja entgegengesetzte Weise im menschlichen Selbst ausdrückt. Nicht derjenige Mensch ist also der Mächtigste und Selbstherrlichste, der Macht und Selbstwert als einen Sieg über alle Widerstände und Widersprüche versteht, sondern der die Konfrontation sucht und die Gespaltenheit seines Daseins bestätigt, anstatt sie zu negieren: „ich schätze die *Macht* eines *Willens* darnach, wie viel von Widerstand, Schmerz, Tortur er aushält und sich zum Vortheil umzuwandeln weiß; nach diesem Maaße muß es mir fern liegen, dem Dasein seinen bösen und schmerzhaften Charakter zum Vorwurf anzurechnen, sondern <ich> ergreife die Hoffnung, daß es einst böser und schmerzhafter sein wird als bisher ...“ (XII, 10[118], 524).

c) Affirmation der Dividualität

Es sollte nicht unerwähnt bleiben, dass Nietzsche bereits in Werken, die deutlich vor seiner reifen Lehre vom Willen zur Macht entstanden sind, recht komplizierte Betrachtungen zum Verhältnischarakter des menschlichen Wesens und zur Möglichkeit der Persönlichkeitsspaltung anstellt. Dies ist deswegen so bemerkenswert, weil es einmal mehr beweist, dass auch bei diesem als in seiner Entwicklung sehr sprunghaft geltenden Philosophen kaum etwas unvermittelt und unmotiviert auftritt, und weil es erneut Nietzsches faszinierende Eigenschaft zeigt, bestimmte Thematiken gleichsam einzukreisen, bevor sie mithilfe einer spezifischen Terminologie auf den Punkt gebracht werden.¹ So wirft er bereits

¹ Vgl. Janz, Bd. 1, S. 618: „Es gibt eben keine plötzlichen Umbrüche in Nietzsches Weg als Philosoph, wie das mitunter scheinen mag, alles ist Entwicklung von keimhaft schon längst Vorhandenem.“ Die unzutreffende Charakterisierung Nietzsches als Philosoph der Brüche und Sprünge geht auf Salomé zurück, die von „einem jähen Wandel und Wechsel, einem fast rhythmischen Auf und Nieder von Geisteszuständen“ spricht (Andreas-Salomé, S. 17) – eine Einschätzung, die dann durch Jaspers’ so bedeutsame Monografie weithin verbreitet wurde. Dieser schießt in seinem Bemühen, Nietzsche nicht fälschlicherweise als Vertreter eines Systemganzen zu lesen und seine Gedanken „in ihrer zeitlichen Gestalt“ wahrzunehmen, leider über das Ziel hinaus, indem er den Eindruck erweckt, Nietzsches Philosophie erschöpfe sich in einer Aneinanderreihung von Thesen und Antithesen und Nietzsche verstehe den Selbstwiderspruch als ein Prinzip von selbstzweckhaftem Charakter: „Es ist, als ob sich ihm alles Positive sogleich wieder durch Verneinung, ja als Verneinung darstellen müsse“ (Jaspers, Nietzsche, S. 55), und: „Nietzsche ist wie gejagt von dem Schicksal, jede gedankliche Eroberung alsbald wieder dem grenzenlosen Zweifel aussetzen zu müssen“ (ebd., S. 213). Im Anschluss an Jaspers wird Nietzsche daher vielfach als ein und sogar als *der* Philosoph des Widerspruches dargestellt (so Pütz, Friedrich

in „Menschliches, Allzumenschliches“ unter der Überschrift „*Moral als Selbstzertheilung des Menschen*“ (MA 57) einen Blick auf ein Phänomen, das man „Dividualität“ nennen könnte und das immer dann vorliegt, wenn ein Mensch eine fälschlicherweise als „moralisch“ oder „unegoistisch“ geltende Tat vollzieht, z. B. wenn sich eine Mutter für ihr Kind oder ein Soldat für sein Land opfert: „Ist es nicht deutlich, dass in all diesen Fällen der Mensch *Etwas von sich*, einen Gedanken, ein Verlangen, ein Erzeugniss mehr liebt, als *etwas Anderes von sich*, dass er also sein Wesen *zertheilt* und dem einen Theil den anderen zum Opfer bringt?“ Nietzsches Folgerung aus dieser Beobachtung lautet: „In der Moral behandelt sich der Mensch nicht als Individuum, sondern als *dividuum*“ (ebd.). Das Eine und das Andere im Selbst, der Selbst-Widerspruch, der Zwiespalt, das Opfer der Selbstbewältigung und natürlich die Ablehnung des unteilbaren, statischen Ich – alle diese Themen sind bereits hier angesprochen. Die Dividualität ist im Übrigen auch die Grundlage der Askese, denn diese ist ebenfalls nicht möglich ohne Selbstzertheilung, womit Nietzsche ein weiteres, ihn in späterer Zeit immer wieder faszinierendes Phänomen ins Spiel bringt und zudem den Schwerpunkt auf Machtausübung verlegt: „Es giebt einen *Trotz gegen sich selbst*, zu dessen sublimirtesten Aeusserungen manche Formen der Askese gehören. Gewisse Menschen haben nämlich ein so hohes Bedürfniss, ihre Gewalt und Herrschsucht auszuüben, dass sie, in Ermangelung anderer Objecte, oder, weil es ihnen sonst immer misslungen ist, endlich darauf verfallen, gewisse Theile ihres eigenen Wesens, gleichsam Ausschnitte oder Stufen ihrer selbst, zu tyrannisieren“ (MA 137, 130f). Ganz ähnlich spricht er in der „Morgenröthe“ vom „Triumph des Asketen über sich selber“, weil dieser sich „zu einem Leidenden und zu einem Zuschauenden zerspaltet sieht“ und „in sich selber verkohlt“ (M 113, 103).

Wichtig ist nun, dass Nietzsche die Fähigkeit zur Selbstspaltung nicht etwa als unnatürlich oder abartig betrachtet; vielmehr gehört die Dividualität von Anfang an zu seinem Menschenbild, was später in der Verbindlichkeit, mit der er seine Lehre vom Willen zur Macht auf alles Geschehen anwendet, seine Fortsetzung findet. Auseinandersetzungen zwischen dem Einen und dem Anderen sind Schicksal des Menschen, ob zu seinem Heil oder zu seinem Unglück bleibt ihm selbst überlassen. Denn Nietzsche macht bereits in „Fröhliche Wissenschaft“ deutlich, dass eine richtige Interpretation des Machtgefühls keinen Widerspruch zwischen Macht und Dividualität erkennen kann, im Gegenteil: „Ob wir beim Wohl- oder Wehethun Opfer bringen, verändert den letzten Werth unserer Handlungen nicht; selbst wenn wir unser Leben daran setzen, wie der Märtyrer zu Gunsten seiner Kirche, es ist ein Opfer, gebracht *unserem* Verlangen nach Macht, oder zum Zweck der Erhaltung unseres Machtgefühls“ (FW 13, 384f).

Die Lehre vom zwiespältigen Willen zur Macht wird also an zahlreichen Stellen zumindest andeutungsweise vorweggenommen, ebenso wie die Möglichkeit des dialektischen Ausgleichs, da Zerspaltung nicht in Abspaltung und Ohnmacht enden muss. Diese Hoffnung bestätigt sich später umso mehr, als Nietzsche mit der Wiederkunftslehre die menschliche Periodizität aufdeckt und der dualistischen Vorstellung vom Einzelnen als einem aus zwei „Teilen“ bestehenden Wesen entgegenwirkt. So wird schließlich in Nietzsches eigentlicher Philosophie vom Machtwillen noch klarer, dass der Antagonismus zwischen dem Einen und dem Anderen zu bejahen ist, weil der freie Geist nicht ohne den Künstler, der Künstler nicht

Nietzsche, S. 17ff; vgl. Daboul, S. 64: „reflektiert immer nur einen momentanen Zustand“), sodass sich alles Wissenswerte bezüglich seiner Philosophie auf die Binsenweisheit reduzieren ließe, dass „unter seinen großen Sprüchen“ kaum einer zu finden ist, „dem er nicht selbst widersprochen hätte“ (Gerhardt, Nachwort, S. 226). Selbstverständlich ist „die Wahrheit Nietzsches [...] nicht in irgendeinem Stadium, nicht am Ende und nicht am Anfang, und nicht auf einer Höhe, sondern in der Gesamtbewegung“ (Jaspers, Nietzsche, S. 398) – Nietzsche ist eben kein Systemphilosoph –, aber es kann und muss versucht werden, seine Philosophie als *eine* Bewegung in den Blick zu nehmen (vgl. schon Klages, S. 12ff; später Picht, S. 349f; Del Caro, S. 11; Figal, Nietzsche, S. 43; Kouba, S. 13f; Colli, Distanz, S. 13: „Rekonstruktion einer vorausgesetzten Totalität“). Kritik an Jaspers äußern auch Heidegger, Nihilismus, S. 28; Ulmer, S. 10f; Löwith, Nietzsches Philosophie, S. 377ff; Danto, S. 26 und Hollingdale, S. 183.

ohne den freien Geist sein kann, auch wenn sie einander fremd bleiben, auch wenn das bedeutet, dass Fremdheit, existenzielle Widerstände und Widersprüche als ewig notwendig anerkannt werden müssen. Der Eigenwert des Entfremdens und Befremdens neben dem des Annehmens und Wohlseins, der sich auf der Ebene von aufklärerischem Freigeist und verklärendem Künstler bereits andeutet, wird so auf höherer Ebene zum einem Ganzen synthetisiert und von jedem Machtwollenden bestätigt. Denn Machtwille ist das Ja zum Fremden und das Ja zum Anderen in Demselben, ist ein Ja, das Nietzsche als eine heilige Handlung würdigt:

„Die *Abwehr des Fremden*, den Reiz nicht *gestaltend* wirken lassen – sondern eine harte Haut, ein feindseliges Gefühl dagegen stellen: für die Meisten eine *Nothdurft* zur Erhaltung. Aber der *reichste Heilige lebt unter Verbrechern* wie in seinem Elemente.

– die Freisinnigkeit der Moral hat also ihre Grenze dort, wo einer den Reiz des Fremden nur schädigend empfindet, nicht anregend.

Wer reich ist in seiner Heiligkeit, der ist unter den Bösesten gut zu Hause: und alles Neinsagen gehört den Armen.“ (X, 7[195])

Die positive Haltung gegenüber dem Anderen gilt ihm bis zum Schluss als „eine aus der Fülle, der Überfülle geborene *Formel der höchsten Bejahung*, ein Jasagen ohne Vorbehalt“, als ein Ja „zu allem Fragwürdigen und Fremden des Daseins selbst“ (EH, 311) – auch zum Fremden in meiner eigenen Natur. Selbstfindung bei Nietzsche ist Selbstbewältigung, nicht als Beseitigung, sondern als Affirmation des Antagonismus, als Bestätigung des Selbigen im Anderen, des Anderen im Selbigen. Auch wenn es paradox klingt, wiederholt dieses Fazit genau das, was die Lehre von der Wiederkehr und die Vision vom großen Mittag, der keine bloße Utopie darstellt, bereits andeutete: Nur durch Bejahen des Zwiespalts kann der Mensch mit seinem Wesen im Einklang leben und nur so erreicht er den Höhepunkt seiner Macht. Stärke des Selbst bedeutet Jasagen zur Dividualität.¹

§ 25. Grausamkeit und Leid: Zwei menschliche Grunderfahrungen im Spiegel des Machtwillens

Nachdem nun ganz allgemein der Zusammenhang zwischen Nietzsches Bild vom Menschen, der Wiederkunftslehre und dem Willen zur Macht erläutert wurde, bietet es sich an, zwei weitere für das menschliche Dasein zentrale und sehr konkrete Phänomene, nämlich Grausamkeit und Leid, einer näheren Betrachtung zu unterziehen, weil Nietzsche diese ebenfalls mithilfe der dargestellten Doppelgesichtigkeit des so komplexen Willens zur Macht analysiert und weil auf diesem Wege weitere interessante Erkenntnisse zum Zusammenhang zwischen Machtwillen und intellektuell-künstlerischem Selbst gewonnen werden können.

a) Genealogie der Grausamkeit

Menschliche bzw. zwischenmenschliche Grausamkeit in ihren verschiedenen Varianten sowie ihre Bedeutung für die Kultur, z. B. für Religionen, Rechtssysteme oder Sozialstrukturen,

¹ Vgl. Hegel, S. 26: „Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt, und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht, als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dies ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umgekehrt.“

werden von Nietzsche in seinem gesamten Werk immer wieder ausführlich zur Sprache gebracht. Dabei zeigt sich, dass der Einfluss der Grausamkeit größer ist und ihre Auswüchse weiter reichen, als man zunächst einzugestehen gewillt ist, weswegen Nietzsche sie ohne Umschweife zu den „ältesten Festfreuden der Menschheit“ (M 18, 30) zählt, sie sogar bei der Entstehung von Moralität am Werke sieht (M 30), dem „*Wehethunwollen*“ und der „*Lust an der Grausamkeit*“ eine „große Geschichte“ zuschreibt (IX, 11[89]). Bis in seine letzte Schaffensperiode hinein begreift er das Grausamsein geradezu als einen Grundtrieb und eine Urlust der Menschheit (vgl. GM II, 300ff), nicht ohne auch bei diesem Thema bisweilen Differenzierungen vorzunehmen und z. B. eine Grausamkeit der Starken von einer Grausamkeit der Schwachen zu unterscheiden (XII, 2[15]). Alles in allem zieht Nietzsche jedoch mit voller Überzeugung das schrecklich anmutende Fazit: „Fast Alles, was wir ‚höhere Cultur‘ nennen, beruht auf der Vergeistigung und Vertiefung der *Grausamkeit* – dies ist mein Satz; jenes ‚wilde Thier‘ ist gar nicht abgetödtet worden, es lebt, es blüht, es hat sich nur – vergöttlicht“ (JGB 229, 166).

Dieser hohe Stellenwert der Grausamkeit macht es nötig, ihrer Beziehung zum Wesen des Menschen und zum Willen zur Macht nachzugehen, zunächst am besten durch einen Blick auf jenes Werk, in dem Nietzsche sich am ausführlichsten und systematischsten mit dem Phänomen und seiner „großen Geschichte“ befasst, der „Genealogie der Moral“. Dass diese formal wie eine Sammlung dreier Traktate im klassischen Sinne daherkommt, täuscht darüber hinweg, dass Nietzsches Überlegungen nicht frei von Sprüngen und Unklarheiten sind, weswegen eine Zusammenfassung nicht unbedingt leicht fällt. In jedem Fall weist Nietzsche als Erstes dem absichtlichen Schmerzenbereiten eine wichtige Funktion bei der Ausbildung des menschlichen Erinnerungsvermögens zu, spricht von einer „*Mnemotechnik*“ und davon, dass stets „Blut, Martern, Opfer“ am besten wirkten, „wenn der Mensch es nöthig hielt, sich ein Gedächtniss zu machen“ (GM II, 295). In den nächsten Kapiteln erweitert er seine Genealogie um den Zusammenhang von Schulden, später allgemein „Schuld“ genannt, und Schuld(en)tilgung durch Schmerz. Die „Idee einer Äquivalenz von Schaden und Schmerz“ leite sich ab von „dem Vertragsverhältniss zwischen *Gläubiger* und *Schuldner*“ (GM II, 298), der durch das ihm zugefügte Leid nicht mehr nur an die Abbezahlung seiner Schuld erinnert, sondern für Versäumnisse auch bestraft werden sollte, sodass „dem Gläubiger eine Art *Wohlgefühl* als Rückzahlung und Ausgleich zugestanden wird, - das Wohlgefühl, seine Macht an einem Machtlosen unbedenklich auslassen zu dürfen [...]“ (ebd., 299f). Mit anderen Worten: „Der Ausgleich besteht also in einem Anweis und Anrecht auf Grausamkeit“ (ebd., 300). Man sieht, dass Nietzsche bereits hier gezielt den Begriff „Macht“ einfließen lässt, wenn er die Herkunft der Grausamkeit untersucht. Von dieser gesellschaftlich gewissermaßen schon sanktionierten Art der Grausamkeit zu unterscheiden ist aber wohl ein angeborener Trieb als deren Ursache, welchen Nietzsche den (Ur)Menschen, zumindest den Starken unter ihnen, unterstellt, ohne ihn aus anderen Trieben abzuleiten. Das kommt zunächst im ersten Traktat zum Ausdruck, in jenen zu so trauriger Berühmtheit gelangten Passagen über die „vornehmen Rassen“, unter ihnen „die prachtvoll nach Beute und Sieg lüstern schweifende *blonde Bestie*“, die „von Zeit zu Zeit der Entladung“ ihrer „*Raubthier*“-Mentalität bedarf, und zwar „in einer scheusslichen Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändung, Folterung“ (GM I, 275).

Wie auch immer jene urwüchsige Atrozität sich zum Schmerzenzufügen als Gedächtnisstütze und Schuldenausgleich verhält, einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte menschlicher Grausamkeit sieht Nietzsche jedenfalls mit der Entstehung von Gemeinwesen, dem „Bann der Gesellschaft und des Friedens“ (GM II, 322) erreicht. Die kriegerischen, grausamen, tierischen Instinkte waren nun auf einmal „entwerthet und ‚ausgehängt‘“ (ebd.), also als sozial schädlich geächtet. Der Grausamkeitstrieb musste sich einen neuen Weg zur Befriedigung suchen, was schwerwiegende Konsequenzen hatte:

„Alle Instinkte, welche sich nicht nach Aussen entladen, *wenden sich nach Innen* – dies ist das, was ich die *Verinnerlichung* des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine ‚Seele‘ nennt. Die ganze innere Welt, ursprünglich dünn wie zwischen zwei Häute eingespannt, ist in dem Maasse aus einander- und aufgegangen, hat Tiefe, Breite, Höhe bekommen, als die Entladung des Menschen nach Aussen gehemmt worden ist.“ (ebd.)

Dieser spektakulären Wende ist es also zu verdanken, dass der Mensch überhaupt ein interessantes Wesen, die sogenannte „Seele“, ausbildet und dass er sich mit sich selbst befassen, sich auf die Suche nach seinem Selbst begeben kann. Leider bewirkt die Triebumkehr aber nicht nur eine Erhöhung der Bewusstheit, der Dimensionalität und der Komplexität des Menschen, sondern sorgt bei ihm auch für ein neues Rechtfertigungs- und Erlösungsbedürfnis, weil er nun gegen sich selber wütet: „Die Feindschaft, die Grausamkeit, die Lust an der Verfolgung, am Überfall, am Wechsel, an der Zerstörung – Alles das gegen die Inhaber solcher Instinkte sich wendend: *das* ist der Ursprung des ‚schlechten Gewissens‘ [...] (GM II, 323). Und von diesem schlechten Gewissen heißt es bald darauf: „Mit ihm aber war die grösste und unheimlichste Erkrankung eingeleitet, von welcher die Menschheit bis heute nicht genesen ist, das Leiden des Menschen *am Menschen*, an *sich*: als die Folge einer gewaltsamen Abtrennung von der thierischen Vergangenheit, eines Sprunges und Sturzes gleichsam in neue Lagen und Daseins-Bedingungen, einer Kriegserklärung gegen die alten Instinkte, auf denen bis dahin seine Kraft, Lust und Furchtbarkeit beruhte“ (ebd.; vgl. JGB 76).

So schlägt Nietzsche den Bogen zur Rechtfertigungsfrage des Selbst, die in der ewigen Wiederkehr ihre Antwort findet, obwohl explizit von dieser Lehre hier nicht die Rede ist. Der Wille zur Macht hingegen wird in aller Offenheit ins Spiel gebracht, wenn Nietzsche anschließend die Staatenbildung näher beschreibt, die von einem „Rudel blonder Raubthiere“, einer „Eroberer- und Herren-Rasse“ ausgeht, „welche, kriegerisch organisiert und mit der Kraft, zu organisiren, unbedenklich ihre furchtbaren Taten auf eine der Zahl nach vielleicht ungeheuer überlegene, aber noch gestaltlose, noch schweifende Bevölkerung legt“ (GM II, 324). Die Eroberer zwingen auf brutale Weise den menschlichen „*Instinkt der Freiheit*“ (ebd., 325) in die Grenzen eines festen Gemeinwesens, woraufhin „eben jener *Instinkt der Freiheit* (in meiner Sprache geredet: der Wille zur Macht)“, sich verhängnisvoll nach innen wenden muss. Deutlich zeigt sich daran die Zwiespältigkeit des Willens zur Macht, denn es ist, wie Nietzsche unmissverständlich sagt, „dieselbe aktive Kraft, die in jenen Gewalt-Künstlern und Organisatoren grossartiger am Werke ist und Staaten baut, welche hier, innerlich kleiner, kleinlicher, in der Richtung nach rückwärts, im ‚Labyrinth der Brust‘, um mit Goethe zu reden, sich das schlechte Gewissen schafft und negative Ideale baut“ (GM II, 325f). Es handelt sich um einen einzigen Freiheitsinstinkt (= Willen zur Macht), der sich im (halb)tierischen Urzustand noch unkompliziert in Form der Grausamkeit gegen andere niederschlägt, der später aber auf hintergründige Weise das Wesen des Menschen zerspaltet und die Möglichkeit der Individualität und der Grausamkeit *gegen sich selber* eröffnet (ebd., 326).

b) Intellektuellen- und Künstler-Grausamkeit

Grausamkeit gegen andere wie auch Grausamkeit gegen sich selber – diese Fähigkeit erinnert zunächst einmal an die Rücksichtslosigkeit des gewissenhaften, methodenstrengen Denkers, welche somit durchaus eine Vorausdeutung auf die Grausamkeit im Machtwillen darstellt. In der Tat fällt es nicht schwer, zentrale Charaktereigenschaften des Freigeists bereits in den brutalen Urmenschen, denen eine Entladung des Machtwillens nach außen noch möglich war, angelegt zu sehen, wenn man nämlich Nietzsches verräterische Wortwahl als einen subtilen Hinweis versteht, spricht er doch von ihrer „Gleichgültigkeit und Verachtung gegen

Sicherheit, Leib, Leben, Behagen“, ihrer „entsetzlichen Heiterkeit und Tiefe der Lust in allem Zerstören, in allen Wollüsten des Siegs und der Grausamkeit“ (GM I, 275). In anderen Zusammenhängen könnte man ihn dies durchaus von den freien Geistern und erbarmungslosen Experimentatoren sagen hören. Denn wie im zweiten Kapitel gezeigt wurde, verhält ein Mensch als Krieger des Intellekts sich nicht nur anderen gegenüber unbarmherzig, etwa wenn er ihnen alle Illusionen über Moralität, Unsterblichkeit und die „wahre Welt“ raubt oder wenn er sich von geistig unbeweglichen Freunden lossagt, sondern er quält sich vor allem mit seiner Redlichkeit selber. Insofern der Einzelne sich als freier Geist und Anti-Künstler erfährt,

„wird er heimlich durch seine Grausamkeit gelockt und vorwärts gedrängt, durch jene gefährlichen Schauder der *gegen sich selbst* gewendeten Grausamkeit. Zuletzt erwäge man, dass selbst der Erkennende, indem er seinen Geist zwingt, *wider* den Hang des Geistes und oft genug auch wider die Wünsche seines Herzens zu erkennen – nämlich Nein zu sagen, wo er bejahen, lieben, anbeten möchte –, als Künstler und Verklärer der Grausamkeit waltet; schon jedes Tief- und Gründlich-Nehmen ist eine Vergewaltigung, ein Wehe-thun-wollen am Grundwillen des Geistes, welcher unablässig zum Schein und zu den Oberflächen hin will, – schon in jedem Erkennen-Wollen ist ein Tropfen Grausamkeit“ (JGB 229, 166f).¹

Heißt das aber nun, dass der Vertreter dieses Hangs zum Schein, der Mensch als Künstler und fröhlicher Wissenschaftler, keine Beziehung zum zwiegespaltenen Willen zur Macht und der offenen wie sublimierten Grausamkeit hat, dass wir bei ihm keine Andeutung dessen finden? Mit Sicherheit nicht, wie schon die eben zitierte – zwar auf den Denker bezogene, aber doch vielsagende – Wendung „Künstler und Verklärer der Grausamkeit“ verrät. Nietzsche erfasst schon lange vor der „Genealogie“ in einer disparaten Auflistung einiger von der grausamen Urlust beeinflusster kultureller Erscheinungen neben Religion, Politik, Philosophie, Asketik, Schriftstellerei sowohl „alle Freidenker“ wie auch gewisse Züge „in den Kunstwerken“, „alles Lachen, und die Komödie“ und „die Lust an der *Verstellung*“, also den künstlerischen Bereich (IX, 11[89]). Die natürliche Verbindung, die Kunst und Grausamkeit eingehen, wird dann später in jenen Passagen der „Genealogie“ über die raubtierhaften Staatenbildner mit nicht zu überbietender Deutlichkeit dem Leser vor Augen geführt: „Ihr Werk ist ein instinktives Formen-schaffen, Formen-aufdrücken, es sind die unfreiwilligsten, unbewusstesten Künstler, die es giebt: – in Kürze steht etwas Neues da, wo sie erscheinen, ein Herrschafts-Gebilde, das *lebt* [...]“ (GM II, 325). Und genau „jener furchtbare Künstler-Egoismus, der wie Erz blickt“, jene „Hammerschläge“ der „Künstler-Gewaltsamkeit“ (ebd.), führen dann zu einer Triebverinnerlichung, die von Nietzsche mit fast identischen Worten geschildert wird,

¹ An dieser Stelle bekennt sich Nietzsche im Übrigen zur Verwandtschaft zwischen dem freien Geist und dem Asketen, die in den früheren, bereits teilweise zitierten Aphorismen allenfalls angedeutet (MA 137, 131; MA 595) oder durch das raffinierte Arrangement nahegelegt wird (vgl. M 113 und M 114!). Asketik, jene rätselhafte Lebenseinstellung, mit der Nietzsche sich in seinen Werken von Anfang an immer wieder auseinandersetzt (vgl. auch MA 76; MA 141), hat daher für ihn nicht nur den widernatürlichen, selbstzerstörerischen Charakter des Priesterideals, das er bekanntermaßen im dritten Teil der „Genealogie“ wegen dessen Lebensfeindlichkeit verdammt (GM III, 362ff). Man darf nämlich nicht vergessen, dass ein „gewisser Ascetismus“ tatsächlich „zu den günstigen Bedingungen höchster Geistigkeit, insgleichen auch zu deren natürlichsten Folgen“ gehört (GM III, 356). Da „Erkenntnis“ auch „eine Form des Asketismus“ ist (AC, 243), sind alle Philosophen mit den Asketen verwandt, zumindest jene, die sich als freie Geister verstehen (GM III, 351f). An sich ist Asketik für Nietzsche „ein Mittel der *Macht*“, ist Ausdruck des Willens zur Macht und „noch fern davon, eine widernatürliche und daseinsfeindliche Gesinnung zu verrathen“ (XII, 7[5], 271). Wenn sie einer „Absicht auf *Verstärkung*“, einem „Versuch mit Abenteuern und willkürlichen Gefahren“ (XII, 9[93]) und der „*Willens-Erziehung*“ (XII, 10[165], 552) dient, hebt Nietzsche sie als „*Asketismus des Starken*“ (XIII, 15[117]) darum lobend hervor.

nämlich als „heimliche Selbst-Vergewaltigung“ und als „diese Künstler-Grausamkeit, diese Lust, sich selbst als einem schweren widerstrebenden leidenden Stoffe eine Form zu geben, einen Willen, eine Kritik, einen Widerspruch, eine Verachtung, ein Nein einzubrennen, diese unheimliche und entsetzlich-lustvolle Arbeit einer mit sich selbst willig-zwiespältigen Seele, welche sich leiden macht, aus Lust am Leidenmachen [...]“ (ebd., 326). Demnach ist der Mensch als Künstler ebenso von der innerlichen Grausamkeit gekennzeichnet wie als freier Geist – und er muss es sein, weil beide, obzwar Antipoden, Ausdruck desselben, widersprüchlichen Machtwillens sind. Die Zwiespältigkeit des Willens zur Macht bestimmt das Verhältnis des Einen zum Anderen und damit letztlich das gegenstrebige Selbst des Menschen in seiner Gesamtheit. Rückgewendete Grausamkeit hat sowohl einen geistig-destruktiven wie auch einen künstlerisch-konstruktiven Aspekt.

c) Notwendigkeit der selbstbezüglichen Grausamkeit

Die entscheidende Frage ist, wie der Mensch mit dieser Grausamkeit und ihrem Potenzial umgeht. In der „Genealogie“ zeigt Nietzsche, dass der nach innen gerichtete Trieb auch das „schlechte Gewissen“ erzeugt hat, also das Sündenbewusstsein und Erlösungsbedürfnis des Menschen, dass er zu Verzweiflung, einer lebensfeindlichen Morallehre und dadurch letztlich gar zu Selbstverleugnung und Selbstzerstörung führen kann. Aber dank der Selbstrechtfertigung durch die Wiederkunftslehre, von der im vorigen Kapitel ausführlich die Rede war, muss es nicht so kommen. Deswegen verlangt Nietzsche keineswegs, wie es so oft behauptet wurde, eine Rückkehr zur „blonden Bestie“¹, die als ein unkompliziertes, seiner selbst nicht bewusstes Wesen so glücklich war, den Zwiespalt des Willens zur Macht noch nicht zu spüren. Wie könnte sich Nietzsche, der Meister des Facettenreichtums und der Vieldeutigkeit, eine solche einfache Lösung zu eigen machen? Der Antagonismus ist des Menschen Schicksal („ein Bruch, ein Sprung, ein Zwang, ein unabweisbares Verhängniss“; GM II, 324), aber es kommt auf das rechte Verständnis an, damit er nicht „mehr von seinen Gedanken über seine Krankheit zu leiden hat, als von der Krankheit selber“, wie Nietzsche es schon früher formuliert hat (M 54). In der „Genealogie“ schreibt er: „Es ist eine Krankheit, das schlechte Gewissen, das unterliegt keinem Zweifel, aber eine Krankheit, wie die Schwangerschaft eine Krankheit ist“ (GM II, 327). Mit Sicherheit greift Nietzsche das Bild von der Schwangerschaft hier nicht rein zufällig, sondern ganz gezielt wieder auf. Er deutet damit an, dass die innere Zerspaltung, obschon sie leider auch das schlechte Gewissen im Gefolge hatte, vor allem eine verheißungsvolle Möglichkeit eröffnet, die Möglichkeit nämlich, dass der Mensch zu sich selber kommt und durch seine große Synthese, Selbstversöhnung und Selbsterzeugung etwas Neues entstehen kann. Wer Nietzsches Worte dazu aufmerksam liest, dem entgehen sicher nicht die Anklänge an Zarathustras Verkündigung des „Übermenschen“ und der kann sie keinesfalls als Rückbesinnung auf das Barbarentum missverstehen: „Fügen wir sofort hinzu, dass andererseits mit der Thatsache einer gegen sich selbst gekehrten, gegen sich selbst Partei nehmenden Thierseele auf Erden etwas so Neues, Tiefes, Unerhörtes, Räthselhaftes, Widerspruchsvolles *und Zukunftsvolles* gegeben war, dass der Aspekt der Erde sich damit wesentlich veränderte“ (GM II, 323), denn: „Der

¹ So identifiziert Lukács den Übermenschen, diese im nächsten Kapitel näher zu bestimmende Idealvorstellung Nietzsches, mit der „blonden Bestie“ (Lukács, Die Zerstörung, S. 310) und behauptet, dass in Nietzsches Werken allgemein „ein offenes Glaubensbekenntnis zu einer Erneuerung der Barbarei als des Weges zur Rettung der Menschheit enthalten“ sei (ebd., S. 307). Und bedauerlicherweise äußern sich auch Heidegger und Löwith, deren Verdienste um die Nietzsche-Forschung unbestritten sein dürften, in genau diesem Sinne (vgl. Heidegger, Erkenntnis, S.58f; ders., Nihilismus, S. 275; Löwith, Von Hegel, S. 245). Eine andere und Nietzsche angemessenere Position beziehen Danto, S. 180; Türcke, S. 119; Wolf, S. 181 sowie Hollingdale, S. 119: „On this point one has to be simple and direct, and say that people who assert the he ‚glorifies‘ the ‚blond beast‘ and despises civilization have not read him, or have done so with very little application, and do not know what they are talking about.“

Mensch zählt seitdem *mit* unter den unerwartetsten und aufregendsten Glückswürfen, die das ‚grosse Kind‘ des Heraklit, heisse es Zeus oder Zufall, spielt, - er erweckt für sich ein Interesse, eine Spannung, eine Hoffnung, beinahe eine Gewissheit, als ob mit ihm sich Etwas ankündige, Etwas vorbereite, als ob der Mensch kein Ziel, sondern nur ein Weg, ein Zwischenfall, eine Brücke, ein grosses Versprechen sei ...“ (ebd., 323f).

Aber weil für ihn die Grausamkeit fest im Wesen des Menschen verankert ist, kann Nietzsche sich nicht zum humanistischen Ideal einer Welt ohne Krieg und Gewalt bekennen, sondern er hält an der Notwendigkeit dieses Urtriebes fest und lässt sich zu sehr missverständlichen Aussagen hinreißen, die heute als „inhuman“ oder zumindest sehr unangenehm empfunden werden müssen, wie z. B. jene, dass „Grausamkeit, Verschwiegenheit, Ungemüthlichkeit, Ungleichheit der Rechte, Krieg, Erschütterungen aller Art, kurz der Gegensatz aller Heerden-Ideale noth thut“ (XI, 34[176], 479). Für Nietzsche gilt, „dass dem Menschen sein Bösestes nöthig ist zu seinem Besten“ (Z III, 274; vgl. auch Z IV, 359), dass das eigentliche Entwicklungspotenzial der einzelnen Menschen wie der gesamten Menschheit gerade in der Gewalttätigkeit und vielschichtigen Grausamkeit begründet ist, welche ebenso das intellektuelle wie das künstlerische Vorankommen wie auch beide zugleich durchdringt.

d) Leiden als Wechsel von Lust und Unlust

An die Thematik der Grausamkeit lässt sich nahtlos die Frage nach dem Leiden, genauer gesagt nach dem Verhältnis von Lust und Leid – oder Lust und Unlust – anschließen, weil es sich dabei im Grunde um eine Erweiterung dessen handelt, was bisher über die Gespaltenheit des Willens zur Macht und ihre Bedeutung für das menschliche Wesen gesagt wurde. Zunächst aber sollte klar sein, dass mit „Leiden“ jene Grunderfahrung gemeint ist, welche das Dasein so schwer erträglich und das Ideal bedingungsloser Bejahung so anspruchsvoll macht – und keineswegs allein der Schmerz des freien Geistes, der meistens durch die Freude am Erkennen aufgewogen wird, wiewohl natürlich die „Leidenschaft der Erkenntnis“ ein wichtiger Teilaspekt des Leidens ist, welches das „Machtquantum“ Mensch im Ganzen betrifft. Letzteres leitet sich her von den grundlegenden „Ursachen des Leidens“, als welche Nietzsche in einer Notiz von 1887 explizit „Widerspruch, Täuschung, Wechsel“ (XII, 9[60], 364) bestimmt, Erfahrungen also, denen der Mensch wegen der Periodizität und des Werdecharakters seines Selbst in besonderem Maße ausgeliefert ist. Seine grausame, konflikträchtige Widersprüchlichkeit, die tragische Erkenntnis von der notwendigen Täuschung und der immer wieder sich vollziehende Wechsel zwischen den gegensätzlichen Daseinsweisen – all das zeugt von seiner schicksalhaften Gespaltenheit und ist unweigerlich mit Leid verbunden. Vor allem auf den Wechsel, sei es vom Freigeist zum Künstler oder von diesem zu jenem, ist das Augenmerk zu richten, denn am Sich-Wandeln macht der Zwiespalt sich lebhaft bemerkbar und Sich-Wandeln bedeutet nichts weniger, als immer wieder mit der eigenen Vergänglichkeit konfrontiert zu werden. Stets von Neuem muss sich der Einzelne dabei vom trügerischen Ideal der reinen Identität, des eindimensionalen, unproblematischen „Ichs“ verabschieden und sich der Herausforderung stellen, sein Selbst zu bejahen, obwohl es sich auf derart widersprüchliche Weise zu erkennen gibt. Die Unlust, die mit dem unaufhörlichen Wechsel verbunden ist und die der Lust einer scheinbar so befriedigenden Konzentration auf nur eine Seite des Selbst entgegensteht, mag dabei häufig die einzige Möglichkeit des Ausgleichs, die gleichzeitige Affirmation, die dialektische Bewegung hin zur Synthese, als unerträgliche Zumutung erscheinen lassen. Insofern kann „Leiden“ als Wechsel von „Lust“ und „Unlust“ gelten¹, zumindest so lange, bis auch der Begriff „Lust“ näher bestimmt werden muss.

¹ Vgl. auch Volkmann-Schluck, Die Philosophie, S. 138: „Leiden ist Übergang aus dem Einen in sein gegenteiliges Anderes“ sowie ebd., S. 246: „Leiden heißt, herausgestoßen werden aus der beglückenden Gegenwart, übergehen aus dem Einen in das gegenteilige Andere. Von dieser Art ist das Leben.“

Die Wesensverfassung des Menschen bedingt also seine Leidensfähigkeit ebenso wie seine selbstbezügliche Grausamkeit, handelt es sich bei Letzterer doch sogar um eine besondere Form von Leidenmachen. Das grundlegende „Leiden des Menschen *am Menschen*, an *sich*“ (GM II, 323, s. o.), an der „Krankheit“ des Zwiespalts ist es, das Nietzsche häufig im Auge hat, wenn er von Leid, Schmerz oder auch schlicht von Not spricht.¹ Dabei ist ihm schon vor der Ausarbeitung seiner Theorie vom Machtwillen klar, dass die meisten Menschen sich nicht mit ihrem Leidpotenzial und den Unlustgefühlen auseinandersetzen können, weil sie den Schmerz hassen, „schon das Vorhandensein des Schmerzes *als eines Gedankens* kaum erträglich“ finden und „dem gesamten Dasein eine Gewissenssache und einen Vorwurf daraus“ machen (FW 48, 414). Aus „Mangel an reicher Selbst-Erfahrung“ (ebd., 413) missverstehen sie ihr Leiden, verbrämen es mit Begriffen von Schuld und Sühne. Solche Deutungsversuche ziehen aber den Menschen immer von sich ab, verschlimmern daher die Krise, das „Kranksein“ und „Schwachsein“ eher – mit fatalen Folgen: „Man weiss von Nichts loszukommen, man weiss mit Nichts fertig zu werden, man weiss Nichts zurückzustossen, - Alles verletzt“ (EH, 272). Verdrängung des Leidens ist ebenso Zeichen für ein falsches Verhältnis zum eigenen Selbst wie es paradoxerweise umgekehrt auch die „*Begierde nach Leiden*“ (FW 56) ist, womit Nietzsche „das Geschrei“ über „die vielen falschen, erdichteten, übertriebenen ‚Nothstände‘“ meint (ebd., 418), denn:

„Fühlten diese Nothsüchtigen in sich die Kraft, von Innen her sich selber wohlzuthun, sich selber Etwas anzuthun, so würden sie auch verstehen, von Innen her sich eine eigene, selbsteigene Noth zu schaffen. Ihre Erfindungen könnten dann feiner sein und ihre Befriedigungen könnten wie gute Musik klingen: während sie jetzt die Welt mit ihrem Nothgeschrei und folglich gar zu oft erst mit dem Nothgefühle anfüllen! Sie verstehen mit sich Nichts anzufangen – und so malen sie das Unglück Anderer an die Wand: sie haben immer Andere nöthig! Und immer wieder Andere!“ (ebd. 418f)

Mag Nietzsches „Recept gegen ‚die Noth‘“, nämlich „*Noth*“ (FW 48, 414), auch beim ersten Lesen Erstaunen und Kopfschütteln hervorrufen, man muss es recht verstehen, nämlich als Aufruf, sich mit dem eigenen Leiden zu konfrontieren oder, wie man unter Vorwegnahme seiner späteren Konzeption sagen kann, den zwiespältigen Willen zur Macht als Grund für Unlust, Grausamkeit, Not zu entdecken. Dazu bedarf es offenbar einer Erfahrung, die jeder Einzelne nur *bei sich selber*, nicht bei „Anderen“ machen kann. Daher ist es interessant zu sehen, wie Nietzsche später in seinen Aufzeichnungen auf unterster, geradezu elementarer Ebene des Willens zur Macht mit der Untersuchung des Verhältnisses zwischen Lust und Unlust beginnt. Er notiert sich: „Kampf der Atome, wie der Individuen, aber, bei gewisser Stärkeverschiedenheit wird aus zwei Atomen Eins, und aus zwei Individuen Eins. Ebenso umgekehrt aus Eins werden zwei, wenn der innere Zustand eine Disgregation des Macht-Centrums bewerkstelligt“ (XI, 43[2], 701), und: „*Beide* Prozesse: den der Auflösung und den der Verdichtung als Wirkungen des Willens zur Macht zu begreifen“ (ebd., 702; vgl. XI, 40[8]). Die Konzentration ist also ebenso Ausdruck des Machtwillens wie der Übergang in ein anderes Stadium, welcher die Gespaltenheit fühlbar werden lässt und welcher keineswegs eine Schwächung bedeutet, im Gegenteil: „Je größer der Drang ist zur Einheit, um so mehr darf man auf Schwäche schließen; je mehr der Drang nach Varietät, Differenz, innerlichem Zerfall, um so mehr Kraft ist da“ (XI, 36[21]). Dieses Phänomen, das man „Zwei aus Eins – Eins aus Zwei“ nennen könnte, ist ein Grund, warum Nietzsche „*gegen* den absoluten Begriff ‚Atom‘ und ‚Individuum‘ (XI, 43[2], 701) angeht und festhält: „*Keine* Subjekt-, Atome“. Die

¹ Nietzsches Versuche, die Phänomene der Unlust und des Schmerzes zu erfassen, sind äußerst verwirrend und disparat, seine Definitionsansätze widersprechen sich zum Teil, sodass man nicht von einer ausgearbeiteten, homogenen Theorie diesbezüglich sprechen kann (vgl. XI, 40[42]; XIII, 14[173]; XIII, 15[90], 459f).

Sphäre eines Subjektes beständig *wachsend* oder sich *vermindernd* – der Mittelpunkt des Systems sich beständig *verschiebend* -; im Falle es die angeeignete Masse nicht organisieren kann, zerfällt es in 2“ (XII, 9[98], 391f). Was die Wesensfrage angeht, wird offensichtlich aufs Neue die cartesische Lehre in Zweifel gezogen, denn auch der Mensch darf sich selbst nicht als unveränderliche „Substanz“ auffassen. Vielmehr bestimmt der Wechsel zwischen Konzentration auf eine Weise des Selbst („Eins“, Lust) und erneutem Bewusstwerden der Gespaltenheit durch Übergang zur anderen Weise („Zwei“, Unlust) nicht nur sein Wesen, sondern macht sogar seine besondere Stärke aus. Durch das Zusammenspiel aus Übermacht und Widerstand allein erhält sich der Wille zur Macht: „Die Unlust ist ein Gefühl bei einer Hemmung: da aber die Macht ihrer nur bei Hemmungen bewußt werden kann, so ist die Unlust ein *nothwendiges Ingrediens aller Thätigkeit* (alle Thätigkeit ist *gegen* etwas gerichtet, das überwunden werden soll) Der Wille zur Macht *strebt* also nach Widerständen, nach Unlust“ (XI, 26[275]).

e) Notwendigkeit des Leidens

Es verwundert also nicht, wenn Nietzsche im Leiden keinen Grund zur Verneinung des Lebens, sondern „einen eigentlichen Verführungs-Köder *zum* Leben“ (GM II, 303) sieht und den machtwollenden Menschen bis ins letzte Schaffensjahr geradezu zur Unlust ermuntern will: „Im Streben danach folgt sowohl Lust als Unlust; aus jenem Willen heraus sucht er nach Widerstand, braucht er etwas, das sich entgegenstellt. Die Unlust, als Hemmung seines Willens zur Macht, ist also ein normales Faktum, das normale Ingrediens jedes organischen Geschehens, der Mensch weicht ihr nicht aus, er hat sie vielmehr fortwährend nöthig: jeder Sieg, jedes Lustgefühl, jedes Geschehen setzt einen überwundenen Widerstand voraus“ (XIII, 14[174], 360). In diesem Sinne spricht Nietzsche auch davon, dass „*wollen* überhaupt soviel ist wie Stärker-werden-wollen, wachsen wollen, und *dazu* auch die *Mittel* wollen“ (XIII, 11[96], 44), wobei es sich bei diesen „Mitteln“, wie er sich gleich im Anschluss notiert, um nichts anderes als um „Vergnügen und Unlust innerhalb des Geschehens“ handelt (XIII, 11[97], 45).¹ Eben diese enge Verwobenheit von Lust und Unlust, von Leiden und Lebendigkeit besingt schon Zarathustra in seinem „Nachtwandler-Lied“, wo es heißt, das Vergängliche leide zwar an seiner Vergänglichkeit, aber der Schmerz erhalte auch das Streben nach Lust (Z IV, 401f). Da sowohl Lust wie Unlust als Antrieb und Anreiz dienen, und zwar je nachdem zur Überwindung oder zur Verlängerung des Zustands, sind beide Empfindungen gleichermaßen notwendig. Dies ist eine Grundüberzeugung Nietzsches, die ihn schon in Aufzeichnungen aus der „mittleren“ Periode zu Überlegungen anregt, welche ebensolches Unbehagen auslösen müssen wie jene über die Notwendigkeit der Grausamkeit, weil sie natürlich aufs Engste zusammenhängen: „Die Fähigkeit zum Schmerz ist ein ausgezeichneter Erhalter, eine Art von Versicherung des Lebens: *dies ist es, was der Schmerz erhalten hat*: er ist so nützlich als die Lust – um nicht zu viel zu sagen“ (IX, 13[4], 618). Sein Fazit lautet daher: „Freunde! Wir müssen den Schmerz in der Welt mehrten, wenn wir die Lust und die Weisheit mehrten wollen“ (ebd., 619; vgl. FW 318).

Der Mensch muss beides gleichermaßen wollen und bejahen und sich nicht die Verfestigung einer Hinsicht seines Selbst als Idealzustand wünschen. Er darf im Übrigen auch nicht die mit der Vergänglichkeit verbundene Unlust wie ein notwendiges Übel akzeptieren, welches nur dazu da wäre, um die nächste Rückkehr in jenen falschen Idealzustand vorzubereiten. Sie muss *um ihrer selbst willen* gewollt werden, daran lässt Nietzsche keinen Zweifel: „Die bisher verneinten Seiten des Daseins nicht nur als nothwendig zu begreifen, sondern als

¹ Interessanterweise beantwortet Nietzsche schon in den „Vermischten Meinungen“ die Frage „*Was ist Genie?*“ mit: „Ein hohes Ziel *und* die Mittel dazu wollen“ (VM 378). Nimmt man die späteren Aufzeichnungen hinzu, könnte man sagen, dass der im Gefühl der Macht sowohl Lust wie Unlust Bejahende etwas Genialisches an sich hat.

wünschenswerth; und nicht nur wünschenswert in Hinsicht auf die bisher bejahten Seiten (etwa als deren Complement und Vorbedingungen), sondern um ihrer selbst willen, als die mächtigeren, fruchtbareren, wahren Seiten des Daseins, in denen sich sein Wille deutlicher ausspricht“ (XII, 10[3]).¹ Darin besteht Nietzsches „*Pessimismus der Stärke*“ (XII, 10[21], 467), denn dann wäre „ein *Übergewicht* von Leid“ möglich „und *trotzdem* ein mächtiger Wille, ein *Ja-sagen* zum Leben; ein Nöthig-haben dieses Übergewichts“ (XII, 9[107]). Diese uneingeschränkte Bejahung der Unlust – und mit ihr des Leidens an der Sterblichkeit – sei deswegen besonders betont, weil man ansonsten Zarathustra falsch verstehen könnte, wenn er singt: „Denn alle Lust will sich selber, *drum* will sie auch Herzeleid!“ (Z IV, 403; Hervorhebung H. O.), und weil Nietzsche selber zu Missverständnissen Anlass gibt, spricht er doch von der „*großen* Gesundheit“ manchmal wie vom endgültigen Gesundmachen und der letzten Überwindung des Krankhaften (XII, 2[97]). Nicht zuletzt legt die Bildung des Begriffes „Un-Lust“ nahe, dass es sich bei dieser Empfindung nur um Nicht-Lust und die Abwesenheit von Lust handle. Solche Widersprüche lassen sich aber aufklären, wenn man die Ambiguität in Nietzsches Lustbegriff berücksichtigt. Die Lust, die Zarathustra eigentlich besingt, ist nicht die angenehme Konzentration auf eine Seite des Selbst, ebenso wenig, wie „große Gesundheit“ für eine solche genügsame Behaglichkeit steht. Die Doppeldeutigkeit von „Lust“ kommt unverfälscht in der Reinschrift des „Nachwandler-Lieds“, welche für den Druck noch einmal abgeändert wurde, zum Ausdruck, wo es tatsächlich heißt: „die Lust überredet die Lust zum Weh“ (XIV, 343). Offenbar gibt es also eine dem Wechsel aus Lust und Unlust übergeordnete Ebene, auf der das Sterbliche ein Hochgefühl von Unvergänglichkeit erreichen kann und die das Ziel einer dialektischen Bewegung darstellt. Genauso wie unter dem Blickpunkt des Willens zur Macht Widerstand und Übermacht, das Eine und das Andere, freier Geist und Künstler keine unversöhnlichen Gegensätze mehr bilden, deutet sich nun hier eine Synthese von Lust und Unlust an, in der die Hinfälligkeit des Selbst bewältigt und es vom Leiden erlöst wird. Dies stellt somit eine ganz neue, noch nicht da gewesene Art von „Lust“ dar, die Lust des Jasagens zur Periodizität, des gleichzeitigen Ja zu „Eins“ und „Zwei“. Sie speist sich aus dem Wissen um die Notwendigkeit des Wandels, wie es im Nachwandler-Lied Zarathustras und auch in seinem Nachlied über den Durst nach dem Leerwerden (Z II, 136ff) zum Ausdruck kommt. Die Gegensätze der Lust und Unlust sind aufeinander angewiesen, denn ohne den Widerstand des je Anderen, käme das Werden zum Stillstand und alles machtwollende Lebendige ginge zugrunde.

Dieser Einsicht verdankt sich Nietzsches vielfältiges Bemühen, den Gegensatz zwischen Lust und Unlust aufzugeben und die Möglichkeit einer Synthese aufzuzeigen. Noch in den letzten Monaten vor seiner geistigen Umnachtung widmet er diesem Thema eine ganze Reihe von Aufzeichnungen: „das Lustgefühl liegt gerade in der Unbefriedigung des Willens, darin, daß er ohne die Grenzen und Widerstände noch nicht satt genug ist ...“ (XIII, 11[75], 38). Daher ist „diese Unbefriedigung, statt das Leben zu verleiden“ eigentlich „das große *Stimulans* des Lebens“ (XIII, 11[76]), und daher „wirkt diese Unlust als Reiz des Lebens: und stärkt den *Willen zur Macht!*“ (ebd., 11[77]). Daraus ergeben sich die Ambiguität der Lust und das Paradoxon, dass „die Unbefriedigung lustvoll“ sein kann (XIII, 12[1] (334)). Da also im „Gefühl der Macht“ Lust und Schmerz gerade „kein Gegensatz“ sind (XII, 2[76], 96), wird der um den Machtwillen wissende Mensch nicht das Versiegen der Unlust und ein ewiges Glücklichein herbeiwünschen (vgl. XIII, 11[75], 38: „Der Glückliche: Heerdenideal“),

¹ Nietzsche stellt sich hier also in schärfsten Gegensatz zu Schopenhauers Lehre, in der Unlust bzw. Unbefriedigung eine rein negative, hemmende Rolle zukommt (vgl. Schopenhauer, S. 344), sodass Leiden, das gehemmte Streben des Willens, einen Einwand gegen das Leben darstellt (ebd., S. 405). Nicht zuletzt ist das natürlich einer der Gründe, warum Schopenhauer die Verneinung, Nietzsche aber die uneingeschränkte Bejahung des Lebens fordert (vgl. Coriando, S. 74f). Colli, Distanz, S. 128 schreibt dazu: „Und der ‚Wille zum Leben‘ erweist sich erst dann als vom ‚Willen zur Macht‘ überwunden, wenn man den Begriff der ‚Hemmung‘ – verstanden als Voraussetzung, Indiz, vitaler Anlaß des Willens zur Macht – als ein diesen bestimmendes Kennzeichen betrachtet.“

sondern seine Glückseligkeit und seine höhere Lust – der Altphilologe Nietzsche mag hier in der Tat ein Pendant zur *eudaimonia* im Sinn haben – gerade aus dem Wechselspiel abzuleiten wissen, wie es Zarathustra tut: „Fast zu heftig strömst du mir, Quell der Lust! Und oft leerst du den Becher wieder, dadurch dass du ihn füllen willst!“ (Z II, 126). Der ganze Reichtum des Lebens, und damit die wahre Lust, wird so nur dem Menschen zuteil, der sich zugleich als „Eins“ und „Zwei“ begreift und damit seine Gespaltenheit bejaht: „Also in aller Lust ist Schmerz einbegriffen. – Wenn die Lust sehr groß werden soll, müssen die Schmerzen sehr lange, und die Spannung des Bogens ungeheuer werden“ (XI, 35[15], 514; vgl. FW 12). Diese Spannung seines Selbst auszuhalten ist eine Zumutung, welche Nietzsche an den Menschen heranträgt, sowohl an den Menschen als Erkenntnissuchenden wie als Kreativen, weil er im Grunde stets ein Machtwollender ist: „Tapfere und schöpferische Menschen fassen Lust und Leid nie als letzte Werthfragen – es sind Begleit-Zustände, man muß Beides *wollen*, wenn man etwas *erreichen* will“ (XII, 8[2], 328).

§ 26. Die Frage nach dem Verhältnis von Wille zur Macht und Selbst

Die Analyse des Willens zur Macht hat bisher ergeben, dass sich dieser nicht nur je verschieden in der freigeistigen bzw. in der künstlerischen Seite des menschlichen Selbst ausdrückt, sondern sein zwiespältiger Charakter letztlich der Grund für den Antagonismus und für die Tatsache ist, dass das Ziel von Selbstfindung nicht in einer Beseitigung des Widerspruchs durch einseitige Verfestigung liegen kann. Ganz im Gegenteil ist eine Versöhnung der Gegensätze nur in Form eines uneingeschränkten Ja zu Bewegung, Werden, Vergänglichkeit, Leiden und Gespaltenheit möglich, weil das Machtwollen des Menschen auf nichts anderem beruht als auf dem unaufhörlichen Wechselspiel zwischen Widerstand und Übermacht, zwischen dem Einen und dem Anderen. Diese Doppelgesichtigkeit des Willens zur Macht ist dem Einzelnen unabhängig von der Daseinsweise jederzeit zugänglich und zeigt sich ihm vor allem in den leibhaftigen Grunderfahrungen des Leidens, des Auf und Ab von Lust und Unlust, und der selbstbezogenen Grausamkeit. So kann derjenige, der sich seines Selbst in der Wiederkunftserkenntnis versichert hat und der eignen Kraft weiter auf den Grund geht, einsehen, dass er seine Komplexität, seine Dynamik und seinen Werdecharakter, die Vielfalt und auch die Schwierigkeit seines Daseins ebenso wie die Hoffnung auf eine Synthese in der gleichzeitigen Bejahung letztlich dem einen, in sich widersprüchlichen Willen zur Macht verdankt.

Was aber sagt das genau über das Verhältnis von menschlichem Selbst und Machtwillen aus? Ist dieser der außermenschliche Grund des Menschen? Um das zu klären, müsste man zunächst feststellen, wie oder als was Nietzsche diesen Willen überhaupt und nicht nur im Zusammenhang mit seiner Anthropologie bestimmt. Vielleicht ist er eine überirdische Kraftquelle, aus der sich das Leben speist oder die Basis, auf dem alles Geschehen ruht? Zwar soll hier diese Frage nach der Beziehung zwischen Wille zur Macht und allen, auch nicht-menschlichen Machtwollenden, d. h. zwischen Wille zur Macht und *Welt* allein deswegen gestellt werden, weil mit ihrer Hilfe die eigentliche Frage nach der Beziehung zwischen Wille zur Macht und *Mensch* als einem In-der-Welt-Seienden am besten zu beantworten ist. Nichtsdestoweniger macht sie es nötig, den anthropologischen, gar anthropozentrischen Horizont nun um den Bereich zu erweitern, in dem und mit dem der Mensch sich vorfindet und in dem er sich verortet. Letztlich geht es natürlich um die viel diskutierte Frage, ob Nietzsches Konzept vom Machtwillen eine eigene „Metaphysik des Willens zur Macht“ darstellt, was unweigerlich zur Folge hätte, dass sein Menschenbild genau denselben

metaphysischen Charakter erhalte wie jene lebensferne Wesensphilosophie, als deren Gegner er sich eigentlich stets begreift.¹

a) Die Welt des Menschen: eine Welt des Willens zur Macht

α) Das Gesamtgefüge

Wenn man die Bedeutung des Willens zur Macht für Nietzsches Bild von der Welt untersuchen will, bietet es sich an, von jenem berühmten Fragment aus dem Jahr 1885 auszugehen, dem die – wie wir inzwischen wissen unverdiente – Ehre zuteilwurde, den grandiosen Schlusspunkt der erweiterten Ausgabe der Kompilation „Wille zur Macht“ (1911) zu bilden.² Die Herausgeber dieses angeblichen Hauptwerks maßen jenem Fragment wahrscheinlich genau deswegen so große Bedeutung bei, weil Nietzsche sich darin an einer Kosmologie im traditionellen Sinne zu versuchen scheint, an einer Kosmologie des Willens zur Macht gewissermaßen. Mag diese Einschätzung auch sicher überzogen sein, so soll dennoch auf diese hochinteressante Aufzeichnung zurückgegriffen werden, weil allein ihre sprachliche Wucht den Leser mitreißt und anzeigt, dass hier in jedem Fall Gedanken ihren Widerhall finden, die Nietzsche zutiefst bewegt haben müssen, gleichgültig ob er sie später veröffentlichen wollte oder nicht:

¹ Die expliziteste und bedeutendste, weil bis heute wegweisende Interpretation in dieser Richtung ist natürlich diejenige Martin Heideggers, der in allen seinen Vorlesungen und Schriften über Nietzsche im Wesentlichen die These vertritt: „Der Wille zur Macht ist der Grundcharakter des Seienden als eines solchen. Das Wesen des Willens zur Macht läßt sich daher nur im Blick auf das Seiende als solches, d. h. metaphysisch erfragen und denken. Die Wahrheit dieses Entwurfs des Seienden auf das Sein im Sinne des Willens zur Macht hat metaphysischen Charakter“ (Heidegger, Nietzsches Metaphysik, S. 12; vgl. z. B. ders., Erkenntnis, S. 84ff). Heidegger nennt Nietzsche aber nicht nur einen Metaphysiker, sondern er sieht in ihm sogar den Vollender der Metaphysik (ebd., S. 5; vgl. ders., Grundstellung, S. 226; ders., Nihilismus, S. 104; ders., Kunst, S. 4f u. ö.), weil er in noch höherem Maße als seine Vorgänger eine nihilistische Seinsvergessenheit an den Tag lege (ders., Kunst, S. 78f u. ö.; ders., Nietzsches Wort, S. 263ff; vgl. dazu Volkmann-Schluck, Die Philosophie, S. 260ff). Der Interpretation Heideggers scheint sich Volkmann-Schluck im Jahr 1968 anzuschließen, wenn er schreibt, Nietzsches Philosophie könne „mit Recht eine Vollendung und Beendigung der Metaphysik genannt werden“ (Volkmann-Schluck, Leben, S. 102). Im Grunde aber bleibt er hier noch weit hinter Heidegger zurück, denn zugleich lässt er Nietzsche nur insofern als „Metaphysiker“ gelten, als die Frage nach dem Grund und der Berechtigung von Metaphysik dessen Denken bestimme (ebd., S. 3f). Erst später (1977) erweitert er diesen Ansatz wiederum in Richtung auf Heideggers These, indem er Nietzsches Lehre „als eine Weise des Denkens, welche im Sein den Grund des Seienden sucht“, bezeichnet (ders., Nietzsches Philosophie, S. 43) und behauptet, Nietzsche bestimme „die Wesensart des Seins aller Dinge“ als Werden (ebd., S. 47, vgl. S. 92). Trotz seines existenzialphilosophischen Ansatzes verrät sich sogar bei Jaspers die heideggersche Sichtweise des Willens zur Macht (vgl. Jaspers, Nietzsche, S. 290f), selbst wenn er diesen nicht als die „abschließende Metaphysik“ Nietzsches bezeichnet haben möchte (ebd., S. 318).

Auch in neuerer Zeit bleibt Heideggers Ansatz aktuell: So vertritt etwa G. Colli – im Unterschied zu M. Montinari! (vgl. Montinari, Nietzsche lesen, S. 93) – eine metaphysische Interpretation, mit der Begründung, Nietzsche habe die einzelnen Piktationen als subjektive Träger des Machtwillens aufgefasst (Colli, Nach Nietzsche, S. 93f; vgl. ders., Distanz, S. 97f; ebd., S. 121f). Danto, S. 215 u. ö. glaubt ebenfalls, der Wille zur Macht sei ein metaphysisches Konzept. Des Weiteren äußert sich Türcke, S. 125 in diesem Sinne, denn auch beim Versuch, die Metaphysik zu stürzen, bleibe der Mensch Metaphysiker (ebd., S. 31f). Unter dem Einfluss Heideggers steht ganz offensichtlich auch die Interpretation von H. Schmid (vgl. Schmid, S. 18ff; 29f; 50ff u. ö.). In jüngster Zeit ordnet sich Sorgner unverkennbar in die heideggersche Tradition ein (vgl. Sorgner, S. 12: „ultimate description of the world“), während Safranski der Auffassung ist, Nietzsche sei hin- und hergerissen gewesen zwischen einem rein weltimmanenten Verständnis des Machtwillens und dem „causa-prima-Theorem“ (Safranski, Nietzsche, S. 304).

² Zur Entlarvung von „Der Wille zur Macht“, das lange Zeit als zwar unvollendetes, aber in Nietzsches Sinne zusammengestelltes „Hauptwerk“ galt (vgl. Heidegger, Kunst, S. 27; Volkmann-Schluck, Die Philosophie, S. 143 u. ö.), vgl. Montinari, Nietzsche lesen, S. 92ff sowie ders., XIV, 7ff; 383ff.

„Und wißt ihr auch, was mir ‚die Welt‘ ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen? Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, eiserne Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbußen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen, vom ‚Nichts‘ umschlossen als von seiner Gränze, nichts Verschwimmendes, Verschwendetes, nichts Unendlich-Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt, und nicht einem Raume, der irgendwo ‚leer‘ wäre, vielmehr als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen, zugleich Eins und ‚Vieles‘, hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und fluthender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Fluth seiner Gestalten, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen muß, als ein Werden, das kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt -: diese meine *dionysische* Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimniß-Welt der doppelten Wollüste, dieß mein Jenseits von Gut und Böse, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat, - wollt ihr einen Namen für diese Welt? Eine *Lösung* für alle ihre Räthsel? ein *Licht* auch für euch, ihr Verborgenen, Stärksten, Unerschrockensten, Mitternächtllichsten? – *Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem!* Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!“ (XI, 38[12])

Das Zitat ist vollständig, aber eine vollständige Analyse dieses Fragments könnte ein ganzes Buch füllen und sei deswegen natürlich nicht angestrebt. Stattdessen soll in diesem und den noch folgenden Kapiteln nach und nach auf die im vorliegenden Zusammenhang wichtigsten Punkte eingegangen werden. Schon jetzt aber wird einiges bekannt vorkommen, weil es mit dem übereinstimmt, was auch über das Wesen des Menschen herausgefunden wurde: das Kreisen der Wiederkehr und ihre notwendig unaufhörliche Bewegung, die darin zum Ausdruck kommende allumfassende Kraft, das Modell von Ebbe und Flut, die Widersprüche und ihre mögliche Synthese in der idealen Bejahung, die Doppelgesichtigkeit von Destruktion und Schöpfung, die radikale Antiteleologie und selbstbezogene Immanenz, schließlich des Rätsels Lösung durch den Willen zur Macht – all dies bestimmt, wie gezeigt wurde, jedes menschliche Wesen. Diese auffallende Parallelität ist auch der Grund, warum das vorliegende Fragment nicht als Entwurf für eine Kosmologie gedeutet werden sollte, denn offenbar geht es Nietzsche gar nicht in erster Linie um das Universum, sondern er stellt zum Schluss in einer bewusst angesteuerten Peripetie den Bezug zum einzelnen Menschen her, den er tatsächlich die ganze Zeit über direkt angesprochen hat. Genau wie die Welt ausschließlich Machtwille ist, sind wir, die Leser, es auch. Fast scheint es, als leite Nietzsche seine „Kosmologie“, die ohnehin im Wesentlichen an unserer Lebenswelt interessiert sein dürfte, von seiner Anthropologie her, was wiederum das ganz zu Beginn konstatierte besondere Interesse Nietzsches am Menschen bestätigt und es außerdem unmöglich macht, bei aller Beschäftigung mit Nietzsches Weltbild jemals völlig sein Menschenbild aus den Augen zu verlieren. Nietzsche zeigt die Welt nicht, wie sie „an sich“ ist, sondern im „Spiegel“, im Spiegel *seines Selbst* und vielleicht eines jeden Menschen. In jedem Fall beweist die

Schlusswendung, dass er eine Weltdeutung zumindest zu einem großen Teil deswegen versucht, damit jeder Einzelne von uns sich besser verstehen kann.¹

Wie sieht nun Nietzsche zufolge diese Welt, die Welt (auch) des Menschen ist, aus? Genauer: Was sagt der Entwurf über die Welt und das Verhältnis zum Willen zur Macht? Zunächst wird deutlich, dass Letzterer direkt *in* der Welt existiert und alles Geschehen *unmittelbar* durchherrscht. Ob er darüber hinaus als abgetrennte Entität neben der Welt – und also neben dem Menschen – existiert, ist natürlich die entscheidende Frage, aber zu ihrer Beantwortung müssen noch viele Schritte getan werden. Im vorliegenden Fragment jedenfalls malt Nietzsche nicht zuletzt mithilfe des exzessiv hypotaktischen Sprachstils das Bild eines gewaltigen, dynamischen, chaotischen und doch zusammenhaftenden Gesamtgefüges, in dem jeder einzelne Punkt dem Machtwillen so unterliegt wie das Ganze. Aufzeichnungen aus demselben Jahr bestätigen diesen Eindruck: „'Zeitlos' abzuweisen. In einem bestimmten Augenblick der Kraft ist die absolute Bedingtheit einer neuen Vertheilung aller ihrer Kräfte gegeben: sie kann nicht still stehn. ‚Veränderung‘ gehört ins Wesen hinein, also auch die Zeitlichkeit: womit aber nur die Nothwendigkeit der Veränderung noch einmal begrifflich gesetzt wird“ (XI, 35[55]). Die Beweglichkeit und Veränderlichkeit des Willens zur Macht bestimmen die Welt bis ins Kleinste, beispielsweise machen sie sich bemerkbar noch auf der elementaren Ebene des menschlichen Trieblebens, jenes Trieblebens, das vom freien Geist entdeckt und vom Künstler gebändigt werden muss und somit beiden gleichermaßen zugänglich ist (vgl. XII, 1[58]; 1[61])². Ebenso wie sich im Rahmen der Wiederkunftslehre über das Konzept des Kreislaufs der mikrokosmische und der makrokosmische Bereich einander annäherten, ebenso erweist sich nun der Machtwille als das zusammenbindende, Struktur erzeugende Prinzip. Denn Nietzsches „Kosmologie“ des Willens zur Macht besagt, dass alles, was in der Welt im Einzelnen existiert, sei es ein Mensch, sei es ein anderes Lebewesen, existiert als ein kleiner, in Gestalt und Aufbau veränderlicher, vielschichtiger, nach innen wie nach außen durch das Machtwollen gekennzeichneter Raumzeitpunkt inmitten eines Gefüges aus unzähligen solcher Machtquanten, die von ihrer Grundkraft getrieben unaufhörlich aufeinander einwirken.

Ein solches Einwirken geschieht nun aber nicht durch Kausalität im herkömmlichen Sinne. Nietzsche wird nicht müde zu betonen, und zwar bereits ab dem Frühstadium seiner Willenstheorie, dass die Kausalität „erst durch die Hineindenkung des Zwangs in den Folgevorgang geschaffen“ wird (X, 24[9], 648; vgl. XI, 25[371]), dass die Menschen „allein die Ursachen, das Nacheinander, das Für-einander, die Relativität, den Zwang, die Zahl, das Gesetz, die Freiheit, den Grund, den Zweck erdichtet haben“ (JGB 21, 36), und hält zum

¹ Dafür spricht auch das ursprüngliche Ende des Fragments, welches Nietzsche erst später durch die zitierte Fassung ersetzte, weil er nun den Willen zur Macht als die Struktur und Kraft entdeckt hatte, die auch die Wiederkunft bestimmt. Darin heißt es: „...diese *meine* Welt, - wer ist hell genug dazu, sie zu schauen, ohne sich Blindheit zu wünschen? Stark genug, diesem Spiegel seine Seele entgegen zu halten? Seinen eignen Spiegel dem Dionysos-Spiegel? Seine eigne Lösung dem Dionysos-Räthsel?“ (XIV, 727). Der Mensch muss also auf die Welt reagieren, muss sich mit sich selbst beschäftigen und die Antwort geben, die Nietzsche auch im Folgenden beschreibt, indem er auf den Übermenschen bzw. die übermenschliche Selbstbejahung anspielt: „Und wer das vermöchte, müßte er dann nicht noch mehr thun? Dem ‚Ring der Ringe‘ sich *selber* anverloben? Mit dem Gelöbniß der eignen *Wiederkunft*? Mit dem Ringe der ewigen Selbst-Segnung, Selbst-Bejahung? Mit dem Willen zum Wieder-und-noch-ein-Mal-Wollen? [...]“ (ebd.). Kaulbach, S. 126 meint zur Verquickung von Selbst- und Welterkenntnis im zitierten Fragment: „der Sprechende beschreibt nicht eine objektiv erkannte Welt, sondern gibt Ausdruck für die Verfassung, in welcher er sich selbst befindet, wenn er diese Weltinterpretation behauptet.“

² In diesen und in weiteren Aufzeichnungen (vgl. z. B. XI, 37[4]) entwickelt Nietzsche eine Triebtheorie, die wesentlich den Kampf der Triebe untereinander und ihre gegenseitigen Abgrenzungsversuche beschreibt (vgl. JGB 117), mithin ein Konzept sehr ähnlich demjenigen, das er bereits zu Zeiten von „Menschliches, Allzumenschliches“ vor Augen hatte, das nun aber durch die Idee vom Willen zur Macht eine gedankliche Vertiefung erfährt. Solche Überlegungen Nietzsches lassen sich evtl. bis auf seine Deutung des griechischen Wettkampfs als Ventil und Brennspeigel vielfältiger gefährlicher Triebe zurückführen (vgl. VII, 16[18]; CV, 783ff; WS 226). Zur Triebtheorie Nietzsches vgl. Müller-Lauter, Über Werden, S. 11f sowie S. 104f.

Schluss fest: „*Es giebt weder Ursachen, noch Wirkungen*“ (XIII, 14[98], 275). Insofern verwirft er zugleich mit der Zweckursache die Wirkursache (ebd.; vgl. XI, 34[243]) – und ist darin nur konsequent: Denn welchen Sinn sollte die Rede von Kausalität in einer Welt ergeben, in der das Geschehen durch identische Wiederholung auf ewig festgelegt ist? In der Tat ist in einer solchen Welt anstelle von Ursache und Wirkung eine determinierte Aneinanderreihung anzunehmen, denn „in Wahrheit steht ein continuum vor uns, von dem wir ein paar Stücke isolieren“ (FW 112, 473), eine feste „Reihenfolge von Zuständen“, deren Berechenbarkeit sich nur aus „der *Wiederkehr identischer Fälle*“ (XIII, 14[98], 275f) ergibt. Dennoch konzipiert Nietzsche gerade in der Zeit, aus der das eingangs ausführlich zitierte Fragment stammt, eine Art Willenskausalität als einen Versuch, „sich alle Wirkungen als gleicher Art, wie Willensakte zu denken, also die Hypothese machen, ob nicht alles mechanische Geschehen, insofern eine Kraft darin ist, eben Willenskraft ist“ (XI, 40[37], 647). Bei der einzigen dem Gefüge der Machtvollenden gerecht werdenden Art von „Kausalität“ handelt es „sich nicht um ein *Nacheinander*, - sondern um ein *Ineinander*“ (XII, 2[139], 136), zumindest ist dies die für eine solche Welt wesentliche Wirkbeziehung: „Gesetzt, die Welt verfügte über Ein Quantum von Kraft, so liegt auf der Hand, daß jede Macht-Verschiebung an irgend einer Stelle das ganze System bedingt – also neben der Causalität *hinter* einander wäre eine Abhängigkeit *neben und miteinander* gegeben“ (ebd., 2[143]). Später formuliert Nietzsche diesen Gedanken weniger hypothetisch. Bei zwei aufeinander folgenden Zuständen handle es sich „um einen Kampf zweier an Macht ungleichen Elemente: es wird ein Neuarrangement der Kräfte erreicht, je nach Maß von Macht eines jeden. / der zweite Zustand ist etwas Grundverschiedenes vom ersten (*nicht* dessen ‚Wirkung‘): das Wesentliche ist, daß die im Kampf befindlichen Faktoren mit anderen Machtquanten herauskommen“ (XIII, 14[95]). Man kann also festhalten, dass die Machtpunkte aufeinander Einfluss nehmen können, weil sie in einem dichten Gefüge miteinander verbunden sind und eine Veränderung des Machtverhältnisses an irgendeiner Stelle *notwendig* eine Veränderung im gesamten Netz zur Folge hat, sodass die Welt danach in einem anderen Zustand ist als zuvor. Auf diese Weise kann Nietzsche Determinismus und pausenlose, wie zufällig erscheinende Veränderung miteinander verbinden.

β) Das Grundprinzip Relationalität

Vor allem aber rückt Nietzsche mit seiner Beschreibung der „Willenskausalität“ das wesentliche Merkmal seiner Welt, dieses vielfältigen In- und Miteinanders, in den Mittelpunkt: die Bezüglichkeit aller Elemente untereinander. Auf allen Ebenen versuchen die Machtvollenden unaufhörlich, einander zu überwältigen und ihre Macht zu mehren, aber weil Macht, wie gezeigt wurde, stets das Vorhandensein eines Widerstandes impliziert, kommt dieser Prozess niemals an ein Ende. Machterweiterung an einer Stelle geht mit Machtminderung an einer anderen einher – und provoziert erneute Ermächtigungsversuche aus der anderen Richtung. Die Position des Einzelnen ist niemals festgelegt, sondern zeit- und situationsabhängig, muss jeweils und immer wieder neu mit ständigem Bezug auf die anderen Elemente im Gefüge bestimmt werden. Für Nietzsche bedeutet In-der-Welt-Sein also im Wesentlichen, und zwar schon zur Zeit des „Zarathustra“ (vgl. X, 5[1] 234.), Werten, Schätzen und Wertschätzen von Machtverhältnissen. Grund dafür ist der Wille zur Macht, der „aus dem Schätzen selber heraus redet“ (Z II, 149; vgl. XI, 26[414]), denn: „In allem Willen ist *schätzen* – und Wille ist im Organischen da“ (XI, 25[433]). Werte ergeben daher nur einen Sinn, wenn man sie zusammen mit ihrem Kontext und als Ausdruck eines individuellen Machtvollenden betrachtet: „Alle Werthschätzungen sind nur Folgen und engere Perspektiven *im Dienste dieses Einen Willens*: das Wertschätzen selbst ist nur dieser Wille zur Macht [...]“ (XIII, 11[96], 45). Gerade der Mensch muss sich als Bestandteil des umfassenden Kräftermessens verstehen: „Werthe legte erst der Mensch in die Dinge, sich zu

erhalten, - er schuf erst den Dingen Sinn, einen Mensch-Sinn! Darum nennt er sich ‚Mensch‘, das ist der Schätzende“ (Z I, 75).¹

Mit dieser Bestimmung des Machtvollenden als eines Schätzenden verbindet sich eine Vertiefung von Nietzsches Erkenntniskritik, welche die der Periodizität des Menschen geschuldete sogen. „tragische Erkenntnis“, also die Unmöglichkeit gesicherten Wissens, wieder aufgreift: „Etwas Unbedingtes kann nicht erkannt werden: sonst wäre es eben nicht unbedingt! Erkennen ist aber immer ‚sich-irgend-wozu-in-Bedingung-setzen‘ [...]“ (XII, 2[154], 141f). Folgerungen daraus sind für Nietzsche außerdem, dass der Mensch nur „Quantitäten“ und „Quantitäts-Differenzen“ wahrnimmt, auch wenn er sie als „Qualitäten“ empfindet (XII, 5[36]; vgl. aber XII, 2[157])², sowie die Bestimmung von Erkenntnis als Interpretation, als deutende Tätigkeit des Willens zur Macht im Menschen (XII, 2[148]). Dieser demonstriert sowohl als methodenstrenger wie als fröhlicher Wissenschaftler, als Erkenntnis Suchender und Erkenntnis Findender seine Macht in Bezug auf die ihn interessierenden Gegenstände und gibt durch diese Verortung seinem Dasein einen situationsgebundenen Sinn: „Soweit überhaupt das Wort ‚Erkenntniß‘ Sinn hat, ist die Welt erkennbar: aber sie ist anders deutbar, sie hat keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne ‚Perspektivismus‘“ (XII, 7[60]).³

Damit setzt Nietzsche selbst das Stichwort, das im Zusammenhang mit seiner Philosophie zu den meistgenannten gehört und das zudem die Erklärung dafür liefert, warum das Betrachten, Anschauen und das Ausrichten des Blicks für den Erkennenwollenden sowie für den Schaffenwollenden von großer Bedeutung waren – natürlich mit je eigener Akzentuierung einmal als Ausnutzen des Schattenwurfs für die Erkenntnis und einmal als das Ins-rechte-Licht-Rücken beim Gestalten der Dinge. In der Welt des Willens zur Macht ist „das *Perspektivische*“ nichts weniger als „die Grundbedingung alles Lebens“ (JGB, 12; vgl. XI, 43[2], 701), weil Bezugnehmen eines Elementes auf andere Elemente im Gesamtgefüge bedeutet, dass jenes gleichsam seine Augen auf diese richtet, sie unter seinem Blickwinkel betrachtet, um ihre Machtfülle im Verhältnis zu seiner eigenen abzuschätzen. Perspektivität meint so zugleich Individualismus und bekräftigt als ein solcher die Ausrichtung der Anthropologie Nietzsches am Einzelnen, wobei man diesen Individualismus natürlich nicht falsch verstehen sollte als Selbstverwirklichungstrieb eines „Unzerteilbaren“ – diese Vorstellung vom „Individuum“ stellt Nietzsche gerade in Abrede –, sondern als die unhintergehbare Bezogenheit auf ein spezifisches, einzelnes Machtvollendes, mithin als „den nothwendigen Perspektivismus, vermöge dessen jedes Kraftcentrum – und nicht nur der Mensch von sich aus die ganze übrige Welt construiert d. h. an seiner Kraft mißt, betastet, gestaltet ...“ (XIII, 14[186], 373). Nietzsche nimmt so einen Gedanken auf, der ihm schon viel früher ein Anliegen war und sein Menschenbild prägte: „Ich glaube, dass Jeder über jedes Ding, über welches Meinungen möglich sind, eine eigene Meinung haben muss, weil er selber ein eigenes, nur einmaliges Ding ist, das zu allen anderen Dingen eine neue, nie dagewesene Stellung einnimmt“ (MA 286). Dass jeder eine eigene Einstellung haben *muss*, dass „die Adiaphorie“ gänzlich fehlt (XIII, 14[79], 258), lässt sich nunmehr aus dem perspektivischen Charakter des Gesamtgefüges ableiten: „Ist nicht nothwendig Sinn eben Beziehungs-sinn und

¹ Diese Lehre Zarathustras, die evtl. an Protagoras' *homo mensura*-Satz angelehnt ist, lässt sich erst dann ganz begreifen, wenn man weiß, dass Nietzsche sowohl in früheren wie in späteren Schriften eine etymologische Verwandtschaft von „Mensch“ und „Messen“ postuliert (vgl. WS 21). Von Interesse ist in daher auch, dass er von jeher die Worte „Philosophie“ und „Philosoph“ mit dem altgriechischen Ausdruck für „Schmecken“ oder „Geschmack“ in Zusammenhang bringt (vgl. PHG, 816; VM 170, 449).

² Zu Qualitäten und Quantitäten vgl. Müller-Lauter, Nietzsche, S. 22ff; Schmid, S. 24ff.

³ Auch was diesen Punkt angeht, lässt sich Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht mühelos mit derjenigen der Wiederkunft vereinbaren. Eine weitere Gemeinsamkeit ergibt sich nämlich aus der Verwobenheit innerhalb des Gesamtgefüges: „In allen Correlationen von Ja und Nein, von Vorziehen und Abweisen, Lieben und Hassen drückt sich nur eine Perspektive, ein Interesse bestimmter Typen des Lebens aus: an sich redet Alles, was ist, das Ja“ (XIII, 14[31]).

Perspektive? Aller Sinn ist Wille zur Macht (alle Beziehungs-Sinne lassen sich in ihn auflösen)“ (XII, 2[77], 97).¹

Insgesamt ist die Welt des Willens zur Macht somit auf allen Ebenen des Gesamtgefüges geprägt von Relativität, von einer Bezüglichkeit, die im Übrigen den erwähnten radikalen Individualismus etwas abmildert. Nietzsches Welt „ist essentiell Relations-Welt: sie hat, unter Umständen, von jedem Punkt aus ihr *verschiedenes Gesicht*: ihr Sein ist essentiell an jedem Punkte anders: sie drückt auf jeden Punkt, es widersteht ihr jeder Punkt – und diese Summierungen sind in jedem Falle gänzlich *incongruent*“ (XIII, 14[93], 271). Daraus folgt natürlich, dass ein Absolutum nicht nur nicht erkennbar, sondern überhaupt nicht existent ist, denn als nicht im Gefüge lokalisiertes Ding wäre es ein Widerspruch in sich, ein Ding der Unmöglichkeit: „Die Eigenschaften eines Dings sind Wirkungen auf andere ‚Dinge‘: denkt man andere ‚Dinge‘ weg, so hat ein Ding keine Eigenschaften, d. h. *es giebt kein Ding ohne andere Dinge d. h. es giebt kein ‚Ding an sich*“ (XII, 2[85]).² Mit dieser radikalen Abwendung nicht nur – einmal mehr – vom cartesischen Erkenntnisoptimismus, sondern auch von der kantischen Trennung zwischen Phaenomena und Noumena, geht allerdings nicht eine Bestimmung der Welt als Scheinwelt einher, auch wenn es zutrifft, dass jedes Element aus seiner Perspektive die anderen ausschließlich so bewertet, wie sie ihm er-scheinen. Was es bedeutet, dass wir „mit der wahren Welt“ zugleich „auch die scheinbare abgeschafft“ haben (GD, 81), wird besonders deutlich in einem späten Fragment, aus dem ausführlicher zitiert sei, weil in ihm, wenn auch nicht mit solch stilistischer Raffinesse, so doch ähnlich konzentriert wie in jenem berühmten „kosmologischen“ Fragment von 1885, zentrale Aspekte von Nietzsches Weltbild zum Ausdruck kommen, nämlich Vernetzung, Auslegungs- und Interpretationsvorgänge, Perspektivität, Individualismus und Relativität:

„[...]

das *Perspektivische* also giebt den Charakter der ‚Scheinbarkeit‘ ab!

Als ob eine Welt noch übrig bliebe, wenn man das Perspektivische abrechnete!

Damit hätte man ja die *Relativität* abgerechnet, das –

jedes Kraftcentrum hat für den ganzen *Rest* seine *Perspektive* d. h. seine ganz bestimmte *Werthung*, seine Aktions-Art, seine Widerstandsart

Die ‚scheinbare Welt“ reduziert sich als<o> auf eine spezifische Art von Aktion auf die Welt, ausgehend von einem Centrum

Nun giebt es gar keine andere Art Aktion: und die ‚Welt‘ ist nur ein Wort für das Gesamtspiel dieser Aktionen

Die *Realität* besteht exakt in dieser Partikulär-Aktion und Reaktion jedes Einzelnen gegen das Ganze ...

Es bleibt kein Schatten von Recht mehr übrig, hier von Schein zu reden ...

Die *spezifische Art zu reagieren* ist die einzige Art des Reagierens: wir wissen nicht wie viele und was für Arten es Alles giebt.

Aber es giebt kein ‚anderes‘, kein ‚wahres‘, kein wesentliches Sein – damit würde eine Welt ohne Aktion und Reaktion ausgedrückt sein ...

Der Gegensatz der scheinbaren Welt und der wahren Welt reduziert sich auf den Gegensatz ‚Welt‘ und ‚Nichts‘ - “ (XIII, 14[184], 371)

¹ Zu Ähnlichkeiten zwischen Nietzsches Perspektivismus und Leibniz’ Monadologie vgl. Kaulbach, S. 49ff; Figal, Nietzsche, S. 175ff.

² Indem er die Relation zur Grundkategorie „seiner“ Welt macht, bekräftigt Nietzsche eine Überzeugung, die sich bei ihm schon früher ausbildete, nämlich dass ohne Bezug auf einen individuellen Erkennenden auch kein Erkennen möglich ist (vgl. IX, 6[416]) und mehr noch, dass „Wahrheit“ immer relativ zu sehen ist (vgl. IX, 6[421]). Man beachte auch den Zusammenhang dieser Wahrheitskritik Nietzsches mit seiner frühen Sprachkritik (z. B. PHG, 844ff).

Nach dieser eingehenden Charakterisierung einer vom Willen zur Macht durchherrschten Welt ist nun Folgendes nachdrücklich festzustellen: Wenn es keine absolute Welt und kein Ding an sich gibt, kann auch der Wille zur Macht nicht getrennt von der uns gegebenen, diesseitigen Welt existieren, sondern *ausschließlich* in ihr. Er entzieht sich niemals, weil er in jedem Moment in jeder individuellen Einstellung zum Ganzen – und nur so – konkret erfahrbar ist, für den Menschen wie für alle anderen Wesen. Diese Welthaltigkeit des Machtwillens und umgekehrt diese Machtfülle der Welt sind die Hauptcharakteristika von Nietzsches Weltbild und sprechen dagegen, dass Nietzsches Lehre als eine „Metaphysik“ aufgefasst werden sollte. Und es gibt weitere Anzeichen, die eine solche Interpretation fraglich machen; sie finden sich dort, wo Nietzsche das Verhältnis von Wille zur Macht und „Leben“ – menschlichem wie nicht-menschlichem – zu fassen versucht.

b) Lebensfülle und Lebendigkeit des Machtwillens

α) Nietzsches Lebensbegriff

Bereits im ersten Kapitel war deutlich geworden, dass Nietzsche die Wesens- bzw. Selbst-Frage auf den Menschen als Einzelnen, leibhaftig Daseienden bezieht, ja dass er das menschliche Selbst gar nicht ohne menschliche Existenz und die Art dieser Existenz zu denken bereit ist. Wesen, Selbst, Leib, Existenz, Dasein und Lebendigkeit bilden für ihn eine Einheit, welche der Grund dafür ist, dass er seine Anthropologie an den konkreten, vielfältigen Erfahrungen des Individuums ausrichtet. Selbst-Erfahrung ist Lebens-Erfahrung und umgekehrt. Dies kann nun anhand seiner ausgereiften Philosophie vom Willen zur Macht bestätigt und konkretisiert werden, weil sich mit ihrer Hilfe klären lässt, was Nietzsche unter Leben und Lebendigkeit eigentlich versteht.

Der Lebensbegriff spielt nicht nur im Rahmen von Nietzsches Anthropologie, sondern in seinem gesamten Werk eine prominente Rolle, aber er ist leider in seiner Bedeutung nicht konstant. Zwar galt Nietzsche schon in den frühen Schriften das Leben als der höchste Wert, aber er fasst es zu dieser Zeit noch recht unbestimmt in Anlehnung an Schopenhauer als eine Art Urgewalt hinter allem Geschehen, als das metaphysische „Ur-Eine“ (vgl. GT, 38ff; ebd., 52ff). Ebenso vage bleibt seine Berufung auf den Lebensbegriff in der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ (vgl. HL, 245ff; ebd., 324ff), obwohl dieser gerade hier eine so tragende, titelgebende Rolle spielt. Wie nun schon mehrfach erwähnt, ist jene frühe Phase geprägt von Nietzsches Ästhetizismus und seinem einseitigen, romantischen Kunstverständnis, die ihn dazu bewegen, das Leben als rein künstlerisches Phänomen aufzufassen, was nicht nur in seiner Tragödienschrift, sondern auch an anderen Stellen zum Ausdruck kommt (vgl. PHG, 830ff; ebd., 868ff) und was später zusammen mit dem schopenhauerschen Weltbild als „Artisten-Metaphysik“ von Nietzsche selbstkritisch zurückgewiesen wird (vgl. GT, 13; IX, 1[120]; IX, 4[310]; M, 15f). Bald schon entwickelt er parallel zu seiner beginnenden Suche nach dem menschlichen Selbst einen neuen, eigenständigen Ansatz, der die Bestimmung des Lebens als höchsten Wert vom „außermoralischen“ Standpunkt aus vornimmt und den er im Rückblick auch in seine erste Schrift hineindeutet (GT, 17ff). Ganz im Gegensatz zu seiner früheren pessimistischen Auffassung hält er nun fest: „Also: das Leben ist nicht zu verneinen, denn die Moral steht nicht über ihm, sie ist todt“ (X, 1[28], 16). Im vorliegenden Zusammenhang wurde ein solcher „außermoralischer“ oder „immoralistischer“ Standpunkt – oder ein Standpunkt „jenseits von Gut und Böse“, wie er später heißt (z. B. auch in dem „kosmologischen“ Fragment von 1885) – vor allem im Sinne einer ausschließlichen Ausrichtung des Einzelnen auf sich selber, und nicht mehr auf die Meinung der Anderen oder allgemeingültige Normen, verstanden, mit der Absicht, ein autonomes, starkes Selbstwertgefühl zu entwickeln und das Ureigene zu entdecken (vgl. Kap. I § 4. c)). Freigeisterei und Künstlertum, die der einzelne

Selbst-Suchende zunächst im unmittelbaren Erleben kennen lernt, bevor sie durch die Wiederkunftserkenntnis zu voller Bewusstheit gelangen und als wesentliche Existenzweisen des Menschen durchsichtig werden, können somit den extramoralischen, rein selbstbezüglichen Standpunkt für sich in Anspruch nehmen. Sie sind tatsächlich die legitimen Repräsentanten dessen, was „das Leben“ ausmacht, und es ist daher nur konsequent, wenn Nietzsche die Selbsterkenntnis des Einzelnen auf konkrete Erfahrungen mit diesem Leben, auf Er-Leben gründet.

Das bedeutet aber auch, dass „Leben“ für Nietzsche ein so ambivalenter Begriff sein muss, wie die Modi des menschlichen Selbst widersprüchlich sind, dass er das Leben als ein „*Problem*“ betrachten muss, nicht als ein mithilfe einer einfachen Gleichung aufschlüsselbares Phänomen (FW, 350). Einerseits nämlich schafft der Künstler mit seiner Formung und Gestaltung der Dinge zu einer zwar fantastischen, aber doch als „wahr“ empfundenen Welt wesentliche Voraussetzungen fürs Überleben im Strom des Werdens, denn: „Wahrheit ist die Art von Irrthum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte“ (XI, 34[253]), d. h. „es bestünde gar kein Leben, wenn nicht auf dem Grunde perspektivischer Schätzungen und Scheinbarkeiten“ (JGB 34, 53). Die „Unwahrheit“, das Refugium des Illusionskünstlers, wäre somit fraglos als „Lebensbedingung“ anzuerkennen (JGB 4; vgl. XI, 35[37]), weswegen Nietzsche sich ausdrücklich gegen die Vorstellung einer zwecklosen Kunst um der Kunst willen (GD, 127) wendet und ganz im Gegenteil mit der Kunst in erster Linie einen Nutzen verbindet, nämlich „das grosse Stimulans zum Leben“ zu sein (ebd.; vgl. XIII, 11[415], 194). Andererseits ist aber auch das unstillbare Verlangen des freien Geistes nach Erkenntnis Ausdruck eines grundsätzlichen Bedürfnisses nach Leben, was Nietzsche spätestens in der „Fröhlichen Wissenschaft“ auf eindrucksvolle Weise explizit macht: „Noch lebe ich, noch denke ich: ich muss noch leben, denn ich muss noch denken. Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum¹“ (FW 276). Für den redlichen Intellektuellen ist die Erkenntnisleidenschaft so notwendig wie ein Lebens-Mittel, gerade weil dabei das Fragen und nicht das Wissen im Mittelpunkt stehen, das Erkennen also nicht „*an sich*“, sondern „im Dienste des Lebens“ betrieben wird (XI, 26[334], 238). Erkenntnis und Leben, so besingt es Zarathustra in seinem „Tanzlied“, liebt der Mensch am meisten, wenn sie sich stets von Neuem als reizvolles Rätsel erweisen (Z II, 140f; vgl. FW, 350). Anders als in seiner Frühphase (vgl. VIII, 6[48]) spricht Nietzsche daher später nie mehr von einem unversöhnlichen Gegensatz zwischen Erkenntnis- und Lebenstrieb, oder zumindest nur dann, wenn von dem letztlich metaphysischen Wahrheitswillen „*auf dem Boden der Moral*“ die Rede ist, der in der Tat „ein versteckter Wille zum Tode sein“ mag (FW 344, 576; vgl. XI, 40[39], 649). Vielmehr begreift er das Wissenwollen als Äußerung eines Lebendigen, der mit seiner leiblichen Betroffenheit dem Leben näher nicht sein könnte: „Geist ist das Leben, das selber in's Leben schneidet: an der eignen Qual mehrt es sich das eigne Wissen, - wusstet ihr das schon?“ (Z II, 134). Für die Experimente des Denkers gilt darum nicht weniger als für die Lügengebilde des Künstlers, dass „zuletzt“ allein der „Werth für das Leben entscheidet“, wie es in jener berühmten, oben nur unvollständig zitierten Notiz heißt (XI, 34[253]), „entscheidet“ nämlich über ihre Bedeutung als ureigene Selbsterfahrungsweisen des Menschen. Als solche sind beide, sowohl destruktiv-kritisches Denken wie künstlerisch-produktives Gestalten, sowohl der Wille zur Aufklärung wie zur Illusion, Ausdruck des vollen Lebens, denn: „Unsere Werthschätzungen verrathen etwas davon, was unsere *Lebens-Bedingungen* sind (zum kleinsten Theil der Bedingungen der Person, zum weiteren die der Gattung ‚Mensch‘, zum größten und weitesten die Bedingungen, unter denen überhaupt *Leben* möglich ist)“ (XI, 40[69]).

¹ An der Ausdeutung des cartesischen *esse* bzw. *sum* nicht im Sinne des neutralen *existere*, sondern im Sinne von *vivere* bzw. *vivo* erkennt man die Hochachtung Nietzsches vor dem Leben und seine Unzufriedenheit mit den metaphysischen Lehren, die „Existenz“ entweder gar nicht oder nur als eine Nebensache im Vergleich zur so viel wichtigeren „Essenz“ behandeln.

β) Leben = Wille zur Macht

Somit weist das, was man unter dem *einen* und einzigen „Leben“ des Menschen verstehen muss, gleichermaßen einen Bezug zur Freigeisterei wie zum Künstlertum auf und man kann, wenn man wie Nietzsche im vorangegangenen Zitat wiederum das menschliche Wesen als Spiegel für „die Bedingungen, unter denen überhaupt *Leben* möglich ist“ benutzt, daraus folgern, dass allgemein das Leben für alles Lebendige sowohl als zerstörerische wie als aufbauende Gewalt in Erscheinung tritt, dass es ein ernstes, befremdendes wie auch ein heiteres, schönes Antlitz zeigt. Das bedeutet aber auch, dass Leben generell den gleichen widerspruchsvollen Charakter hat wie der Machtwille und wie dieser von einer inneren Gespaltenheit zwischen dem Einen und dem Anderen als Dementselben geprägt ist.¹ Es ist somit nur konsequent, wenn Nietzsche das Leben mit dem Willen zur Macht gleichsetzt und damit eben jene Unklarheit vermeidet, die seinen frühen, von Schopenhauer beeinflussten Lebensbegriff verdunkelte: „Aber *was ist Leben?* Hier thut also eine neue bestimmtere Fassung des Begriffs ‚Leben‘ noth: meine Formel dafür lautet: *Leben ist Wille zur Macht*“ (XII, 2[190]). Auch in den veröffentlichten Werken herrscht diesbezüglich kein Mangel an Deutlichkeit: „Vor Allem will etwas Lebendiges seine Kraft *auslassen* – Leben selbst ist Wille zur Macht [...]“ (JGB 13; vgl. JGB 259). Daher kann Nietzsche das Leben mit denselben Worten charakterisieren wie eben diesen Willen: „Leben wäre zu definieren als eine dauernde Form von Prozeß der Krafftfeststellungen, wo die verschiedenen Kämpfenden ihrerseits ungleich wachsen“ (XI, 36[22], 560). Wie der Machtwille so gilt ihm auch das Leben als „Werthschätzen“ (X, 5[1] 234.; vgl. GD, 86) und als ständige Selbstüberwindung zugunsten der Neuerzeugung, wobei Letzteres für ihn schon ein wesentlicher Zug des Lebens war, bevor er die Konzeption vom Machtwillen entwickelte: „*Was heisst Leben?* – Leben – das heisst: fortwährend Etwas von sich abstossen, das sterben will; Leben – das heisst grausam und unerbittlich gegen Alles sein, was schwach und alt an uns, und nicht nur an uns, wird“ (FW 26). Hier kommt also die Grausamkeit nach innen und nach außen ins Spiel, die sich auch bei der Betrachtung des Willens zur Macht als Grundfunktion gezeigt hatte. Und so verwundert es nicht, dass Zarathustra seine Rede über den Willen dem Leben in den Mund legt und sie einleitet mit: „Und diess Geheimnis redete das Leben selber zur mir. ‚Siehe, sprach es, ich bin das, *was sich immer selber überwinden muss*‘“ (Z II, 148).

Beim Leben wie beim Willen zur Macht ist es der beschriebene Zwiespalt, der vorantreibt und jeden Stillstand verhindert. Leben ist nicht auf eine einfache Formel zu bringen, sondern folgt einer eigenen Dialektik, ist „Streben und Spannung“ (XIII, 11[111], 52).² Deswegen wendet sich Nietzsche in allen Phasen seines Schaffens entschieden gegen die Bestimmung des Lebens als „Selbsterhaltungstrieb“ (JGB 13; vgl. IX, 11[108]). Nicht um Selbsterhaltung geht es dem Leben – höchstens als „eine der indirekten und häufigsten *Folgen* davon“ (JGB 13, 27; vgl. XI, 26[277]; 26[313]; XII, 2[63]) und eher im Sinne der „Arterhaltung“ (vgl. FW 1, 369) –, sondern um Selbstveränderung durch periodischen Wandel. Die Komplexität seines Lebensbegriffs zeigt auch, dass Nietzsche nicht etwa eine romantische Naturphilosophie im Sinn hat, denn die Natur bestimmt er als „verschwenderisch ohne Maass, gleichgültig ohne Maass“ und daher als „die Indifferenz selbst“ (JGB 9, 21), während das Leben geradezu das Gegenteil dazu bildet: „Leben – ist das nicht gerade ein Anders-sein-wollen, als diese Natur ist? Ist Leben nicht Abschätzen, Vorziehn, Ungerechtsein, Begrenzt-sein, Different-sein-

¹ Über den Doppelcharakter des Lebens schreibt Thomas, S. 75: „Es ist zugleich Lichtung von wirklichkeitsverschließender Bewahrheitung und wirklichkeitskaschierender Produktion von Nicht-Warheiten.“

² In der Tat verrät auch Nietzsches Lebensbegriff eine gewisse Nähe zu Hegel, gilt doch schon diesem und seinen Nachfolgern das Leben als „Ausdruck für die Tätigkeit eines Subjekts, das darin Subjekt ist, daß es sich von anderem unterscheidet, so aber, daß seine Sphäre gerade nicht fest umgrenzt und schon bekannt ist, sondern sich ständig erweitert, indem es das ausserhalb seiner Gelegene auf sich bezieht und in sich einbezieht“ (Bartuschat, S. 4). Nur der Auffassung des Lebens als „Subjekt“ würde sich Nietzsche vermutlich verwehren. Vgl. dazu Hegel, S. 122ff.

wollen?“ (ebd., 22). Ebenso wenig ist Nietzsches Versuch, das Leben als höchsten Wert auszuweisen und mit dem Machtwillen gleichzusetzen, als „biologistisch“ abzuurteilen, weil es ihm gerade nicht um den *logos* vom Leben geht, sondern um dieses Leben selber in aller Konkretheit und weil er auf nichts weniger abzielt als auf ein starres Erklärungsschema, wie er es etwa dem Darwinismus vorwirft, welcher alle Veränderungen auf Anpassungsvorgänge zurückführen wolle (vgl. XII, 7[9], 295; 7[25]; GM II, 315f; GD, 120f).¹ Das Leben hat nichts Starres oder passiv Reagierendes an sich, weswegen Nietzsche schon zur Zeit von „Menschliches, Allzumenschliches“ zwischen Leben und Lebendigkeit unterscheidet und daraus seinen eigenen Lebensbegriff gewinnt, der sich gerade auch gegen Vorstellungen von jenseitigem Leben richtet: „Auf die ewige Lebendigkeit aber kommt es an: was ist am ‚ewigen Leben‘ und überhaupt am Leben gelegen!“ (VM 408, 534). Wenn man Nietzsche überhaupt plakativ als einen „Lebensphilosophen“ bezeichnen will², so nur deshalb, weil er das Leben befreit vom Zweckdenken und mit einem Inhalt füllt, der nicht über es hinausgeht und ihm zugleich eine eigene Bestimmung zuweist: „Das Leben selbst ist kein Mittel zu Etwas; es ist bloß Wachstums-Form der Macht“ (XIII, 16[12]).

Dass Nietzsche die Beziehung zwischen Machtwille und Leben als sehr eng verstanden haben möchte, sieht man auch an seinen wiederholten Abgrenzungsversuchen vom schopenhauerschen „Willen zum Dasein“, den es nicht gibt: „Denn: was nicht ist, das kann nicht wollen; was aber im Dasein ist, wie könnte das noch zum Dasein wollen! / Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern – so lehre ich’s dich – Wille zur Macht!“ (Z II, 149). Diese schlichte Argumentation aus dem „Zarathustra“, die sich übrigens fast identisch bereits in einer Notiz von 1880 findet (IX, 3[91]), beweist, dass für Nietzsche Leben ohne Wille zur Macht undenkbar ist und umgekehrt kein lebloses Wesen diesen Willen entwickelt.³ Eine Zusammensetzung wie „Wille *zum* Leben“ würde bereits sprachlich die beiden Bereiche unterscheiden, während sie doch äquivalent und kongruent sind und so zusammengehören, wie es nur die alternative Formel „Wille *des* Lebens“ auszudrücken vermag (FW 349, 586).

Wenn Nietzsche also deutlich macht, dass Leben nicht vom Willen zur Macht getrennt werden kann und umgekehrt Wille zur Macht nicht von Leben als Lebendigkeit, dann wird daraus erstens ersichtlich, warum der Mensch diesen Willen nur kennen lernen kann, insofern er lebt und warum also Nietzsche die Frage nach dem Selbst auf den existierenden und in gewisser Weise existierenden Menschen bezieht. Zweitens aber gibt er darüber hinaus einen weiteren wichtigen Hinweis für die Interpretation des Machtwillens, die er sich von seinen Lesern wünscht, denn dass man den Machtwillen ebenso wenig als bloße Abstraktion verstehen darf wie sein Menschenbild, zeigt sich genau an dieser Gleichsetzung, der Gleichsetzung von Machtwille und dem, was für Nietzsche das Leben ausmacht. Wille zur Macht kann wohl kaum eine selbstständige Idee oder Wesenheit und damit Grundlage einer „Metaphysik“ sein, wenn er identisch ist mit dem Leben in all seiner Fülle und sich so in den konkreten, täglichen Erfahrungen des Menschen wie aller Lebewesen präsentiert.

¹ Zum ungerechtfertigten Vorwurf des Biologismus vgl. Heidegger, Erkenntnis, S. 59ff sowie S. 222ff.

² So etwa Volkmann-Schluck, Die Philosophie, S. 93. Vgl. zur „Lebensphilosophie“ Heidegger, Kunst, S. 6; Figal, Nietzsche, S. 232ff.

³ Im Grunde bedeutet das, dass Leben weder entstehen noch vergehen kann, zumindest nicht in dem Sinne, dass es aus dem Nichts käme oder dorthin zurückkehrte, weil es gemeinsam mit dem ungewordenen und immer fortwährenden Willen zur Macht gesetzt ist. Dementsprechend ist „das Tode“ für Nietzsche auch kein Gegensatz zum Lebendigen, „denn todtsein kann nur etwas, das auch leben kann“ (XII, 9[63]). Gegen die Gleichsetzung des Willens zur Macht mit dem Lebendigen spricht allerdings, dass Nietzsche ihn auch in der „unorganischen“, also der unbelebten Welt am Werk sieht (XI, 36[21]; 36[22]) und bisweilen das Leben als bloßen „Einzelfall“ des Willens zur Macht bezeichnet (XIII, 14[82], 262), der eine „Hypothese von da aus auf den Gesamtcharakter des Daseins“ ermögliche (XIII, 14[121], 301). Wahrscheinlich kommt an solchen Stellen die Vorsicht des freien Geistes vor Festlegungen zum Tragen.

c) Der Werdecharakter des Machtwillens

Ein letztes Indiz für eine kontra-metaphysische Interpretation des Machtwillens ergibt sich daraus, dass Nietzsche stets den Werdecharakter im Zusammenhang mit dem Willen zur Macht betont, ihn also als ein Werden, nicht etwa als ein Sein, und schon gar nicht in erster Linie als ein Sein auffasst. Von „Sein“ spricht er in seinen Aufzeichnungen ohnehin nur selten und im begrenzten, besonderen Sinne, so z. B. wenn er den „*Kreislauf*“ der ewig wiederkehrenden Welt und die feststehende „*Kraftmenge*“ als „nichts *Gewordenes*“ bezeichnet (IX, 11[157]), wie es ähnlich auch in jenem oben zitierten Fragment von 1885 der Fall ist („eine feste, eherner Größe von Kraft“ etc.). Das geschieht dann aber offenbar gerade, um die Konkretion des Machtwillens zu unterstreichen („nichts Verschwimmendes“ etc., „sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt“). Auch später heißt es noch, als Ursache für alles Werden könne der Wille zur Macht selber nicht geworden sein (XIII, 11[29]) und die Welt sei zwar geprägt von Entstehen und Vergehen, selber aber ohne Anfang und Ende (XIII, 14[188], 374). Daraus folgt aber nicht, dass Nietzsche einen vom Werden getrennten Bereich des Seins zulässt; auch hier wird der Machtwille nur durch seinen Werdecharakter positiv bestimmt, verbleiben die anderen Zuschreibungen im Negativen. Andernorts meint Nietzsche mit „Sein“ das „*Lebende*“, also den oben beschriebenen höchsten Wert, und fügt ausdrücklich hinzu, dass es „weiter“ kein Sein gebe (XII, 1[24]). Wenn er den Seinsbegriff „als Verallgemeinerung des Begriffs ‚Leben‘ (athmen), ‚beseelt sein‘, ‚wollen, wirken‘, ‚werden‘“ auffasst (XII, 9[63]), will er ihm also eine neue, nicht-metaphysische, nicht-transzendente Bedeutung zukommen lassen. Zwar bezeichnet Nietzsche durchaus die „*Genesung Zarathustra's*“ durch die Erkenntnis der Wiederkehr als „Glück im *recht angewendeten, verewigten Augenblick*“ (X, 16[80], 526), und es gibt jene berühmte Notiz, wonach „der höchste *Wille zur Macht*“ darin bestehe, dem „Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen*“, nämlich mithilfe der Lehre, dass „*Alles wiederkehrt*“ (XII, 7[54], 312). Aber auch hier handelt es sich ausdrücklich nur um „*die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins*“ (ebd.), also nur um eine Näherung, nicht um eine Verwandlung von Werden in Sein. Ersteres wird im „verewigten Augenblick“ gerade in seiner Ausschließlichkeit und Eigenständigkeit bestätigt.¹

Andererseits gibt es Belege dafür, dass Nietzsche in seiner Weltkonzeption die Möglichkeit eines „Seins“ gänzlich ausschließt, denn wäre die Welt „überhaupt eines Verharrens und Starrwerdens, eines ‚Seins‘ fähig, hätte sie nur Einen Augenblick in allem ihrem Werden diese Fähigkeit des ‚Seins‘, so wäre es wiederum mit allem Werden längst zu Ende, also auch mit allem Denken, mit allem ‚Geiste‘“ (XI, 36[15], 556), und damit sicher auch mit dem Menschen. Als „eine Welt ohne Aktion und Reaktion“ ist eine andere, eigentliche, seiende Welt ein Ding der Unmöglichkeit (XIII, 14[184], 371, s. o.). Nietzsche warnt geradezu vor

¹ Auch Bartuschats Interpretation dieser berühmten Notizen Nietzsches macht deutlich, dass man keinesfalls der Auslegung Heideggers folgen muss, um den Worten einen Sinn zu geben (vgl. Bartuschat, S. 175). Heidegger hatte bekanntlich die „Annäherung“ des Werdens ans Sein als eine Gestaltung, Beständigung und Ermächtigung des Werdens zum Sein verstanden (Heidegger, Grundstellung, S. 228), was „die anfängliche, obzwar unerkannt-ungegründete Wahrheit des Seins“ bedeute und daher dem Werden „die letzte Möglichkeit des Vorranges“ nehme (ders., Erkenntnis, S. 285f). Anstatt die Metaphysik zu überwinden, beende und vollende Nietzsche sie durch diese traditionelle, aber radikalisierte Denkbewegung, denn: „Indem Nietzsches metaphysisches Denken in den Anfang zurückschwingt, schließt sich der Kreis; indem aber hierbei nicht der anfängliche Anfang, sondern der bereits stillgestellte Anfang zur Geltung kommt, verfängt sich der Kreis in seiner eigenen nicht mehr anfänglichen Erstarrung“ (ders., Grundstellung, S. 231). Zudem verstehe Nietzsche Sein als Vorgestelltheit und Wahrheit als ein Festmachen, sodass er die Linie des Descartes fortführe, überhöhe und an ein äußerstes Ende bringe (vgl. ders., Nihilismus, S. 244ff sowie S. 279ff). Auch Lukács, der sicherlich nicht im Verdacht steht, mit Heidegger zu sympathisieren, glaubt, Nietzsche wolle trotz aller Betonung des Werdens mit der Wiederkunftslehre letztlich das Sein wieder in seine angestammten Rechte einsetzen (Lukács, Die Zerstörung, S. 343). Solche Inkonssequenzen ergeben sich nicht, wenn man Nietzsche als radikalen Anti-Metaphysiker ernst nimmt (Kritik an Heideggers Interpretation auch bei Fink, S. 178).

dem ewigen Sein, weil er es als Erstarrung und Refugium des verhassten „Überaffe[n]“ und „letzten Menschen, der der ewige ist“, begreift (X, 4[163]), was vielleicht den „Fluch“ auf die Ewigkeit im Gedicht „*Rimus rimedium*“ (FW, 647) erklärt. So wie er bereits in seiner „mittleren“ Phase als „*intellektuelle Großmuth*“ nicht „den Durst nach absoluter Gültigkeit und nach ewigen Dingen“ ansieht, sondern im Gegenteil „die Einsicht in die Relativität und *Liebe zum Kurzleben und Wechselnden* (statt Verachtung dafür)“ (IX, 7[212]), so problematisiert er auch später „das Verlangen nach Starmachen, Verewigen, nach *Sein*“ als Anzeichen eines missgünstigen, rachsüchtigen Charakters, sofern es nicht der „Dankbarkeit und Liebe“ gerade zur Welt des Werdens entspringt und dann als „Ausdruck der übervollen, zukunftsschwangeren Kraft“ gar keinen Gegensatz zum „Verlangen nach *Zerstörung, Wechsel, Werden*“ bildet (FW 370, 621f). Diese auf das kreisförmig wiederkehrende Diesseits gerichtete Ewigkeitsliebe wäre dann wiederum die, welche in Zarathustras Lied über die „sieben Siegel“ im Refrain zum Ausdruck kommt (Z III, 287ff). Man sieht also, wie Nietzsche sich bemüht, dem Sein als dem Gegensatz des Werdens innerhalb und gar außerhalb seiner Welt des Willens zur Macht nicht den kleinsten Raum zu lassen.

Ohnehin äußert er sich mehrfach unmissverständlich direkt zum Charakter des Willens zur Macht bzw. der Welt, sowohl im Fragment „Und wißt ihr auch etc.“, wo es heißt, seine Welt sei „ein Werden“ (s. o.), wie auch in einer Aufzeichnung, in der er betont, das „Interpretieren selbst, als eine Form des Willens zur Macht, hat Dasein (aber nicht als ein ‚Sein‘, sondern als ein *Prozeß, ein Werden*“) als ein Affekt“ (XII, 2[151]). Zwar bestimmt Nietzsche andernorts den Machtwillen auch einmal weder als Sein noch als Werden, sondern als „ein *Pathos*“ (XIII, 14[79], 259), aber das geschieht deswegen, weil er hier den Beziehungs- und Wechselwirkungscharakter des Gesamtgefüges betonen will. Und im Übrigen machen natürlich die daraus folgenden ständigen Verschiebungen genau das Werden aus. Durch sie befindet sich die Welt „im Flusse“, als etwas Werdendes, als eine sich immer neu verschiebende Falschheit, die sich niemals der Wahrheit nähert: denn – es giebt keine ‚Wahrheit‘“ (XII, 2[108]). Wie wäre aber ein Sein denkbar, dem nicht zugleich Wahrheit zugesprochen werden müsste? Die Absurdität eines solchen „falschen Seins“ ist offensichtlich. Für Nietzsche zählt daher nur „der Werth des Kürzesten und Vergänglichsten, das verführerische Goldaufblitzen am Bauch der Schlange *vita*“ (XII, 9[26]). Der Wille zur Macht geht in der Welt des lebendigen Werdens auf, sodass ihm darüber hinaus kein Sein zukommt.

d) Fazit

α) Nietzsches Antimetaphysik

Nimmt man alle diese Argumente zusammen, dann spricht das entschieden gegen jene Interpretationsansätze, die Nietzsche als einen Metaphysiker begreifen und seine Konzeption des Willens zur Macht als Metaphysik auffassen.¹ Selbstverständlich hängt hier viel davon ab,

¹ Der These Heideggers ist bereits häufiger widersprochen worden. Schon W. Kaufmann kritisiert Heidegger, allerdings eher nebenbei und mit wenigen Worten, in denen er die anthropologische gegenüber der ontologischen Bedeutung von Nietzsches Machtbegriff hervorhebt (Kaufmann, S. 488). Picht, S. 164ff bemängelt vor allem Heideggers Interpretation des Wahrheitsbegriffs bei Nietzsche. Sehr aufschlussreich für die Metaphysik-Frage ist dagegen die folgende Stellungnahme von Fink, S. 83: „Der Wille zur Macht ist für Nietzsche das Wesen des Seienden. ‚Wesen‘ ist aber nicht zu verstehen in dem Sinne von ‚essentia‘, als das stehende Gepräge des Aussehens, des Anblicks, der IDEA, es meint vielmehr, ‚wesen‘ im verbalen Sinne, meint die *Bewegtheit* des Seienden“ (vgl. ebd., S. 147). Gegen eine metaphysische Deutung äußert sich des Weiteren Salaquarda, S. 48ff. Die entschiedenste und bestbegründete Zurückweisung der These von der Metaphysik des Machtwillens findet sich aber bei W. Müller-Lauter, zunächst in seiner Monografie von 1971 (Müller-Lauter, Nietzsche, S. 30ff), später dann ausführlicher in zahlreichen Schriften, in denen er immer wieder betont, dass Nietzsches Theorie nicht „auf *den Willen* zurückverweist, sondern nur noch auf das *Gefüge* von Wollenden“ (Müller-Lauter,

wie man „Metaphysik“ genau definiert. Es wäre ein besonders weiter Begriff denkbar, der jedes wie auch immer geartete Fragen nach dem „Warum?“ alles Geschehens mitumfasst, aber daraus ergäbe sich wohl ein Abgrenzungsproblem, da auch naturwissenschaftliches Forschen dann letztlich unter die metaphysischen Bestrebungen fiel.¹ Deswegen sei hier an einem engeren, aber sehr sinnvollen Metaphysik-Begriff festgehalten, der sich an der Etymologie des Wortes orientiert und der wohl auch derjenige ist, den Nietzsche im Sinn hat. Für diesen Begriff entscheidend ist, dass dem Grund nicht nur nachgefragt, sondern er auch absolut gesetzt wird als eigenständiges Sein, sei es als Idee, Wesenheit, Substanz, Gott, Noumenon, Geist, Wille oder etwas anderes, sei er erkennbar oder unerkennbar. Metaphysik beschreibt das über die konkrete, physische Welt und natürlich auch über den Bereich des sterblichen Menschen Hinausgehende – und gerade dieses wird von Nietzsche unablässig in Abrede gestellt, während er ganz im Gegenteil die Bestimmtheit, Diesseitigkeit, Seinsfeindlichkeit seiner Willenslehre betont. Radikal ausgedrückt: Es *gibt* den Willen zur Macht nicht bzw. es gibt ihn nicht ohne das machtwollende Lebendige. Er existiert nicht in „seiner“ Welt, sondern nur in unserer Welt und er geht dieser auch nicht voraus, weder im logischen noch im zeitlichen noch im essenziellen, axiologischen oder in einem anderen Sinne, da mit einer solchen Prioritätssetzung zwangsläufig eine Abwertung des Werdegesehens mitgedacht und evtl. sogar ein transzendenter Maßstab aufgerichtet wäre – und wenn es etwas gibt, was Nietzsche zeitlebens um jeden Preis vermeiden will, dann ist es eine solche ungerechte Beurteilung des Lebens oder ein durch Vergleiche mit imaginären Idealen erzeugtes Schuldgefühl.

Natürlich sind Nietzsches frühe Schriften eindeutig von metaphysischen Überlegungen im Sinne einer „Zwei-Welten-Lehre“ geprägt, was schon die Rede vom zu erlösenden Ur-Einen (GT, 38f) als „der wahren und einzigen Realität“ (GT, 141) zeigt. In dieselbe Richtung zielen Formulierungen wie: „immer findet der gierige Wille ein Mittel, durch eine über die Dinge gebreite Illusion seine Geschöpfe im Leben festzuhalten“ (GT, 115), oder: „wenn die gesamte Natur sich zum Menschen hindrängt, so giebt sie dadurch zu verstehen, dass er zu

Nietzsches Lehre, S. 234; vgl. S. 246ff). Er schließt: „Da *die* Welt nicht ein *organisiertes* Ganzes ist, so gibt es auch nicht *den* Willen zur Macht als das diese konstituierende ens metaphysicum. Es existieren nur Vielheiten von Willen zur Macht, *der* Wille zur Macht existiert nicht“ (ebd., S. 259; vgl. ders., Über Werden, S. 20ff). Diese Interpretation, der sich auch Abel, S. 37 anschließt („Das Ganze’ *ist* nur *als* das Zusammenspiel der als Individuen aufzufassenden Teile. Die Willen-zur-Macht sind Individualia“; vgl. ebd., S. 40f), soll durch die vorliegende Arbeit voll und ganz unterstützt werden.

¹ An dieser Stelle kann somit die Argumentation von Müller-Lauter nicht mitvollzogen werden, der in einer abschließenden Beurteilung mit dem weiten Metaphysikbegriff operiert, um folgende Differenzierung einzuführen: „Von Nietzsches nichtmetaphysischem Denken spreche ich nur, wenn ich in immanenter Darstellung *sein* Verständnis von Metaphysik zugrunde lege. Versteht man aber unter Metaphysik sehr viel umfassender das Fragen nach dem Seienden im ganzen und als solchem, so muß man auch nach meiner Auffassung Nietzsche als Metaphysiker bezeichnen“ (Müller-Lauter, Über Werden, S. 89; vgl. ders., Nietzsches Lehre, S. 234f). Was soll mit einer solchen Unterscheidung gewonnen sein? Der Autor, der auf Abgrenzungsproblematiken im Übrigen nicht eingeht, läuft so Gefahr, die Radikalität von Nietzsches Philosophie, die er soeben treffend beschrieben hat, wieder zu verdunkeln. In eine etwas andere Richtung weisen die Überlegungen von Gerhardt, Die Metaphysik, S. 14, der zur Metaphysik alles das erklärt, „was das bewußte Wesen als *einheitlichen* und *bedeutungsvollen* Zusammenhang der erfahrenen Welt, als mögliche *Sinneinheit* von Ich und Welt, zu denken versucht. [...] Solange aber das Interesse bestehen bleibt, die Beziehung des ich-sagenden Wesens zu dem als ‚Welt’ bezeichneten Zusammenhang so weit es geht zu begreifen, solange wird auch Metaphysik betrieben.“ Insofern sei Nietzsche Metaphysiker, aber auf eine andere Weise als seine Vorgänger, und der Wille zur Macht sei ein metaphysischer Begriff (ebd., S. 13 sowie S. 16). Gerhards Definition erscheint, wenn man sie anders als der Autor nicht ohnehin für zu extensiv hält, vor allem deswegen unbefriedigend, weil sie auf das überholte „Ich“-Konzept zurückgreift und außerdem von Vorneherein die Frage nach dem Menschen und die Frage nach der Welt zusammengekoppelt werden. Insofern besteht kein Anlass, in dieser um den Menschen und sein Selbst zentrierten Arbeit auf Gerhards Vorschlag einzugehen und sich seine Einschätzung des Willens zur Macht zu eigen zu machen. Bekräftigt seien vielmehr die Worte von Fink, S. 147: „Auch Nietzsches Denken ist spekulativ, aber seine Spekulation geht andere Bahnen als das Denken der Metaphysik, die das Eigentliche, Wahre und Wirkliche jenseits der PHYSIS ansetzt.“

ihrer Erlösung vom Fluche des Thierlebens nöthig ist“ (SE, 378). Später aber, bei der Entwicklung der Konzeption vom Willen zur Macht, spielen entfernt vergleichbare Ansätze eine sehr untergeordnete Rolle. So notiert Nietzsche sich einmal, „unser *bewußtes* Wollen, Fühlen, Denken ist im Dienste eines viel umfänglicheren Wollens Fühlens und Denkens“, nicht ohne sofort hinzuzufügen: „Wirklich?“ (XI, 34[124]). Wenig später benutzt er Formulierungen, die den Willen zur Macht als eine hinter allem stehende, fühlende Gewalt erscheinen lassen (XI, 34[247], 504), aber Tatsache ist, dass solche Überlegungen nicht ausgearbeitet werden, sprachlichem Vereinfachungsbestreben geschuldet sein können und sich Nietzsche eher bemüht, traditionelle Begriffe in seinem „*Plane*“ umzudeuten (z.B. XII, 9[8]). Die berühmte Aussage, dass die menschlichen Triebe „reduzierbar“ seien „auf *den Willen zur Macht*“, dass der Wille zur Macht „das letzte Factum“ sei, „zu dem wir hinunterkommen“ (XI, 40[61], 661), beweist nicht etwa dessen Substantialität, sondern bestätigt Nietzsches Weltkonzeption. Denn was ist ein Faktum, eine Tatsache? Es bzw. sie ist ein Sachverhalt und als solcher nichts weiter als eine konkrete, vielschichtige Struktur, eine Gegebenheit in dieser unserer Welt, sei es in der äußeren, sei es in der inneren Welt des Triebens. Auf jeder Ebene begegnet man so dem Willen zur Macht, auch auf der „letzten“, wie oben bereits erläutert wurde.¹ Genauso wenig beabsichtigt Nietzsche eine neue Unendlichkeit, die sich dem Lebendigen stets entzöge, auch wenn in seiner Welt durchaus die Möglichkeit besteht, „dass sie *unendliche Interpretationen in sich schliesst*“ (FW 374, 627). Aber das ist kein Grund, „etwa *das Unbekannte* fürderhin als ‚*den Unbekannten*‘ anzubeten“ (ebd.), sondern diese immanente Unendlichkeit verdankt sich der Unendlichkeit der Zeit, in der alle möglichen Kombinationen in einem „Kreislauf von absolut identischen Reihen“ (XIII, 14[188], 376) bereits unendlich oft erschienen sind.²

Es besteht also kein Anlass, Nietzsche als einen Metaphysiker zu betrachten oder ihm gar die Absicht einer Metaphysik zu unterstellen. Wenn man billigerweise Nietzsches eigenen Maßstäben folgt und nicht einen sehr weiten, wenig überzeugenden Metaphysikbegriff vertritt, muss man sagen, dass er sich vehement und letztlich mit Erfolg gegen eine solche Interpretation wehrt. Daher bleibt festzuhalten, dass der Wille zur Macht ein ausschließlich in der Welt vorzufindendes Werdendes ist, dass er weder von der Welt als in sich geschlossenem Kreislauf noch von den einzelnen Machtquanten getrennt werden kann und darf.

β) Identität von Wille zur Macht und Selbst des Einzelnen

Was aber bedeutet das für den Menschen, der sich seines Selbst und seiner notwendigen Periodizität bewusst geworden ist, der darüber hinaus seinen problematischen Antagonismus, seine tragische Gespanntheit und leiderfüllte Fragilität vom Willen zur Macht herleiten kann? Es bedeutet für ihn, dass er niemals eben diesen Machtwillen, der mitnichten etwas Außer-Weltliches ist, als etwas Außer-Menschliches missverstehen darf. Der Wille zur Macht ist *nicht* die metaphysische Grundlage menschlicher, physisch-leiblicher Existenz. Das Selbst ist weder Ausdruck einer Idee, an der der Mensch nur teilhat, noch die Verwirklichung einer Möglichkeit, welche sich wiederum einer vorgängigen Wesenswirklichkeit verdankt, noch der Geist, der im menschlichen Wesen zu sich selber findet, noch darf der Einzelne in einer anderen Weise zwischen seinem Dasein und dem Machtwillen als abgetrenntem, autarkem Sein unterscheiden. Der Wille zur Macht geht in der Welt des Menschen auf, zeigt sich

¹ Wenn Gerhardt, *Die Metaphysik*, S. 32 behauptet, die Tatsache des Machtwillens habe „den *Status* eines erklärenden Prinzips“ und sei darum metaphysisch, dann ignoriert er, dass es nicht um *ein* Faktum geht, nicht um *das* Faktum schlechthin, sondern genau genommen um *Fakten* (im Plural), denn jede Position eines jeden Machtquantums im Gesamtgefüge ist eine Tatsache für sich.

² Vgl. zur „Unendlichkeit“ Heidegger, *Grundstellung*, S. 93 sowie Abel, S. 84ff. Mit einem Ausdruck der modernen Mathematik könnte man sagen, die Interpretationen in Nietzsches Welt seien zwar unendlich, aber eben „abzählbar unendlich“, oder, um mit Hegel zu reden: Es handelt sich nicht um „schlechte Unendlichkeit“ (vgl. Kaulbach, S. 174ff). Dazu auch die Bemerkungen von Coriando, S. 110 über *sempiternitas* und *aeternitas*.

konkret in allen seinen widersprüchlichen Lebenserfahrungen und bildet als reines Werden sein leibliches Selbst. Deswegen sagt Zarathustra über dieses, dass „es vergleicht, bezwingt, erobert, zerstört“ (Z I, 40), genau wie es alles Lebendige tut. Das Verhältnis zwischen Selbst und Machtwille ist das der Identität. Das Selbst des Menschen hat nicht Willen zur Macht, sondern es *ist* eben dieser Wille. Und umgekehrt ist der Wille zur Macht nirgendwo anzutreffen als nur in den Lebewesen, unter anderem im Menschen, genauer in diesem Menschen hier, jenem Menschen dort etc. Man versteht jetzt also umso mehr, warum schon eingangs gesagt wurde, dass Nietzsches Anthropologie nicht zwischen Essenz und Existenz unterscheidet. Er fragt nicht wie ein Metaphysiker nach der Grundlage menschlicher Existenz, sondern eher nach der menschlichen Existenz selber. Die Suche nach dem Selbst bleibt bei Nietzsche streng „individualistisch“ an den Einzelnen gebunden, gerade weil der Wille zur Macht nur als Jeweiliger, Vereinzelter, gewissermaßen nur als *tode ti* im Gesamtgefüge existiert. Er lässt sich daher zwar charakterisieren, wie es hier auch ausführlich getan wurde, aber das darf nicht dazu führen, ihn absolut zu setzen: „Aber *wer* fühlt Lust? ... Aber *wer* will Macht? ... Absurde Frage: wenn das Wesen selbst Machtwille und folglich Lust- und Unlust-fühlen ist. Trotzdem: es bedarf der Gegensätze, der Widerstände, also, relativ, der *übergreifenden Einheiten* ... Lokalisiert - - -“ (XIII, 14[80]). Jeder Mensch ist eine dieser Lokalisierungen des Willens, welcher somit, wie es im oben zitierten „Kosmologie“-Fragment heißt, paradoxerweise „zugleich Eins und ‚Vieles‘“ sein kann – Eines, weil er die einzige Art von Kraft, die einzige Gestalt des Werdens ist, Vieles, weil er an die Punctuationen gebunden bleibt. Und noch ein merkwürdiges Detail aus der Schlusswendung dieses Fragments lässt sich jetzt besser begreifen: „Diese Welt ist *der* Wille zur Macht“ etc. Auffällig ist die Verwendung des bestimmten Artikels – man würde eher etwas wie „diese Welt ist Wille zur Macht“ erwarten –, welche sich nicht etwa daraus erklärt, dass der Machtwille nun doch wieder als ein einziges, unteilbares, metaphysisches Sein angesprochen werden soll. Die Definitheit weist vielmehr darauf hin, dass der Wille allen Lebewesen und speziell den Menschen bekannt, ja vertraut ist als ihr Ureigenes, denn: „Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem.“

Die Identität von Selbst und Wille zur Macht, von Wille zur Macht und Selbst ist die Voraussetzung dafür, dass der Einzelne zu einer völligen Übereinstimmung mit sich selber gelangen kann. Der Machtwille wird ihm zum „*Namen*“, zur „*Lösung*“ und zum „*Licht*“, sodass er den Weg durch sein labyrinthisches Wesen finden und Gewalt über sich selber gewinnen kann. Aber auch dies darf nicht als Offenbarung endgültiger Wahrheit gemeint sein, denn wie jede Wahrheit nicht etwas ist, „was da wäre und was aufzufinden, zu entdecken wäre – sondern etwas, *das zu schaffen ist* und das den Namen für einen *Prozeß* abgibt, mehr noch für einen Willen der Überwältigung, der an sich kein Ende hat“, so ist auch die eigenste Wahrheit des Menschen über ihn selbst „ein processus in infinitum, ein *aktives Bestimmen*, nicht ein Bewußtwerden von etwas, <das> ‚an sich‘ fest und bestimmt wäre“ (XII, 9[91], 385). Dahinter steckt wiederum die Idealvorstellung von der aktiven Bewältigung der eigenen leiderfüllten Gespaltenheit in einer Synthese, in einer Selbst-Erzeugung, die nicht ein Stillstellen bedeutet, sondern gleichzeitige Bejahung des Entgegengesetzten.

§ 27. Die neue Philosophie der Selbst- und Schicksalsliebe

Bevor jedoch auf diese Idealvorstellung näher eingegangen werden kann, ist noch auf einen letzten Aspekt der Lehre vom Machtwillen zu verweisen: In Nietzsches Werken und Aufzeichnungen taucht zeitnah und beinahe zeitgleich mit der Entwicklung dieser Idee eine neue Gestalt auf, die des Philosophen nämlich, der zur Leitfigur auf dem Weg zu einer neuen, am Leben orientierten und daher sich „jenseits von Gut und Böse“ befindlichen Philosophie wird (vgl. JGB 1f). Wegen dieser zeitlichen Nähe ist zu fragen, welche konzeptuelle

Beziehung ihr entspricht und wie Nietzsche, der zuvor kaum eine einheitliche Vorstellung von Philosophie erkennen ließ, einen solchen „neuen“ Philosophen charakterisiert, zumindest was seine außermoralische, weil exklusiv am Eigenen orientierte Anthropologie betrifft. Die Antwort lautet, dass der Mensch dann Philosoph in diesem neuen, lebensnahen Sinne ist, wenn er sich selber auf den Grund geht, wenn ihm die Wiederkunftserkenntnis den dynamischen Selbstwiderspruch aus freiem Geist und Künstler zu Bewusstsein gebracht hat und wenn er – ganz wesentlich – diese neuen Erkenntnisse zum Anlass nimmt, weiter zu forschen, um schließlich Einsicht in die Eigenart, die Dialektik und das Wirken des Willens zur Macht zu erlangen und sein Selbst als eben diesen Machtwillen begreifen zu können.¹

a) Zarathustra und die neuen Philosophen

Die Figur des Zarathustra, dessen Name in der Form „Zoroaster“ bereits in einer Notiz aus der Basler Zeit erscheint (VII, 5[54])², ist nichts anderes als die Verkörperung eines solchen Philosophen und daher für Nietzsche bis zum Schluss von großer Bedeutung, was auch die Ersetzung des Wortes „PHILOSOPHIA“ durch „ZARATHUSTRA“ in der endgültigen Fassung des Aphorismus „Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde“, beweist (vgl. XIV, 415). Bereits fast unmittelbar nach der Erkenntnis der ewigen Wiederkunft bringt Nietzsche Zarathustra mit dieser in Verbindung (IX, 11[195]) und beginnt nach und nach (ab X, 3[3])

¹ Selbstverständlich ließe sich mit den neuen Philosophen noch viel mehr verbinden, weil Nietzsche ihnen ganz klar eine gesellschaftliche Bedeutung zuschreibt. Das Wissen, das sie für sich gewinnen und das ihnen zur Bewältigung des Selbst verhilft, können und müssen sie an andere weitergeben, um den „Menschen die Zukunft des Menschen als seinen Willen, als abhängig von einem Menschen-Willen zu lehren“ (JGB 203, 126). Da die Philosophen Einblick in den perspektivischen, schätzenden Charakter des Machtwillens haben, sind sie diejenigen, die am weitsichtigsten neue Schätzungen vornehmen, die mit dem Maßstab des Lebens, das selber unabschätzbar ist (GD, 68; GD, 86), neue Werte setzen und alte Bewertungen neu definieren können (GD, 86; vgl. JGB 211; AC, 170) – eine Funktion, welche Nietzsche dem Philosophen übrigens bereits in seiner Frühzeit zuschreibt (vgl. SE, 360; IX, 3[158]). Die Neugewichtung „aller Dinge“ ist sogar Bestandteil seines „Katechismus“ (FW 269). Als seine bzw. eines jeden Philosophen „Aufgabe“ (MA II, 373ff; vgl. XI, 26[9]) bezeichnet er daher immer wieder das „Problem der Rangordnung“ der Werte und der Menschen (vgl. MA, 20ff; JGB 219; GM I, 289; XI, 35[69]). Die Philosophen sind die Menschen „der grossen Gerechtigkeit“ (JGB 213, 149) und sollen für eine solche Gerechtigkeit sorgen, die nicht mehr wie bisher sich von „Rache“ ableitet (Z II, 122; Z II, 128ff) oder von Ressentiment und Rachlust motiviert ist (GM I, 281ff), ein sprachlich-ideeller Zusammenhang, den Nietzsche wohl im Anschluss an Dühring (vgl. VIII, 9[1], 176ff) wiederholt kritisiert. Diese Gerechtigkeit wäre dann wirklich „höchster Repräsentant des Lebens selber“ (XI, 25[484], 141), wäre kein reaktives, sondern „positives Verhalten“ (GM II, 310) und würde als „Liebe mit sehenden Augen“ (Z I, 88) nicht moralisch verurteilen (vgl. JGB 219), weil sie sich „jenseits des Gut- und Böseschätzens“ befände (XI, 26[119], 182). Mit der Gerechtigkeit legt Nietzsche wiederum den Philosophen einen Wert in die Hände, der für ihn von Anfang an von zentraler Bedeutung war (vgl. HL, 286ff; VM 33, 196; M 539, 308; vgl. dazu Heidegger, Erkenntnis, S. 251ff; Jaspers, Nietzsche, S. 207ff; Picht, S. 103ff). Dies alles zusammengefasst führt zu seiner Bestimmung der wahren Philosophen als „Gesetzgeber“ für die Zukunft (vgl. JGB 211, 145; XI, 35[45]; 35[47]; XI, 37[14]) und als „Erzieher“ (XI, 37[7]). Wie bei der Wiederkunftslehre fällt auch in diesem Zusammenhang das Wort vom „Hammer“ (JGB 62; X, 16[49], 514; XI, 34[191]), den man zur „Zucht und Züchtung“ (vgl. XI, 40[45]; JGB 203, 126) verwenden könne. Ziel ist vermutlich, wie schon im „Zarathustra“ (vgl. Z III, 254f), die Hervorbringung eines neuen, edleren Menschengeschlechts – im Übrigen ebenfalls ein Gedanke, der durchaus schon früh bei Nietzsche angelegt war (vgl. VIII, 5[11]). Auf diese gesellschaftliche, ja „politische“ Dimension soll aber im Rahmen der vorliegenden, streng an der Selbstfindung des Einzelnen orientierten Fragestellung nicht weiter eingegangen werden. Ebenso wenig wird die Frage erörtert, ob Nietzsche, dieser „Antipolitische par excellence“ (Colli, Nach Nietzsche, S. 206), der doch ursprünglich der Auffassung gewesen war, dass Philosophen „keine Zeit mehr für den furor politicus haben“ (SE, 409), dass freies Denken und Politik einander ausschließen (z. B. MA 481f; MA 579; M 500), in den letzten Jahren und evtl. schon unter dem Einfluss seiner Hirnerkrankung stehend tatsächlich eine Art lebensphilosophischen „Macchiavellismus“ vertrat (XIII, 11[54], 25), den er gerne in praktische, „große Politik“ (XIII, 25[1]) umgesetzt hätte (vgl. zu dieser Frage Löwith, Von Hegel, S. 383f; Heidegger, Kunst, S. 195; ders., Erkenntnis, S. 243; Jaspers, Nietzsche, S. 287; Nolte, S. 85ff; Schlaffer, S. 120).

² Den Werdegang der Figur Zarathustra vor „Also sprach Zarathustra“ zeichnet Montinari, Nietzsche lesen, S. 79ff nach.

Teile des Gedichts zu entwerfen, das später unter dem Titel „*Sils-Maria*“ so bekannt werden sollte (FW, 649). In der Gestalt des Zarathustra wird die Tragik des Menschen offensichtlich (vgl. FW 342: „*Incipit tragoedia*“), denn er weiß um alle Gegensätze und Spannungen des Menschseins und möchte mit seiner Lehre von der ewigen Wiederkehr seine Zuhörer vor einseitiger Erstarrung bewahren und zur gleichzeitigen Bejahung beider Seiten des Selbst bewegen. Später allerdings erscheint der Name Zarathustra längst nicht mehr an allen Stellen, wo von der neuen Philosophie die Rede ist, so als benutze Nietzsche diesen, von dem es in „*Sils-Maria*“ bezeichnenderweise heißt, er gehe „vorbei“, nur zeitweise als Sprachrohr (vgl. GM II, 337) und habe ansonsten, wie Nietzsche sich tatsächlich einmal notiert, den wichtigen „*Entschluß*“ gefasst: „Ich will reden, und nicht mehr Zarathustra“ (XI, 25[277]). Vielleicht ist das darauf zurückzuführen, dass Zarathustra nicht der Verkünder des Willens zur Macht, sondern stets vor allem „*der Lehrer der ewigen Wiederkunft*“ (Z III, 275) bleibt, abgesehen davon, dass Nietzsche sich an einer Stelle der „*Götzen-Dämmerung*“ mit der für das Spätwerk typischen Zuspitzung selber als eben diesen Lehrer bezeichnet (GD, 160), was wiederum auf seine Loslösung von Zarathustra hinweist. Zwar legt er die erste Bestimmung des Willens zur Macht ebenfalls seinem persischen Weisen in den Mund, aber die Ausarbeitung dieser Ideen erfolgt doch erst nach Zarathustras Erscheinen und ist eng verbunden mit den namen- und gesichtslosen neuen Philosophen. Nietzsche möchte so verhindern, dass seine Leser den Eindruck gewinnen, der Lehrer Zarathustra könne ihnen die Begegnung mit ihrem eigenen Wesen abnehmen oder er verfüge über ein Wissen, das für sie ohnehin unerreichbar ist.

Die Entwicklung eines Philosophen wird von Nietzsche stark mit der Lebensweise der freien Geister verknüpft, aber der „neue“ Philosoph ist eben nicht nur freier Geist, er ist mehr: „Brauche ich nach alledem noch eigens zu sagen, dass auch sie freie, *sehr* freie Geister sein werden, diese Philosophen der Zukunft, - so gewiss sie auch nicht bloss freie Geister sein werden, sondern etwas Mehreres, Höheres, Grösseres und Gründlich-Anderes, das nicht verkannt und verwechselt werden will?“ (JGB 44, 60). Zum Philosophen gereifte Menschen stellen die Frage nach dem Leben als Ganzem mit allen Widersprüchen (vgl. XI, 40[65]). Jeder von ihnen hat „den Umkreis menschlicher Werthe und Werth-Gefühle“ durchlaufen und beide Dimensionen seines Selbst, das freie, misstrauische Denken und das unbekümmerte schöpferische Tun, intensiv und bewusst erlebt (vgl. XI, 35[24]), jeder ist „selbst vielleicht Kritiker und Skeptiker und Dogmatiker und Historiker und überdies Dichter und Sammler und Reisender und Räthselrather und Moralist und Seher und ‚freier Geist‘ und beinahe Alles gewesen“ (JGB 211, 144). Als „Abenteurer und Weltumsegler jener inneren Welt, die ‚Mensch‘ heisst“, hat er „die vielfachsten und widersprechendsten Noth- und Glücksstände an Seele und Leib“ erfahren (MA, 21; vgl. XII, 1[238]). Ein Philosoph ist somit die Bewusstwerdung des Antagonismus von Freigeist und Künstler und die Bewusstwerdung des Willens zur Macht – des je eigenen Selbst, nicht eines metaphysischen Seins, andernfalls seine Philosophie wiederum eine moralische, lebensfeindliche wäre! Er lebt im ständigen Wissen um seine Widersprüche, weswegen es in einer Notiz Nietzsches über Zarathustra bildhaft heißt, er sei „selber der Weise geworden, der sich seiner Thorheit freut und der Arme, der sich seines Reichthums freut“ (X, 15[21]; vgl. 15[32]). Dass für Nietzsche der Philosoph die Figur des zu sich selbst kommenden Widerspruchs und „äußerst vielartig“ ist, dass er „eine ungeheure Vielheit von Eigenschaften“, „eine Abbeviatur des Menschen“ darstellt (XI, 26[425], vgl. XI, 35[28]), zeigt sich sowohl in Aufzeichnungen aus der Zeit nach dem Sils-Maria-Erlebnis, wo es vom „Weisen“ heißt, er trage den „*Widerspruch des Lebens*“ in sich (IX, 11[162], 504), als auch noch in einem Aphorismus aus der letzten Schaffensphase: „Um allein zu leben, muss man ein Thier oder ein Gott sein – sagt Aristoteles. Fehlt der dritte Fall: man muss Beides sein – *Philosoph* ...“ (GD, 59). Der philosophische Mensch ist somit nicht nur gleichsam zufällig mal der Eine, mal der Andere, sondern er weiß um seinen periodischen Werdecharakter und seine doppelte Daseinsberechtigung, nämlich einerseits kritisch-zersetzender Intellektueller, andererseits produktiver, wohlwollender Künstler zu sein, oder

wie Nietzsche sich notiert: „aber ‚schädlich sein‘ und ‚zu Grunde richten‘ gehört so gut zu den Aufgaben des Philosophen wie ‚nützlich sein‘ und ‚aufbauen‘“ (XI, 26[372]), 249).¹ Vor allem hat der Mensch erst als Philosoph den tiefsten Grund für alle seine Selbsterfahrungen im Willen zur Macht und somit „das Leben selbst als *bedingt* durch das Perspektivische und seine Ungerechtigkeit“ erkannt (MA, 20). Deswegen stellen die neuen Philosophen den „Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehens“ (XI, 39[1]) in Aussicht. Im vorliegenden Zusammenhang ist vor allem wichtig, dass sie den Weg ebnen zu einer neuen Anthro- und Psychologie, die als „Morphologie und *Entwicklungslehre des Willens zur Macht* zu fassen“ wäre (JGB 23, 38), und dass sie die Möglichkeit der Selbstbewältigung eröffnen, weil sie die gegenstrebige Dichotomie von Erkennen- und Erschaffenwollen in dem einen Machtwillen verorten: „Ihr ‚Erkennen‘ ist *Schaffen*, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist – *Wille zur Macht*“ (JGB 211, 145). Wie Nietzsche im Entwurf einer Vorrede zur Neuauflage von „Menschliches, Allzumenschliches“ schreibt, ist die neue Philosophie das geeignete Instrument zur „*Zucht* gegen sich selber“, weil sie den inneren Zwiespalt, die „Krankheit“, in der als „jene ungeheure Gesundheit“ umschriebenen Synthese aufzuheben vermag (XI, 40[66], 667) oder zumindest den Weg der dialektischen Bewegung weisen kann.

b) Das Amor fati

Die neue Philosophie des Willens zur Macht ist somit auch die Philosophie, die das neue, dem Menschen immanente Ideal verkündet; sie ist zu verstehen als Philosophie der bedingungslosen Bejahung und der Liebe zum Leben, zum Werden, zu sich selbst. Natürlich ist Philosophie immer schon Liebe gewesen, nämlich Liebe zu Wissen, Weisheit und Wahrheit, aber Nietzsche denkt an ein noch umfassenderes Gefühl, wie eine bewegende Notiz beweist:

„*Philosophie als Liebe zur Weisheit*. Hinauf zu dem Weisen als dem Beglücktesten, Mächtigsten, der alles Werden rechtfertigt und wieder will.
– nicht Liebe zu den Menschen oder zu Göttern, oder zur Wahrheit, sondern *Liebe zu einem Zustand, einem geistigen und sinnlichen Vollendungs-Gefühl*: ein

¹ Einen Hinweis darauf geben auch die Tiere, die dem Philosophen Zarathustra zugeordnet sind und folgendermaßen eingeführt werden: „Und siehe! Ein Adler zog in weiten Kreisen durch die Luft, und an ihm hing eine Schlange, nicht einer Beute gleich, sondern einer Freundin: denn sie hielt sich um seinen Hals geringelt. / ‚Es sind meine Thiere!‘ sagte Zarathustra und freute sich von Herzen. / Das stolzeste Thier unter der Sonne und das klügste Thier unter der Sonne – sie sind ausgezogen auf Kundschaft. / [...] / Möchte ich klüger sein! Möchte ich klug von Grund aus sein, gleich meiner Schlange! Aber Unmögliches bitte ich da: so bitte ich denn meinen Stolz, dass er immer mit meiner Klugheit gehe! / Und wenn mich einst meine Klugheit verlässt: - ach, sie liebt es, davonzufiegen! – möge mein Stolz dann noch mit meiner Thorheit fliegen!“ (Z I, 27f). Die Schlange, die andernorts natürlich für den Kreislauf des Werdens, für die Wiederkunftslehre und auch für ihre Schrecken steht (X, 4[85]; Z III, 201f), soll also Klugheit verkörpern, d. h. die methodenstrenge Redlichkeit des freien Geistes, denn als direkt auf dem Boden lebendes Tier hat sie genau wie dieser den Blick für die nächsten Dinge („klug von Grund auf“), mit denen sie sich vorurteilslos befassen kann (vgl. FW, 354: „Schlangenkost“). Auch sollte man nicht vergessen, dass die Schlange traditionell als Symbol für „Versuchung“ oder den „Versucher“ verwendet wird (vgl. FW 259). Der Adler steht für den Stolz des Künstlers, der sich in eine Distanz zu seinem Werk begeben, gleichsam aufschwingen kann, denn Stolz und Distanz gehören für Nietzsche zusammen (vgl. XI, 25[350]). Aber in jedem Künstlertum steckt auch Ironie, Heiterkeit, Narrheit oder, wie es hier heißt, „Thorheit“. Die Symbiose, die die beiden Tiere eingehen, weist auf die Möglichkeit einer höheren Einheit von Freigeisterei und Künstlertum, sodass Zarathustra sich wünscht, stets beiden Selbsterfahrungsweisen gerecht zu werden. Deswegen lehrt er auch später, dass ein neuer „Menschen-Muth“ entstehen könne, der sich aus seiner Lehre speist und zugleich „mit Adler-Flügeln und Schlangen-Klugheit“ sich dem Leben stellt (Z IV, 377). Für eine auf den geistesgeschichtlichen Hintergrund gestützte Deutung der Tiere Zarathustras vgl. Janz, Bd. 2, S. 229ff. Eine sehr kritische Auffassung der Tier-Symbolik hat Löwith, Nietzsches Philosophie, S. 335.

Bejahen und Gutheißen aus einem überströmenden Gefühle von gestaltender Macht. Die große Auszeichnung.
wirkliche Liebe!“ (XI, 25[451])

Auch in Titelentwürfen unterstreicht Nietzsche den Bezug seiner Philosophie zur Liebe und notiert sich unter einen dieser Entwürfe den folgenden, für ihn so zentralen Begriff: „*Amor fati*“ (XI, 25[500]; vgl. 25[490]). Die Philosophie der Zukunft ist nicht Liebe zur Weisheit im traditionellen Sinne, sondern Liebe zum eigenen, vom Wechsel des Selbsterlebens bestimmten Schicksal. Diese philosophische Neuausrichtung deutet sich bei Nietzsche bereits kurz nach dem Sils-Maria-Erlebnis an (vgl. IX, 15[20]), was nicht verwunderlich ist, weil sie natürlich aufs Schönste harmoniert mit der Lehre, dass etwas Einzelnes zu lieben bedeutet: „*um seinetwillen* muß ich *alles Dasein gutheißen* und dem Zufalle Dank wissen, in dem so kostbare Dinge möglich sind“ (XI, 26[117], 181; vgl. 26[118]). Mit der Philosophie der neuen Philosophen, die sich am Leben und am Willen zur Macht orientiert, ist nun das *Amor fati* nicht abgelöst worden, sondern es wird in die Willenslehre integriert und erhält eine weitere Bestätigung. Denn anders als im vierten Teil der „Fröhlichen Wissenschaft“, wo sich Nietzsche zwar erstmals offen zur Schicksalsliebe und zum Jasagen bekennt, dies aber unter dem Gesichtspunkt des Künstlers, der die Welt liebt, weil er das Hässliche ausblendet (FW 276), und dessen Wohlwollen somit allenfalls eine Vorausdeutung auf das ausgereifte Ideal sein kann, bezieht sich nun die Liebe tatsächlich auf das ganze Schicksal des Menschen einschließlich seiner freidenkerischen Bestrebungen, auf das ganze Schicksal des Zwiegespaltenen, tragisch Leidenden. Das Hochgefühl der Macht im bedingungslosen Ja ist gar nicht denkbar ohne jene problematische Disharmonie und Macht beweist sich gerade in der umfassenden Affirmation des Daseins: „das *Machtgefühl* spricht das Urtheil ‚schön‘ noch über Dinge und Zustände aus, welche der Instinkt der Ohnmacht nur als hassenswerth als ‚häßlich‘ abschätzen kann“ (XII, 10[168], 555f). Dementsprechend hält Nietzsche auch bis zum Schluss daran fest: „Meine Formel für die Grösse am Menschen ist *amor fati*: dass man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloss ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen –, sondern es *lieben* ...“ (EH, 297).

Vor allem geht es Nietzsche darum, dass mit Bejahung des Schicksals nicht Bejahung irgendeines, sondern *des je eigenen* Schicksals gemeint ist. Das kommt in der Formel „ich als *fatum*“ (X, 20[3], 590) oder „**Ego fatum**“ (XI, 25[158]) zum Ausdruck – und ebenso in einem berühmten Aphorismus, in dem es heißt, man müsse Augen haben

„für das Ideal des übermüthigsten lebendigsten und weltbejahendsten Menschen, der sich nicht nur mit dem, was war und ist, abgefunden und vertragen gelernt hat, sondern es, *so wie es war und ist*, wieder haben will, in alle Ewigkeit hinaus, unersättlich da capo rufend, nicht nur zu sich, sondern zu dem ganzen Stücke und Schauspiele, und nicht nur zu einem Schauspiele, sondern im Grunde zu Dem, der gerade dies Schauspiel nöthig hat – und nöthig macht: weil er immer wieder sich nöthig hat – und nöthig macht – Wie? Und dies wäre nicht – *circulus vitiosus deus?*“ (JGB 56, 75)

In diese Stelle muss man nicht einen Gottesbezug hineindeuten¹, sondern man kann in demjenigen, „der gerade dies Schauspiel nöthig hat“, auch den einzelnen Menschen sehen, auf welchen Nietzsche doppelt zu sprechen kommt, indem er vom Weltgeschehen zum Menschen, vom Menschen zum Weltgeschehen und wieder zurück zum Menschen wechselt. Auf diese Weise wird der Einzelne stets enger in das Gesamtgefüge eingeschnürt und versteht

¹ So etwa Heidegger, Grundstellung, S. 68ff und Müller-Lauter, Über Werden, S. 260ff; 307ff.

sich selbst schließlich als einen Teil desselben, der aktiv an der Fortentwicklung des Ganzen mitwirkt, und zwar auf verschiedene Weise, mal mehr als direkt betroffener, freier Denker, mal mehr als das „Schauspiel“ gestaltender, distanzierter Künstler. Mit der seltsamen Formel „*circulus vitiosus deus*“ spielt Nietzsche auf diese zirkelhafte Periodizität des Menschenwesens an, wobei er sowohl das Teuflich-Freigeistige neben dem Göttlich-Künstlerischen aufscheinen lässt als auch auf den Ausweg aus dem Zirkel, das Ideal der Synthese, hindeutet. „Deus“ wäre dann kein rätselhaftes Wesen als Schicksalsmacht, sondern der Mensch, dem die gleichzeitige Bejahung gelingt. Dieser verhielte sich dann wie der „Himmel“ – ein weitere doppeldeutige, zumindest halbreliigiöse Metapher –, der Zarathustra zufolge „das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-sagen“ und ein „Segnender“ für alles ohne Ausnahme ist (Z III, 208; vgl. Z III, 278).

c) Nietzsches Liebesbegriff

Man kann Nietzsches Ideal des Amor fati und dessen starken Bezug zum menschlichen Selbst nicht verstehen ohne einen Blick auf seine Auffassung von der Liebe überhaupt. Obwohl sein eigenes Leben nicht gerade reich war an zwischenmenschlicher und zwischengeschlechtlicher Zuneigung, äußert er sich als Philosoph vielfach zu diesem so zentralen menschlichen Gefühl. Dabei fallen sofort scheinbar negative Charakterisierungen der Liebe auf, vor allem die immer wiederkehrende Betonung des ihr innewohnenden „Egoismus“ (M 145; IX, 12[39]; FW 14, 387; EH, 305). Wenn man nun aber berücksichtigt, dass Nietzsche damit vor allem darauf insistieren will, dass Liebe entgegen landläufiger Meinung gerade das Gegenteil von Selbst-Losigkeit ist (vgl. WA, 15f), muss man das positiv als einen weiteren Versuch werten, den Menschen zu sich selbst zurückzuführen und ihn zu einem sehr förderlichen „Egoismus“ zu ermuntern (vgl. Kap. I § 3. a)). Liebe hat also einen starken Bezug zum Selbst des Liebenden, auch wenn sie sich nach außen richtet, weil dieser danach strebt, sich das Geliebte anzueignen, es zu besitzen (FW 14, 386).¹ Und so erscheint es nur konsequent, wenn Nietzsche später die Liebe im Rahmen seiner Lehre vom Willen zur Macht interpretiert, indem er sie als natürliches Überwältigungsstreben eines Machtwollenden versteht und folgert, „daß der Grad, in dem man liebt, sich verschwendet, ein Beweis ist für den Grad einer individuellen *Macht und Personalität*“ (XII, 10[57], 489f). Der Liebende jeglicher Art ist also von seinem Selbst als Willen zur Macht nicht getrennt, sondern im Gegenteil umso stärker auf dieses zurückverwiesen, so „daß die Liebendsten vor allem es aus Stärke ihres ego sind“ (XII, 7[65], 319; vgl. XII, 9[156], 427) und dass „die Handlungen der Liebe“ als besonderer „*Beweis* eines sehr starken und reichen Selbst“ gelten müssen (XIII, 22[21]). Für Nietzsche ist der Zusammenhang zwischen „Ego“ und Liebe offensichtlich: „Es ist der *Reichtum an Person*, die Fülle in sich, das Überströmen und Abgeben, das instinktive Wohlsein und Jasagen zu sich, was die großen Opfer und die große Liebe macht: es ist die starke und göttliche Selbstigkeit [*sic!*], aus der diese Affekte wachsen, so gewiß wie auch das Herrwerden-wollen, Übergreifen, die innere Sicherheit, ein Recht auf Alles zu haben“ (XII, 10[128]).

Liebe zu etwas Anderem und Liebe zu sich sind somit im Grunde dasselbe, weil sie im vollen Einklang mit dem Selbst als Willen zur Macht geschehen. Konsequenterweise ist Liebe für Nietzsche daher auch vom Zwiespalt des Machtwillens geprägt, denn sie bedeutet ihm gerade nicht Beseitigung oder gleichmacherische Verschmelzung, sondern im Gegenteil Betonung von Gegensätzen, was bereits in den „Vermischten Meinungen“ zum Ausdruck kommt in einer Bemerkung, die zu dem Tiefgründigsten gehören dürfte, was nicht nur Nietzsche, sondern was je ein Philosoph über die Liebe gedacht hat: „*Liebe und Zweiheit*. – Was ist denn Liebe anders als verstehen und sich darüber freuen, dass ein Anderer in anderer und

¹ In diesem Gedanken fühlt Nietzsche sich von Emerson bestätigt, wie das diesem Autor entlehnte Motto der ersten Auflage von „Fröhliche Wissenschaft“ (FW, 343; vgl. X, 18[5]) beweist.

entgegengesetzter Weise, als wir, lebt, wirkt und empfindet? Damit die Liebe die Gegensätze durch Freude überbrücke, darf sie dieselben nicht aufheben, nicht leugnen. – Sogar die Selbstliebe enthält die unvermischbare Zweiheit (oder Vielheit) in Einer Person als Voraussetzung“ (VM 75). Gerade weil der Mensch eine solche „Zweiheit“, nämlich den Antagonismus von Freigeist und Künstler, Aufklärer und Verklärer, Erkennendem und Schaffendem, Zerstörendem und Aufbauendem, ernsthaftem und fröhlichem Wissenschaftler in sich austrägt, kann er sich selber lieben. Auch eine Notiz Nietzsches aus der Zarathustra-Zeit macht dies deutlich: „Ich rede mit dir, meine Weisheit, unter 4 Augen: ich will, ich begehre, ich liebe – und darum lobe ich das Leben. Wenn ich nicht schüfe, sondern nur erkannte, würde ich es hassen“ (X, 5[1] 210). Liebe bedeutet, sich auf ein Anderes, aber gerade weil es Anderes ist und bleibt, einzulassen (vgl. IX, 15[33]).¹ Deswegen kann das Besitzstreben auch nie von endgültigem Erfolg gekrönt sein, ebenso wenig wie der Machtwille seinen Zwiespalt ablegen kann. Diesen komplexen, widersprüchlichen und durchaus konflikträchtigen Charakter der Liebe betont Nietzsche auf manchmal drastische Weise bis zum Schluss, so etwa, wenn er das Thema Liebe nicht von ungefähr und quasi in einem Atemzug zusammen mit der „*Feindschaft*“ abhandelt (GD, 84f), dabei eventuell einen Gedanken aus dem „Zarathustra“ über die Ähnlichkeit von Lieben und Verachten wieder aufnehmend (Z I, 82). Liebe wie Verachtung oder gar Feindschaft halten Widerstrebendes zusammen, ohne es zu beseitigen, denn: „Man ist nur *fruchtbar* um den Preis, an Gegensätzen reich zu sein; man bleibt nur *jung* unter der Voraussetzung, dass die Seele nicht sich streckt, nicht nach Frieden begehrt ...“ (GD, 84).

Nietzsches Aussagen über die Liebe lassen sich so vielfach verstehen als Hinweise auf das menschliche Selbst und auf die Möglichkeit einer höheren Einheit. Wer zum Ausgleich kommen will, „leicht werden will und ein Vogel, der muss sich selber lieben“ (Z III, 242), wie es Zarathustra von seinen Zuhörern mehrfach verlangt (vgl. ebd., 216). Da jede Liebe einen Rückbezug zum Selbst hat, ist der sich selbst Liebende in doppelter Weise eins mit sich und erst als solcher einer umfassenden Bejahung fähig. Selbstliebe ist also die Voraussetzung für Selbsterlösung des Einzelnen, davon ist Nietzsche schon zu Zeiten der „Morgenröthe“ überzeugt (vgl. M 79). Sie macht den Menschen trotz seiner inneren Zerrissenheit heil und zu einem selbstgenügsamen Ganzen, sodass er nicht nur die Welt und die Schicksale um sich herum, sondern mit ihnen sein Selbst und sein eigenes Schicksal bejaht und alle Idealvorstellungen in sich selbst erfüllt sieht, anstatt sie nach außen zu projizieren. So prophezeit Zarathustra dem sich selbst Liebenden: „Ja, du Erhabener, einst sollst du noch schön sein und deiner eigenen Schönheit den Spiegel vorhalten. / Dann wird deine Seele vor göttlichen Begierden schauern; und Anbetung wird noch in deiner Eitelkeit sein!“ (Z II, 152).

Alle diese beschriebenen Facetten von Nietzsches Liebesbegriff müssen mitbedacht werden, um zu verstehen, warum das Bekenntnis zur Schicksalsliebe nicht nur mit der Lehre von der Wiederkehr, sondern auch mit derjenigen vom Willen zur Macht und mit Nietzsches Bild vom Menschen in Einklang gebracht werden kann, warum Liebe zum Schicksal gleichzeitig Liebe zum Selbst ist und warum für Nietzsche bis zum Schluss das Amor fati vor allem eins ist: „Höchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann [...]“ (XIII, 16[32], 492).²

¹ Vgl. zu diesem wenig beachteten Aspekt von Nietzsches Liebesbegriff Coriando, S. 128ff.

² Dass Schicksals- und Selbstliebe so eng zusammengehören, liegt vielleicht auch daran, dass „Amor fati“ sowohl als *genitivus obiectivus* (Liebe des Menschen zum Schicksal) wie als *genitivus subiectivus* (Liebe des Menschen zum Menschen / zu sich selbst) verstanden werden kann, worauf Wurzer, S. 258f hinweist.

§ 28. Fragezeichen und Ausblick

Aber kann der Mensch als Philosoph diesen idealen Zustand der Liebe, der Bejahung und des stärksten Selbstempfindens tatsächlich erreichen? Er ist sich zwar der Natur seines Wesens mitsamt seiner Widersprüche bewusst, weiß um die Periodizität von freiem Geist und Künstler und um die Notwendigkeit ständigen Wechsels, kennt wohl auch zumindest theoretisch den Weg zum Ausgleich in der gleichzeitigen Bejahung beider Dimensionen, weil dieser sich aus der Dialektik des Willens zur Macht ergibt, aber kann er das Ja auch praktisch und faktisch erleben? Anscheinend ist ihm gerade seine Bewusstheit dabei ein Hindernis, denn sie verdankt sich einer Distanz zum Leben und Erleben. Als Philosoph erfährt der Mensch sich nämlich unmittelbar weder als freier Geist noch als Künstler, geschweige denn als beides zugleich, sondern er steht seinem Selbst und den Äußerungen dieses Selbst wie ein Betrachter gegenüber. Schon einige Formulierungen in bereits zitierten Aufzeichnungen, wo etwa die Rede war von „einem geistigen und sinnlichen Vollendungs-Gefühl“, „einem überströmenden Gefühle“ (XI, 25[451]) oder vom „instinktive[n] [!] Wohlsein und Jasagen zu sich“ (XII, 10[128]), deuteten an, dass der höchste Zustand der Synthese vom Philosophen nicht erreicht werden kann, zumindest nicht solange er sich im traditionellen Sinne aus seinem *Wissen* vom Selbstsein versteht und nicht mehr unmittelbar aus seinem leibhaften Selbstempfinden, seinem konkreten Menschsein, von dem ihn sein Wissen gerade trennt. Viele weitere Notizen aus der Zeit, in der sich Nietzsches „neue Philosophie“ entwickelt, weisen darauf hin, dass eine Vereinigung der Gegensätze nur durch ein Erlebnis eigener Art geschieht: „Der weiseste Mensch wäre der reichste an Widersprüchen, der gleichsam Tastorgane für alle Arten Mensch hat: und zwischeninnen seine großen Augenblicke grandiosen *Zusammenklangs* – der hohe *Zufall* auch in uns!“ (XI, 26[119], 182). Zugleich spekuliert Nietzsche darüber, dass das Ziel seiner Philosophie nicht etwa das Wissen als solches sei, sondern „das neue Macht-Gefühl: der mystische Zustand“ (XI, 26[241], 212) und er notiert sich: „Eigentlicher Zweck alles Philosophierens die *intuitio mystica*“ (XI, 26[308]). Es muss also abgesehen vom Stadium des Philosophen eine qualitativ neuartige Möglichkeit menschlicher Selbsterfahrung geben, worauf auch schon Zarathustras Rede vom „Übermenschen“ abzielte, eine Daseinsweise, in der sich der Zustand höchster Bejahung gleichsam verkörpert und die Leben nicht reflektiert, sondern versinnlicht. Eben dieser Daseinsweise, welche letztlich auf Nietzsches im ersten Kapitel beschriebene Hochschätzung für individuelle Selbst-Stärke zurückverweist, soll im nächsten Abschnitt nachgegangen werden, um die Frage zu klären, ob ein Mensch überhaupt in der Lage ist, die dialektische Bewegung zu vollenden und ganz im Schicksal der Wiederkehr, im Selbst und im Willen zur Macht aufzugehen, so wie es nötig wäre, um wirklich den Antagonismus zum Ausgleich zu bringen und die leidvolle Gespaltenheit in der Selbsterzeugung zu überwinden. Somit richtet sich das Augenmerk auf den Bereich von Nietzsches Anthropologie, der die Hoffnungen des Menschen betrifft, denn wie zu sehen war, bedeutet seine antiteleologische Lehre nicht den Verzicht auf jegliche Entwicklung, sondern ganz im Gegenteil eine herausfordernde Neuausrichtung auf ein verheißungsvolles, rein selbstbezügliches Ideal.

VI. Das Ideal vom Übermenschen

Als Antwort auf die am Ende des vorigen Kapitels gestellte Frage, ob und wie umfassende Selbstbejahung erlebt werden kann, entwirft Nietzsche die Figur des Übermenschen, die dritte und höchste Erfahrungsmöglichkeit, die im Selbst des Menschen verborgen liegt, die sich aber nicht neben, sondern nur aus den bisher beschriebenen Wesenszügen ergibt und diese keinesfalls ersetzt. Zu dieser Konzeption des Übermenschen gelangt Nietzsche über den Begriff des Leibes, der den freien Geist und den Künstler verbindet. Aber um es vorweg zu nehmen: Nietzsche zeichnet kein feststehendes, durchgängiges Bild vom Übermenschen. Insofern vereinfachen alle Deutungsversuche diese Figur zwangsläufig und stehen stets unter einem Vorbehalt, was angesichts der Fülle an sehr selbstbewusst vorgetragenen Interpretationen in der Nietzsche-Forschung nicht genug betont werden kann.¹ Tatsache ist jedenfalls, dass Nietzsche sich mit dem Ideal, für das er in einer Notiz zum ersten Teil des „Zarathustra“ erstmals die Bezeichnung „Übermensch“ prägt (X, 3[1] 385), seit der Wiederkunftslehre und bis zum Ende seines Schaffens beschäftigt, auch wenn er es zeitweise nicht bei diesem Namen nennt. Die Verwendung des Begriffs in späten Aufzeichnungen (vgl. XIII, 11[413]) und in „Ecce homo“ (EH, 369f) beweist aber, dass dieser gedanklich die ganze Zeit über präsent war.

¹ Volkmann-Schluck, Die Philosophie, S. 88 schreibt bemerkend treffend: „Über Nietzsches Gedanken vom Übermenschen ist viel geredet worden, und geredet ist noch ein Euphemismus!“ Die Betrachtungen, die zum Übermenschen-Konzept angestellt wurden, sind tatsächlich unübersehbar und höchst disparat. Es können daher nicht mehr als ein paar Hinweise gegeben werden: Fast immer wird „der Übermensch“ in Bezug gesetzt zu einer der anderen zentralen Ideen Nietzsches, also entweder zur Wiederkunft (Montinari, Friedrich Nietzsche, S. 92; Figal, Nietzsche, S. 274ff) oder zum Machtwillen (v. a. Heidegger, Nietzsches Wort, S. 251; ders., Nihilismus, S. 9). Türcke, S. 142 nennt ihn einen der drei „Schutzwälle“, die Nietzsche letztlich ohne Erfolg um den gottverlorenen Menschen herum aufbauen wolle. Oft heißt es, „Übermensch“ sei ein zur Herrschaft Bestimmter (Heidegger, Nihilismus, S. 18; 131), ein Rechtfertiger (Nolte, S. 211), ein Überwinder (Bartuschat, S. 79; Schmidt & Spreckelsen, S. 174), ein über den Menschen Hinausgehender (Heidegger, Vorträge, S. 105; Picht, S. XXIV), dabei aber auch Zugrundegehender (Coriando, S. 72). Insofern müsse die Präposition „über“ – deren gehäuftes Auftreten im Zarathustra schon Klages, S. 204 bemerkt – weniger als *supra*, vielmehr als *trans* verstanden werden (Pütz, Nachwort, S. 273). Pieper sieht den Übermenschen als Gegenkonzept zum Leib-Seele-Dualismus (Pieper, S. 55; 139ff; vgl. Figal, Nietzsche, S. 202), das „jenseits von Gut und Böse“ angesiedelt ist (Pieper, S. 203), Simon, S. 116f als einen Menschen, der mit dem Ende aller Wahrheiten umzugehen weiß. Bisweilen wird auch betont, es handle sich nicht um eine Person, sondern eher um eine Tätigkeit (Pieper, S. 56), um „kein bestimmtes Individuum“, sondern um einen „Zustand und eine Grundstimmung“ (Coriando, S. 118). Colli, Distanz, S. 94 nennt die Übermenschen-Idee einen „Mythos“. Immer jedoch wird davon ausgegangen, dass Nietzsche damit etwas Positives, Wünschenswertes verbindet – aber keine Regel ohne Ausnahme: Schmid, S. 101ff scheint Nietzsche auf den Kopf zu stellen, wenn er den Übermenschen als Ausdruck des Rachedenkens versteht – eine Interpretation, die sich allerdings mit Schmidts Einschätzung des „esoterischen“ Nietzsche erklären lässt. Von diesem Ausreißer abgesehen, finden sich viele der erwähnten Aspekte auch im hier zu entwickelnden Ansatz wieder, welcher zudem mit folgender Anmerkung von Schmidt & Spreckelsen, S. 148 in vollem Einklang steht: „Das Bild für den Übermenschen ist eines der Machtvollkommenheit, die sich in Selbstbestimmung und Selbständigkeit, in Autonomie und Autarkie äußert.“

§ 29. Was ist der „Übermensch“?

a) Vorstufen und Spielarten

Ebenso wenig, wie der Übermensch nur eine vorübergehende Laune der „Zarathustra“-Periode ist¹, ebenso wenig handelt es sich um einen plötzlichen, völlig unvorbereiteten Einfall, wie es etwa, wenn man Nietzsche glauben mag, die Wiederkunftslehre war. Es lassen sich vielmehr zahlreiche Vorstufen, Entwürfe, Andeutungen und Spielarten unterscheiden, was die Thematik natürlich verkompliziert.² Die „Metaphysik des Genius“ (BA, 700), welchen Nietzsche in seinem Frühwerk u. a. als Erlöser seines Volkes (ebd.), als „Richter und Werthmesser der Dinge“ (SE, 385), als Erlöser der Natur (SE, 404) feiert und dem die Durchschnittsmenschen als aufopferungsbereites „Mittel“ dienen sollen (CV, 776; vgl. SE, 384f), die frühe Verherrlichung der „Spitzen“ der Menschheit (VII, 11[1], 354), die Sehnsucht nach einem „Höhenzug“ der großen Menschen (CV, 756) oder nach einer „Genialen-Republik“, in der von Geistesriesen „das hohe Geistergespräch“ geführt wird (PHG, 808; vgl. HL, 317) – all das sind ganz eindeutig Vorzeichen von Nietzsches späterer Begeisterung für den Übermensch, auch wenn diese mit dem frühen, naiven Geniekult inhaltlich nicht mehr viel zu tun hat, schon allein, weil natürlich die Genie-Skepsis der „mittleren“ Schaffensperiode dazwischenliegt (vgl. MA 164; IX, 3[41]; VM 186; M 548). Sehr interessant sind Vorausdeutungen auf die Übermensch-Figur z. T. schon lange vor dem „Zarathustra“. Dabei sei zunächst darauf hingewiesen, dass Nietzsche bereits in seiner Frühphase einige Metaphern verwendet, wie sie später auch im Zusammenhang mit dem Übermenschen bzw. der übermenschlichen Bejahung der ewigen Wiederkehr auftreten, insbesondere das Bild des Kreises oder Halbkreises (VII, 7[145]) sowie der Brücke (HL, 317). In „Menschliches, Allzumenschliches“ fallen in dieser Hinsicht sowohl das „Individuum“, in dem „der Genius des Könnens und des Erkennens und der moralische Genius sich verschmelzen“ (MA 157, 148), als auch der „Arzt“ als moderner „Heiland“ (MA 243) auf sowie die Beschwörung eines neuen „Lehrer-Ideals, in welches der Geistliche, der Künstler und Arzt, der Wissende und der Weise hineinverschmelzen“ (VM 180). Schließlich verdichten sich die Anspielungen auf ein übermenschliches Ideal im vierten Teil der „Fröhlichen Wissenschaft“, was nicht verwunderlich ist, da bekanntlich Zarathustra hier ebenfalls erstmals erwähnt wird. So erinnert das Bedauern darüber, dass noch „Niemand diese Kraft“ der wirklichen Lossagung vom Gottesglauben aufbrachte (FW 285, 528), an die spätere Sehnsucht nach dem Übermenschen. Außerdem sind „der Mensch Eines hohen Gefühls“ (FW 288, 529) und „der Erstling eines neuen Adels“ (FW 337, 565) ganz klar als Vorgriffe auf jene Figur zu sehen, die dann im „Zarathustra“ unter dem bekannten Namen

¹ Dies bezeugen indirekt auch zwei Briefe des Jahres 1886. An J. Burckhardt schreibt Nietzsche über „Jenseits von Gut und Böse“, dass „es schon dieselben Dinge sagt, wie mein Zarathustra, aber anders, sehr anders“ (Briefe, Abt. 3 / Bd. 3, S. 254), und an Seydlitz heißt es über dasselbe Werk: „Es ist eine Art von Commentar zu meinem ‚Zarathustra‘“ (ebd., S. 270). Das impliziert natürlich, dass das Konzept vom Übermenschen – als einer der zentralen Gedanken aus „Also sprach Zarathustra“ – auf die eine oder andere Weise in das Nachfolgewerk eingegangen ist. Colli, Distanz, S. 94 zufolge gibt es sogar generell keinen wesentlichen Unterschied zwischen den Inhalten von „Zarathustra“ und denen der anderen Werke.

² Zudem bleibt bei Nietzsche das Verhältnis des Übermenschen zum „großen“ Menschen, einer ebenfalls häufig auftretenden Figur, (z. B. XI, 34[96]) sowie zum „höheren“ oder „höchsten“ Menschen unklar. Als „*der Bogen mit der großen Spannung*“ könnte der „große Mensch“ eine wichtige Vorstufe zum Übermenschen darstellen (XI, 35[18]). Es gibt einen Hinweis, dass „ein *höherer Typus*“ Mensch, wie er vereinzelt vorkommt, von Nietzsche nicht als Übermensch angesehen wird, sondern nur als „eine Art Übermensch“, nämlich „im Verhältniss zur Gesamt-Menschheit“ (AC, 171). Die Bezeichnung „höchster Mensch“ hingegen wird von Nietzsche einmal als Synonym für „Übermensch“ gebraucht (vgl. XI, 26[256]). Zur Entwicklung des Übermenschen-Begriffs bei Nietzsche vgl. Benz, S. 115ff; Safranski, Nietzsche, S. 268ff.

angekündigt (Z I, 14ff), im Bild des siegreichen Hirten allegorisiert (Z III, 199ff) oder in Gestalt des jasadenden Esels karikiert wird (Z IV, 386ff).¹

An den letztgenannten Stellen der „Fröhlichen Wissenschaft“ ist auch schon die Funktion oder Aufgabe des Übermenschen, nämlich eine dynamische Vereinigung von Gegensätzen zu sein, ohne Einschränkung präsent. Dieselbe Aufgabe erfüllen noch zwei weitere Idealvorstellungen Nietzsches aus ganz verschiedenen Schaffensperioden, welche somit als Spielarten des Übermenschen gelten können; gemeint sind die Trias aus Philosoph, Künstler und Heiligem sowie der „synthetische Mensch“. Letzterer, der seine Funktion bereits im Namen trägt, wird von Nietzsche als „der *höchste Mensch*“, „der *ganze Mensch*“, „der Meilenstein-Mensch“ bezeichnet, „welcher den *Gegensatz-Charakter des Daseins* am stärksten darstellte, als dessen Glorie und einzige Rechtfertigung“ (XII, 10[111]). Auf ihn richten sich Nietzsches Hoffnungen ebenso wie auf den Übermenschen: „Der große *synthetische Mensch* fehlt: in dem die verschiedenen Kräfte zu Einem Ziele unbedenklich in's Joch gespannt sind“ (XII, 9[119], 404).²

Philosophen, Künstler und Heilige nennt der frühe Nietzsche die eigentlichen „Ziele“ der Natur und die „wahrhaften *Menschen*“ (SE, 380; vgl. VIII, 3[63], 32). Unter ausdrücklicher Berufung auf diese früheren Aussagen deutet er 1883 die drei Figuren neu:

„An Stelle des Heiligen-Liebenden stellte ich den, der alle Phasen der Cultur liebevoll-gerecht nachempfindet: den historischen Menschen der höchsten Pietät.

An Stelle des Genies setzte ich den Menschen, der über sich selber *den Menschen hinaus schafft* (neuer Begriff der Kunst (gegen die Kunst der Kunstwerke)

An Stelle des Philosophen setzte ich den freien Geist, der dem Gelehrten, Forscher, Kritiker überlegen ist und über vielen Idealen noch leben bleibt: der ohne Jesuit zu werden, trotzdem die unlogische Beschaffenheit des Daseins ergründet: der *Erlöser von der Moral*.“ (X, 16[14], 503)

Abgesehen davon dass der „Heilige“ als Verkörperung „der unmittelbaren *Aufeinanderfolge von Gegensätzen*“ (JGB 47, 68) und Vermittler des Willens zur Macht (JGB 51) später für sich genommen zu einer Übermensch-Figur und zu einem Ideal stilisiert wird (vgl. XII, 1[126]; [129]; [151]), ist dieser Selbstkommentar Nietzsches deswegen so interessant, weil er die Existenzweisen des Menschen, Freigeist, Künstler und Philosoph also, in der Trias Philosoph, Künstler („Genie“) und Heilig-Liebender aufscheinen lässt. Es kommt hinzu, dass Nietzsche in demselben Notizheft vermerkt: „Künstler (Schaffender), Heiliger (Liebender) und Philosoph (Erkennender) in *Einer Person* zu werden: - *mein praktisches Ziel!*“ (X, 16[11], 501). Diese Eine Person, diese „Einheit des Schaffenden, Liebenden, Erkennenden in der Macht“ (X, 16[49], 514) – zweifelsohne eine Spielart des Übermenschen – sollte wohl das Thema einer Fortsetzung des „Zarathustra“ bilden, wie eine Notiz etwa ein Jahr später beweist: „In Zarathustra 6 die große Synthesis des Schaffenden, Liebenden,

¹ Dass es sich bei der Esel-Anbetungsszene um eine Persiflage handelt, mit der einer falschen Interpretation des Übermenschen vorgebeugt werden soll, dürfte auf der Hand liegen. Vgl. Löwith, Nietzsche Philosophie, S. 194; Wolf, S. 76f; Pütz, Nachwort, S. 285.

² Nur nebenbei sei bemerkt, dass Nietzsche offenbar diesen Menschen als einen Menschen der Klassik – im Gegensatz zur Romantik verstanden – ansieht (XII, 8[3], 330). Er hält fest: „Um Klassiker zu sein, muß man alle starken, anscheinend widerspruchsvollen Gaben und Begierden haben: aber so daß sie mit einander unter Einem Joche gehn“ (XII, 9[166]). Dementsprechend gilt ihm anscheinend Goethe als ein solcher synthetischer Mensch oder zumindest als Annäherung an dieses Ideal (vgl. XII, 9[179]; GD, 151f; zum Goethe-Bild vgl. Bertram, S. 203ff; Montinari, Nietzsche lesen, S. 61ff). Überhaupt schätzt Nietzsche den klassischen Stil außerordentlich, sieht er in ihm doch einen Ausdruck des Willens zur Macht und des höchsten Machtgefühls (XII, 11[31]; 11[138], 63; XIII, 14[46]). Schon früher erkennt er in dem Gegensatz „klassisch – romantisch“ das Verhältnis von „*Stärke*“ und „*Schwäche*“ (WS 217) und ordnet ihm später zudem das Begriffspaar „aktiv – reaktiv“ zu (XII, 9[112]).

Vernichtenden [= freier Geist]“ (XI, 31[3]). Diese Synthese geht natürlich über die Problematik des Übermenschen als einer Vereinigung von freiem Geist und Künstler hinaus, weil sie den Menschen als „neuen“ Philosophen der Liebe einbezieht, aber, wie gezeigt wurde, ist Philosophentum nicht eine eigenständige Selbsterfahrungsweise, sondern nur die Bewusstwerdung und Ergründung des freigeistig-künstlerischen Zwiespalts.

b) Verkörperung der Selbst-Synthese und des umfassenden Ja

Ungeachtet dieser recht disparaten Überlegungen Nietzsches, die im Übrigen niemals den Weg ins veröffentlichte Werk finden und lediglich herangezogen wurden, um die allgemein vorherrschende, beinahe hysterische Konzentration auf den Übermenschen-Begriff zu konterkarieren, soll an der angedeuteten Interpretation des Übermenschen festgehalten werden: Übermensch ist derjenige Mensch, der philosophierend der Gegensätze in sich und ihrer Begründung gewahr geworden ist, der sie zudem aber durch eine qualitativ „neue Kraft“, „von der wir bisher nichts wußten“, wirklich zur „Synthesis“ bringt (XI, 34[125]), indem er sich *zugleich* als nach Erkenntnis strebender freier Geist und illusionsverliebter Künstler erfährt, zugleich kämpft und sich doch über das Kampffeld erhebt, seine teuflisch-destruktive wie seine göttlich-schöpferische Seite gutheißt, sich im Schattenhaften, Fragwürdigen wie im Farbenfrohen, Stilisierten zu Hause fühlt und bei dem Abenteuerlust und Besonnenheit, Wissenschaftsmethodik und fröhliche Wissenschaft sich die Waage halten.¹ Zum Übermenschen wird ein Mensch, wenn ihm in einem großen Moment des Zusammenklangs die umfassende, bedingungslose Bejahung seines tragisch-zwiespältigen Selbst und seines wechselhaften, leiderfüllten Schicksals gelingt. Indem er den Widerspruch bewältigt und sich selbst neu erzeugt, erbringt er eine gewaltige, keinesfalls von jedem zu erwartende Leistung, die zudem nicht ungefährlich ist, da es um nichts weniger als um den Austrag spannungsgeladener Gegensätze geht. Dafür übersteigt seine Liebe alles bislang Dagewesene, seine Ungezwungenheit und Eigenmächtigkeit erreichen ihren Höhepunkt und sein Selbstwert wird so unermesslich, dass er alle vorgegebenen Moralvorstellungen von sich abstreifen kann. Alle diese Aspekte, und noch einige weitere wie etwa die besonders gelungene Verschmelzung von parodistischer Selbstironie und strenger Ernsthaftigkeit, kommen in einer sehr beeindruckenden Passage der „Fröhlichen Wissenschaft“ zum Ausdruck, in der Nietzsche zweifelsohne vom Übermenschen spricht:

„Ein anderes Ideal läuft vor uns her, ein wunderliches, versucherisches, gefahrenreiches Ideal, zu dem wir Niemanden überreden möchten, weil wir Niemandem so leicht das Recht darauf zugestehn: das Ideal eines Geistes, der naiv, das heisst ungewollt und aus überströmender Fülle und Mächtigkeit mit Allem spielt, was bisher heilig, gut, unberührbar, göttlich hiess; für den das Höchste, woran das Volk billigerweise sein Werthmaass hat, bereits so viel wie Gefahr, Verfall, Erniedrigung oder, mindestens, wie Erholung, Blindheit, zeitweiliges Selbstvergessen bedeuten würde; das Ideal eines menschlich-übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens, das oft genug *unmenschlich*

¹ Dabei hat der Übermensch ebenso wie der Philosoph auch eine gesellschaftliche Funktion. Allerdings ist die Abgrenzung der Aufgaben des Übermenschen von den Aufgaben des Philosophen nicht einfach, bleibt doch ihr Verhältnis im Unklaren, selbst wenn man davon ausgeht, dass im Prinzip die Philosophen das Auftreten des / der Übermenschen vorbereiten oder durch Zucht und Erziehung erst ermöglichen. So werden einerseits die „zukünftigen Philosophen als Herrn der Erde“ gesehen (XI, 40[12]), während andererseits mit „*Herren der Erde*“ und „Geistes- und Leibes-Aristokratie“ doch eher die Übermenschen angesprochen sein dürften (XI, 25[134]). Ebenso soll der neue Philosoph „der Mensch der umfänglichsten Verantwortlichkeit“ sein (JGB 61, 79), wie auch derjenige, der den „dritten Gang“, zweifelsohne den Gang zum Übermenschen, vollendet hat, die „große Verantwortung“ (XI, 26[47], 160) und „das Los der Menschen in der Hand“ (XI, 26[48]) tragen muss. Vgl. dazu Klossowski, S. 198f.

erscheinen wird, zum Beispiel, wenn es sich neben den ganzen bisherigen Erden-Ernst, neben alle Art Feierlichkeit in Gebärde, Wort, Klang, Blick, Moral und Aufgabe wie deren leibhafteste unfreiwillige Parodie hinstellt – und mit dem, trotzallem, vielleicht *der grosse Ernst* erst anhebt, das eigentliche Fragezeichen erst gesetzt wird, das Schicksal der Seele sich wendet, der Zeiger rückt, die Tragödie *beginnt ...*“ (FW 382, 636f)

Und nicht nur hier, sondern an zahlreichen weiteren Stellen schildert Nietzsche mit etwas anderen Worten das, was dem Menschen als Übermensch gelingt, dass er nämlich dem Gegensatz in sich mit einer dialektischen Bewegung begegnet, darin seine Periodizität zugleich überwindet wie bestätigt und den Willen zur Macht wider alles Leiden als den einen Willen erfährt, der er ist. So verkündet Zarathustra: „Wenn ihr Eines Willens Wollende seid, und diese Wende aller Noth euch Nothwendigkeit heisst: da ist der Ursprung eurer Tugend. / Wahrlich, ein neues Gutes und Böses ist sie! Wahrlich, ein neues tiefes Rauschen und eines neuen Quells Stimme! / Macht ist sie, diese neue Tugend; ein herrschender Gedanke ist sie und um ihn eine kluge Seele; eine goldene Sonne und um sie die Schlange der Erkenntniss [von der Wiederkehr, H. O.]“ (Z I, 99). Der Übermensch ist „Einer“, der als Freidenker „vielleicht selbst so tief, so verwundet, so ungeheuer“ ist, „wie es das intellektuelle Gewissen Pascal’s war“, der aber zugleich als Künstler arbeitet, „welcher von Oben herab dies Gewimmel von gefährlichen und schmerzlichen Erlebnissen zu übersehn, zu ordnen, in Formeln zu zwingen vermöchte“ (JGB 45; vgl. XI, 34[147]; XI, 39[3]). Er liebt und lebt ohne Einschränkung die höhere Zusammengehörigkeit von Eins und Zwei, vom Einen und Anderen, von Lust und Unlust: „Er widerspricht mit jedem Wort, dieser jasagendste aller Geister; in ihm sind alle Gegensätze zu einer neuen Einheit gebunden“ (EH, 343). Damit erfüllt er eben das Ideal, das Nietzsche stets das wichtigste war (EH, 366), nämlich bei aller Widersprüchlichkeit „das ewige Ja zu allen Dingen *selbst zu sein*“ (EH, 345). Dieses Ja macht den Übermensch zum „erlösenden Glücksfall“, welcher „den Menschen rechtfertigt“ (GM I, 278), welcher als „Glockenschlag des Mittags“ den „Willen wieder frei macht, der der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgibt“ (GM II, 336).

Dabei handelt es sich, auch wenn sich das vor allem in den zuletzt zitierten Bemerkungen Nietzsches bisweilen so anhört, beim Übermensch wohl nicht nur um einen einzigen Menschen, der das Ja, stellvertretend für die anderen, spricht. Das wäre zu wenig, denn eine solche Gesamtrechtfertigung der Menschheit ist gerade angesichts des Fehlens einer überirdischen Bewertungsinstanz nicht möglich. Rechtfertigung aller kann nur Selbstrechtfertigung eines jeden meinen, was im Zusammenhang mit der Wiederkunftslehre schon einmal anklang. Demnach ist „Übermensch“ jeder Mensch, der den „großen Mittag“ feiert: „NB. Es muß viele Übermenschen geben: alle Güte entwickelt sich nur unter seines Gleichen“ (XI, 35[72]). Dass der Begriff dennoch zumeist im Singular auftritt, verweist offenbar auf den bereits herausgearbeiteten Individualismus der Machtwollenden und die strikte Anbindung der Anthropologie Nietzsches an den einzelnen Menschen, der für sich nach dem Selbst fragt und für sich zum Ausgleich des Selbst finden muss.¹ Jeder, dem das

¹ Es lässt sich allerdings nicht abstreiten, dass sich in Nietzsches Konzept vom Übermenschlichen das Persönliche und das Überpersönliche in besonderer Weise berühren, in einer Weise, die im Rahmen dieser Arbeit nicht thematisiert werden kann. Vielmehr wird hier gerade darauf Wert gelegt zu zeigen, dass dem Konzept des Übermenschen auch unter ausschließlicher Bezugnahme auf das Selbst des Einzelnen eine große Bedeutung zukommt. Deswegen an dieser Stelle einige Hinweise: Offenbar erkennt Nietzsche im Übermensch (auch) eine das Individuelle auf das Allgemeinmenschliche und sogar Universale hin übersteigende Idealgestalt, wie sie bereits früher in seinen Werken im Begriff des „kollektiven Individuums“ (BA, 714; MA 94; MA 235) vorweggenommen wird, sodass der Übermensch evtl. eine Reminiszenz darstellt an Nietzsches idealistisch-romantische Vorstellungen von der zu überwindenden „Individuation“, dem „Quell und Urgrund alles Leidens“, (GT, 72) oder von der „tragischen Gesinnung“, die ihre Rechtfertigung aus dem Überpersönlichen empfängt (WB, 453). In jedem Fall kommt er mit der Konzeption des Übermenschen wohl der selbst aufgestellten

gelänge, wäre dann „Übermensch“ von ganz eigener Art, sodass sich alle diese Jeweiligen niemals als „*die* Übermenschen“ aufsummieren ließen. Wohl aber zeigt sich am Übermenschen, was der Mensch im Idealfall ist, eine zerbrechliche gegenstrebige Harmonie wie ein „Regenbogen“ und stets in Bewegung wie auf „Treppen“ (Z I, 26). Am Übermenschen wird die volle Schönheit des Menschen offenbar, insofern wahre Schönheit etwas ist „außer aller Rangordnung, weil in der Schönheit Gegensätze gebändigt sind, das höchste Zeichen von Macht, nämlich über Entgegengesetztes; außerdem ohne Spannung“, wie Nietzsche sich einmal notiert (XII, 7[3], 258).

c) Kein Gott, sondern Über-Mensch

Übermenschsein ist die stärkste Selbsterfahrung, die dem Einzelnen zuteilwerden kann, denn „schaffend und vernichtend sein“ ist „der höchste Genuß, den Menschen haben können“ (XI, 34[179]), ebenso wie die „Synthesis der Gegensätze und Gegentriebe ein Zeichen von der Gesamtkraft eines Menschen“ darstellt (XII, 1[4], 11). Für alle Idealvorstellungen bislang galt, was Nietzsche in seiner Materialsammlung zum „Zarathustra“ notiert: „Unsere Verachtung des Menschen trieb uns hinter die Sterne. Religion, Metaphysik, als Symptom einer Begierde, den Übermenschen zu schaffen“ (X, 4[214]). Aber jetzt steht der Mensch mit seinem ureigenen, ungeheuren Potenzial im Mittelpunkt und ein jeder schenkt endlich sich selber die gebührende Aufmerksamkeit, oder wie es Nietzsche unter Wiederaufnahme des Schwangerschaftsmotivs ausdrückt: „Wir wollen ein Wesen erschaffen’ wir wollen alle dran Theil haben, es lieben, wir wollen schwanger sein alle – und uns ehren und achten *deshalb*“ (X, 4[75], 135).¹ Da es sich beim übermenschlichen Ideal nicht um eine Projektion auf ein unerreichbares höheres Wesen handelt, sondern um eine Erfüllung, die im Einzelnen selber liegt, ist der Mensch als Übermensch ganz bei sich und kann folgende Frage Zarathustras mit

Forderung nach, über das einzelne Ego hinauszugehen, „kosmisch“ zu empfinden (IX, 11[7], 443; vgl. 11[21]), „am ganzen kosmischen Wesen“ mitzuwirken (X, 15[55], 494) und „eine Art planetarischer Bewegung“ nachzuvollziehen (X, 16[119], 182). Die Parallelität, Analogie und mehr noch Verwobenheit von Mensch und Welt, die wir keineswegs als „Mensch und Welt‘ nebeneinander gestellt finden“ (FW 346, 581), kommt im Übermenschen zum Ausdruck, wenn er jeden Grundcharakterzug der Welt auf sich überträgt und gutheißt (XII, 5[71], 214). Das Überpersönliche steht häufig im Zentrum von Nietzsches Interesse, so wenn er, wahrscheinlich von Roux inspiriert, die Phänomene der Individualisierung und anschließenden Entindividualisierung untersucht (IX, 11[171], vgl. 11[182]; FW 23) oder wenn er sich notiert: „Ungeheure Selbstbesinnung: nicht als Individuum, sondern als Menschheit sich bewußt werden“ (XII, 9[60], 364). Der Übermensch hat, weil in ihm „das Du vieler Ichs von Jahrtausenden zu Eins geworden“ ist (X, 4[188]), eine solche überpersönliche Sichtweise, wie sie Nietzsche nicht von ungefähr in seiner Frühzeit auch dem Philosophen zuschreibt (VII, 19[16]). Bisweilen erscheint der Übermensch somit als Spiegel und Brennpunkt des geistigen Menschheitserbes, dessen Bewahrung Nietzsche zeitlebens ein Anliegen war (vgl. VII, 26[13]; MA 16; MA 20; MA 292, 235f; FW 57; JGB 213, 148f; GD, 149). Der Übermensch verkörpert in besonderem Maße jene „ganze Eine Linie Mensch bis zu ihm hin selber noch“ (GD, 132), die dem Einzelwesen erst seinen Wert gibt (XII, 9[30]; vgl. 9[84]). Nietzsche war stets davon überzeugt, dass die Erfahrungen vorheriger Generationen in jedem Menschen fortwirken oder sich wiederholen (vgl. MA 272; VM 223; XI, 31[51], 385, XII, 2[146]), aber allein der Übermensch kann „die Geschichte der Menschen insgesamt als eigene Geschichte“ fühlen (FW 337, 565) und somit das Leben und Leiden aller in sich aufnehmen, was Nietzsche bereits in der Basler Zeit als Inbegriff von „Weisheit“ (GT, 118) und Heiligkeit (SE, 382) und als wichtigste Aufgabe des Philosophen ansah (VII, 19[23]).

¹ Wahrscheinlich wird wegen dieses menschlichen Potenzials in Nietzsches späteren Werken und Aufzeichnungen die „*Ehrfurcht vor sich*“ (JGB 287, 233) bzw. die „*Ehrerbietung gegen sich*“ (XIII, 15[98], 464) zu einem zentralen Wert, dem in der Literatur bisher wenig Beachtung geschenkt wurde, seitdem Bertram, S. 386ff sich wenigstens kurz diesem Thema gewidmet hat. Wolf, S. 131ff stellt sehr interessante Überlegungen zu Fragen der „Selbstachtung und Achtung vor anderen“ an, die sich allerdings nur marginal auf Nietzsche beziehen. Jedenfalls steht dieses Konzept von Ehrfurcht und Achtung in scharfem Gegensatz zu demjenigen Kants, der die „Achtung“ als unvereinbar mit Eigenliebe jeder Art ansieht (Kant, KpV [129]ff). Der Grund für diesen Gegensatz ist offensichtlich, dass Nietzsche die Achtung ausschließlich auf das bezieht, was Kant „die Person“ und „also als zur Sinnenwelt gehörig“ nennt, nicht auf „die *Persönlichkeit*, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur“ (ebd. [155]), mit anderen Worten auf „*das moralische Gesetz in mir*“ (ebd. [288], S. 186).

Ja beantworten: „Habt ihr Muth, oh meine Brüder? Seid ihr herzhaft? *Nicht* Muth vor Zeugen, sondern Einsiedler- und Adler-Muth, dem auch kein Gott mehr zusieht?“ (Z IV, 358). Seine Selbstsicherheit stellt somit gewissermaßen den Inbegriff von Un-Eitelkeit dar; sie ist eine „heile, gesunde Selbstsucht, die aus mächtiger Seele quillt“ (Z III, 238), eine Lust am Selbst, „die das Ich heil und heilig spricht“ (Z III, 240). Der Übermensch ist ein solches Ideal, wie es Nietzsche prinzipiell seit jeher aufgrund seiner Wertschätzung für das autonome, selbstsichere Individuum anstrebt und schon bald nach dem Sils-Maria-Erlebnis als Höhepunkt einer „Kur des Einzelnen“ ansetzt, ein Ideal nämlich, das der Mensch aus sich entwickelt und das er wahrhaftig *leben* soll (IX, 11[258]; vgl. IX, 13[20]).

Gerade deswegen ist es notwendig zu betonen, dass der Übermensch nicht ein neuer Gott ist, oder nur insofern als dieser gedacht wird „als das Freigewordensein von der Moral, die ganze Fülle der Lebensgegensätze in sich drängend und sie in göttlicher Qual *erlösend, rechtfertigend*“ (XII, 10[203], 581). Ansonsten begeht der Mensch als Übermensch aber gerade nicht den Fehler des Religiösen, der das „*Gefühl der Macht*“, das „*Glücks- und Höhengefühl*“, das „*Gesundheits-Gefühl*“ (XIII, 14[124], 306) oder das Gefühl der Liebe (XIII, 14[30], 313) wegen eines „*Zweifels* an der Einheit der Person“ einem „*fremden*“ Willen, dem Willen eines Gottes, zuschreibt (XIII, 14[125], 307). Der Übermensch legt sich nicht „auseinander“ in Mensch und Gott (ebd.), vielmehr sind bei ihm „Gottes Glück voller Macht und Liebe“ und seine „Menschlichkeit“ eins (FW 337, 565), so wie gottgleiches Schöpfungstum und unbestechliche Analyse des Allzumenschlichen eins sind. Auch dass das menschliche Dasein „der künstlerische Traum eines Gottes“ sei und „alle unsere Gedanken und Empfindungen im Grunde *seine* Erfindungen im Ausdichten seines Drama's“, ist eine Vorstellung des frühen Nietzsche, von der er sich später distanziert (IX, 11[285]). Wenn Zarathustra das übermenschliche Dasein mit den Worten „jetzt tanzt ein Gott durch mich“ beschreibt (Z I, 50), ist das nunmehr nur ein Symbol für die Qualität des Erlebens. Wichtig ist nicht, dass ein Gott tanzt, sondern dass er „durch mich“ tanzt, durch mich als Menschen, als menschliches Selbst. Auch im Zusammenhang mit dem „*circulus vitiosus deus*“ war die starke Anbindung an den Menschen betont worden (Kap. V § 27. b)). Man könnte also die Rede vom Übermenschen nicht gründlicher missverstehen, als wenn man in ihr einen Aufruf zur grandiosen Dehumanisierung, zur Vergottung der Menschheit sehen würde, wie das so häufig geschehen ist – und das obwohl Nietzsche ganz klar festhält, es gehe ihm um einen neuen „Typus Mensch“, nicht um das, „was die Menschheit ablösen soll in der Reihenfolge der Wesen [...]“ (AC, 170).¹ Der Übermensch ist ebenso als freier Geist ein Kämpfer, wie er als Künstler ein Bezwingen sein kann. Seine Bejahung ist eine Bejahung des Widerspruchs, die diesen nicht aufhebt, sondern aushält, die tragische Erkenntnis nicht flieht, sondern sucht, das Leiden nicht verdrängt, sondern gutheißt. Bei der Synthese handelt es sich nicht um einen Stillstand, da beide Dimensionen volle Gültigkeit behalten, sodass das Werden des Willens zur Macht sich verkörpert, ohne sich in ein göttliches Sein zu verwandeln. Darin liegt die übermenschliche Stärke, dass der Einzelne in einer dialektischen Bewegung über das bisherige Menschsein hinausgeht und eine neue Art der Selbsterfahrung erzeugt, ohne dabei das dem Menschen Eigene zu verlassen.²

¹ So interpretiert z. B. Köster den Übermenschen als aus Nietzsches atheistischer Grundhaltung folgenden Versuch, den Menschen zum Gott zu erheben – einen Versuch, der scheitern und mit der Selbstvernichtung der Menschheit enden müsse (vgl. Köster, S. 83ff; 140; 161). Müller-Lauter, Nietzsche, S. 151 meint: „Nietzsches Denken erhebt in der Tat den Anspruch, die Ablösung der menschlichen *Gottbildung* durch die Gottwerdung des Menschen vorzubereiten.“ Dem schließt sich Schlaffer, S. 127 an, der kurzerhand feststellt: „Wenn Gott tot ist, muß das Ich Gott werden.“ Hollingdale, S. 98 hält dagegen: „The ‚superman‘ is a certain type of *man*, and not [...] a form of life destined to supercede man.“ Ob nun mit oder ohne Gottesbezug – generell sei hier ganz entschieden allen widersprochen, die wie Pieper, S. 209 den Übermenschen als „Tod des Menschen“ auffassen.

² Vgl. auch Figal, Nietzsche, S. 203: „Der Übermensch ist dann aber kein vom Menschen verschiedenes Wesen, sondern der über sich hinausgehende, sich umwandelnde Mensch selbst, der nun als Mensch durch das Umwandeln bestimmt ist [...]“. Im Übermenschen zeige sich „auf ‚neue Art‘, was der Mensch als Wesen, das

d) Willenlosigkeit und Esoterik

Was aber unterscheidet nun den Übermenschen, diese Erfüllung und Verkörperung aller Menschenverheißung, vom reinen Philosophen, der immerhin auch schon ein enormes Wissen über das menschliche Selbst für sich beanspruchen darf? Es ist zunächst einmal die Mühelosigkeit, mit der ihm die Synthese gelingt, die Souveränität, mit der er auftritt, die unbedingte Selbstsicherheit, welche Nietzsche auch in jener oben zitierten Passage betont („das Ideal eines Geistes, der naiv, das heisst ungewollt und aus überströmender Fülle und Mächtigkeit mit Allem spielt etc.“) und welche die an sich so grenzenlos anspruchsvolle und so viele Eigen-Einsichten voraussetzende Leistung vergessen macht. Diese spielerische Leichtigkeit kommt daher, dass nichts mehr den Übermenschen von seinem Selbst trennt. Er *weiß* nicht nur um seinen Antagonismus, er trägt ihn in sich aus. Er *sagt* nicht Ja, sondern sein Leben ist ein einziges Ja. Er *will* nicht lieben, sondern er liebt das Schicksal, denkt nicht über sein Menschsein nach, sondern erlebt es unmittelbar. Der Übermensch ist nicht mehr derjenige, dem der Wille zur Macht bewusst wird, vielmehr ist er eins mit ihm. Er „hat“ in diesem Sinne keinen Willen mehr und seine Mächtigkeit ist „ungewollt“. Alle Bewusstheit ist von ihm gewichen und mit ihr jedes Gefühl von Schwerfälligkeit und Uneinigkeit, jedes Leiden an der Gespaltenheit, Grausamkeit oder Fremdheit, obwohl oder vielmehr gerade weil er eins geworden ist mit dem Zwiespalt, mit seiner Grausamkeit, mit allem Fremdartigen.¹

Damit lässt sich auch Stellung beziehen zu einer Frage, die die Nietzsche-Interpreten seit jeher beschäftigt, der Frage nämlich, was es bedeutet, wenn Zarathustra seine Zuhörer auffordert, sie sollten ihren „Helden-Willen“ erst „noch verlernen“, wenn er „den Willenlosen“ preist (Z II, 151) oder wenn später von einer „Seligkeit wider Willen“ (Z III, 202ff) die Rede ist, welche in gewisser Hinsicht auch eine Seligkeit ohne den Willen, nämlich ohne und gegen den eigenen Willen, sein müsste. Durch solche Hinweise scheint Nietzsche dem Vorhaben nachzukommen, das er in einem Notizheft aus dieser Zeit mit folgenden Worten beschreibt: „Meine Vollendung des Fatalismus: 1) durch die ewige Wiederkunft und Präexistenz 2) durch die Elimination des Begriffs ‚Wille‘“ (XI, 25[214]). Und auch in dem bereits häufiger erwähnten „Kosmologie“-Fragment „Und wißt ihr auch etc.“ heißt es: „diese Geheimniß-Welt [...], ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat“. Widerspricht Nietzsche sich hier einmal mehr selber und vielleicht sogar mit Absicht, möchte er sich zumindest andeutungsweise von seiner Lehre des Willens zur Macht distanzieren, etwa um der Redlichkeit des freien Geistes gerecht zu werden oder weil er der Wiederkunftslehre schlussendlich den höheren Stellenwert einräumte? Dafür spräche auch sein späterer Verzicht auf ein umfassendes Werk zum Machtwillen trotz weit gediehener Vorarbeiten. Hier soll aber die Meinung vertreten werden, dass Nietzsche bis zum Schluss an seiner Konzeption des Willens zur Macht festgehalten und sie, wie bereits des Öfteren bemerkt wurde und wie es Titelentwürfe beweisen (z. B. XII, 2[74]), auch keineswegs als unvereinbar mit oder als

Abstand von sich nehmen kann, ist und immer schon war. [...] Der Übermensch ist immer auch Mensch [...]“ (ebd., S. 204).

¹ Zu dieser nietzscheschen Denkfigur schreibt Löwith: „Die unbedingte Notwendigkeit ‚lieben‘ ist nicht mehr ein Wollen, sondern [...] eine nichts mehr wollende Willigkeit, in der sich das Wollen als solches aufhebt“ (Löwith, Nietzsches Philosophie, S. 201). Vgl. auch Coriando, S. 88: „In dieser Grundstimmung *gibt es keinen Willen*, weil der Mensch in der Erfahrung der ewigen Wiederkunft des Gleichen aus dem Kreis des sich selbst überwindenden Lebens heraustritt, heraustritt aber nur, um eben diesen Kreis in seiner innersten Notwendigkeit zu bejahen.“ Die Willenlosigkeit ist Machthöhepunkt, denn „Macht ist erst da wesentlich, wo sie die Einfachheit der Ruhe ist, in der das Gegensätzliche in der Einheit der Bogenspannung eines Joches aufbewahrt, und das heißt verklärt wird“ (Heidegger, Kunst, S. 167f). Vielleicht denkt Nietzsche an einen Zustand vergleichbar dem, was Kant „Heiligkeit“ nennt (Kant, KpV [145]ff), nämlich alles, was der Wille gebietet, „gerne“ zu tun (ebd. [148]), aus natürlicher Übereinstimmung. Aber anstatt wie Kant (und auch Hegel, vgl. Hegel, S. 399) von der Unerfüllbarkeit dieses Ideals im Diesseits auszugehen und deswegen Unsterblichkeit zu postulieren (Kant, KpV [219/220]ff), versetzt Nietzsche den Gedanken in das durch die ewige Wiederkehr perpetuierte Dasein des sterblichen Menschen.

Konkurrenz zu der ewigen Wiederkehr verstanden hat, trotz derlei verwirrenden Bemerkungen. Erstens sind diese zu einem Großteil auf von ihm als überholt angesehene philosophische Willenslehren („Vorhöfe der Philosophie“; XI, 26[254]) gemünzt, die irrtümlich annehmen, „dass der Wille Etwas ist, das *wirkt*, - dass Wille ein *Vermögen* ist ...“ (GD, 77), und auf die er viele weitere Irrtümer, wie die Kausalität, die Substantialität des „Ich“, die Trennung von Täter und Tun, zurückführte (ebd., vgl. GD, 90f). Aufgrund ihrer „Sprach-Metaphysik“ hätten Philosophen wie Schopenhauer den Willen hypostasiert, obwohl „er bloss ein Wort ist“ (GD, 77). Von seiner eigenen Willenslehre distanziert Nietzsche sich damit nicht, weil er mit seinem „Willen zur Macht“ gerade kein neues Vermögen postuliert – anders als das ihm zufolge alle deutschen Denker seit Kant taten (JGB 11) –, sondern eine Wirklichkeit beschreibt, die in der Welt aufgeht (vgl. AC, 180), wie im vorigen Kapitel gezeigt wurde. Deswegen streitet er in der Tat die Existenz eines Willens ab, aber nur, wenn ein substanzieller, vom Lebendigen abtrennbarer Wille gemeint ist: „*es giebt keinen Willen*: es giebt Willens-Punktuationen, die beständig ihre Macht mehrten oder verlieren“ (XIII, 11[73], 36f).

Neben diesen scheinbaren Widersprüchen, die sich auf Äquivokation zurückführen lassen, muss man aber auch sehen, dass es für Nietzsche tatsächlich einen Willen zur Macht ohne Willen oder ohne Wollen gibt, dass er also tatsächlich seine Lehre an einer Stelle relativiert, ohne sie jedoch zu widerrufen. Im Übermenschen nämlich ist der Mensch so eins mit sich und d. h. mit dem Willen zur Macht, dass er den inneren Widerspruch nicht mehr als solchen empfindet, obwohl er nach wie vor besteht. Im vollen Besitz seines Selbst fühlt er nicht mehr den Zwiespalt des Willens, der ihn zum leidvollen Wechsel zwischen freiem Geist und Künstler antreibt, und damit fühlt er diesen Willen überhaupt nicht mehr. Es „gibt“ für ihn nur noch sich selbst, und dass er in diesem Moment mit dem Willen zur Macht identisch ist, bleibt für ihn unerheblich, d. h. es verbleibt im Unbewussten, weil er die Distanz des philosophisch Wissenden aufgegeben hat. Nur dieses Hochgefühl und diese Inbesitznahme des Selbst kann gemeint sein, wenn Nietzsche schon 1883 vermerkt: „der Wille *selber ist zu überwinden* – alles Gefühl der Freiheit *nicht* aus dem Gegensatz des Zwangs mehr schöpfen!“ (X, 20[4]). Gerade in diesem Fall ist der Wille zur Macht zwar noch präsent, aber als solcher nicht mehr spürbar, ist „eliminiert“, hat sich selbst aufgehoben.

Damit sei auch ausdrücklich der These widersprochen, Nietzsche habe seine Lehre vom Willen zur Macht, obwohl er insgeheim längst davon abgerückt war, nur für die breite Masse vordergründig weiterhin vertreten und hätte allenfalls in einem nie zustande gekommenen Kreis von Eingeweihten über seine Zweifel an der eigenen Theorie sprechen mögen. Darauf deutet ein Fragment, das fraglos zu den rätselhaftesten überhaupt gehört: „*Exoterisch – esoterisch* / 1. – alles ist Wille gegen Willen / 2 Es giebt gar keinen Willen / 1 Causalismus / 2 Es giebt nichts wie Ursache-Wirkung“ (XII, 5[9]). Niemand von uns weiß wirklich, was Nietzsche hier im Sinn hatte, aber man könnte meinen, die mit „1“ markierten Aussagen seien für die Masse, die „Exoteriker“, bestimmt, die mit „2“ markierten für die Eingeweihten, die „Esoteriker“, wobei „exoterisch“ bei Nietzsche nicht nur bedeutet, dass jemand „draussen steht und von aussen her, nicht von innen her, sieht, schätzt, misst, urtheilt“ (JGB 30, 48), sondern diese Dichotomie auch immer mit einer gewissen Hierarchie verbunden ist, denn der Exoteriker sieht „von Unten hinauf die Dinge“, während der Esoteriker „*von Oben herab*“ blickt (ebd.). Aussagen wie die, dass überall eine „tyrannisch-rücksichtenlose und unerbittliche Durchsetzung von Machtansprüchen“ am Werke sei (JGB 22) und dass „überall, wo ‚Wirkungen‘ anerkannt werden, Wille auf Wille wirkt“ (JGB 36, 55), oder drastische Charakterisierungen wie die des Willens zur Macht als „Tyrannen in uns“ (JGB 158) wären dann für die geistig beschränkten Exoteriker bestimmt, weil sie etwas Derartiges gerade noch nachvollziehen können: „Den Willen sich einer Sache zu bemächtigen oder gegen ihre Macht sich zu wehren und sie zurückzustossen – *das* ‚verstehen wir‘: das wäre eine Interpretation, die wir brauchen könnten“ (XII, 2[83], 102f). Esoteriker hingegen wissen natürlich, dass es mit

diesen Lehren nichts auf sich hat, „dass auch dies nur Interpretation ist“ (JGB 22) und nur als „Versuch“ und „hypothetisch“ gelten kann (JGB 36, 55), dass also Nietzsche schließlich nicht nur die Theorien aller anderen, sondern auch seine eigene zertrümmert.¹ Diese Schlussfolgerung erscheint jedoch überzogen, da Nietzsche offenbar lediglich nach einem Weg sucht, „populär zu reden“ (JGB 37), seine Überzeugungen den begriffsstutzigen Mitmenschen mitzuteilen, und dabei nicht nur gezielt möglichst einprägsame, provokative Metaphern verwendet, um Aufmerksamkeit zu erregen, sondern *nolens volens* auch auf die einzig zur Verfügung stehende (halb)philosophische Sprache zurückgreift, selbst wenn sie missverständliche Begriffe wie „Wille“ enthält. Im Übrigen ist zumindest die zweite Hälfte des zitierten rätselhaften Fragments völlig unproblematisch, da sie nur Nietzsches Ablehnung des Kausalitätsbegriffs, wie sie im letzten Kapitel erklärt wurde, bestätigt, worauf auch weitere, nicht zitierte Sätze des Fragments hinweisen, die sich mit Kausalität beschäftigen. Offenbar plant Nietzsche hier nur, den Exoterikern seine Theorie als eine besondere Form von Kausalität, nämlich als „Willens-Causalität“ zu verkaufen (JGB 36, 55), obwohl ihr diese Bezeichnung nicht gerecht werden kann.

Natürlich ist seine Lehre „hypothetisch“ – und mehr kann sie auch nicht sein –, aber sie ist für Nietzsche auch „mein Satz“ (ebd.), zu dem er sich bekennt. Im Gegenteil könnten Bemerkungen, sie sei „auch nur Interpretation“ oder „auch nur eine Hypothese“ gerade an Exoteriker gerichtet sein, um diese Außen- und Untenstehenden, welche die sich aus Nietzsches Weltbild ergebende Zumutung an ihr Selbst nicht ertragen würden, nach dem ersten Schrecken etwas zu beschwichtigen. Esoteriker hingegen wissen, dass es den Willen als Substanz gar nicht und als Willen zur Macht im Idealfall Übermensch „nicht gibt“ – und dass trotzdem unsere Welt als Gesamtgefüge der Wille zur Macht „und nichts außerdem“ sein kann. Und vielleicht wissen sie das, weil sie zu den Eingeweihten und Auserwählten, zu den „neuen“ Philosophen gehören und insofern gewohnt sind, im Bewusstsein ihrer Macht „von oben“ auf die Dinge zu blicken. Dafür spricht auch ein weiteres Bekenntnis Nietzsches zu seiner Lehre: „Ich setze also nicht ‚Sein‘ in Gegensatz zur ‚Realität‘ sondern nehme umgekehrt Schein als die Realität, welche sich der Verwandlung in eine imaginative ‚Wahrheits-Welt‘ widersetzt. Ein bestimmter Name für diese Realität wäre ‚der Wille zur Macht‘, nämlich von Innen her bezeichnet und nicht von seiner unfassbaren flüssigen Proteus-Natur aus“ (XI, 40[53]). „Von innen her“ bedeutet „esoterisch“, meint die Blickrichtung des in den perspektivischen Charakter Eingeweihten und sich völlig aus ihm Begreifenden, nicht

¹ Eine solche Interpretation des „exoterisch-esoterisch“-Fragment vertritt wohl zuerst G. Colli, wenn er in Bezug auf die Lehre vom Machtwillen behauptet: „Nietzsche ging es dabei um den Versuch einer exoterischen Ausarbeitung, deren Schwächen ihm selbst bekanntgewesen sein mußten, wenn er ihr einen esoterischen Gesichtspunkt entgegensetzt“ (Colli, Distanz, S. 125). Das Fragment beweise: „Noch bevor diese Theorie entwickelt ist, wird sie in den Augen ihres Schöpfers zu nichts anderem als dem exoterischen Ausdruck seines Denkens. Und dabei hat man sich ein Jahrhundert lang um die Interpretation und Bewertung der magischen Formel *vom Willen zur Macht* bemüht!“ (ebd., S. 126f). Zwar ohne Berufung auf Colli, aber ganz in dessen Sinne äußert sich Schmid, S. 57ff, indem er eine „Differenzierung von Niveaus oder Sphären in Nietzsches Denken“ ansetzt (ebd., S. 72) und Nietzsches Willenslehre eine naturalistische „Gegenbewegung zur üblichen Wissenschaft“ nennt, von der gelte: „Darin nun erweist sich die Gegenbewegung als ‚exoterisch‘, daß sie auf dem aufbaut, was es – ‚esoterisch‘ gesehen – gar nicht gibt“ (ebd., S. 68). Schlussendlich sei Nietzsches eigentliche Philosophie „Esoterik“, sei das „Pathos des ‚Dionysischen‘: als ‚Metaphysik‘ des Artisten“ (ebd., S. 95), d. h. „das Interpretieren im ‚Schein‘, der jetzt esoterisch als einzige Realität begriffen ist“ (ebd., S. 84). Ganz abgesehen davon, dass Schmid damit natürlich in nicht unproblematischer Weise eine völlige Rückkehr Nietzsches zu seinen Ursprüngen behauptet (ergänzt um den Gedanken des *Amor fati*; vgl. ebd., S. 106ff), hieße das also, dass dieser letztlich keinerlei theoretischen Wert mit der Rede vom Willen zur Macht verbunden hätte, sodass es ein „Hauptwerk“ dazu gar nicht geben konnte (vgl. ebd., S. 100). Etwas Ähnliches – obzwar ohne Bezug auf die Esoterik-Frage – mag Wolf im Sinn haben, wenn er behauptet, dass die Lehre vom Willen zur Macht „selber keinen eindeutigen positiven Gehalt“ habe, sondern nur „als Mittel und Medium der Perfektion und des self-styling [*sic!*] einer vornehmen Elite“ fungiere (Wolf, S. 166; vgl. S. 188). Zur angeblichen Distanzierung von der Lehre vom Machtwillen vgl. außerdem Schmidt & Spreckelsen, S. 155ff.

den Blick des Exoterikers, der sich das Werden nicht erklären kann.¹ Mit den Worten „ein Name dafür wäre“ deutet Nietzsche wiederum an, dass die Formulierung einer Theorie immer auch sprachlichen Konventionen und Notwendigkeiten folgen muss, was sie anfällig für Missverständnisse macht. Dennoch bleibt es dabei: Der Machtvollende „ohne Willen“ ist der Übermensch, der willenslos-ungezwungen Bejahende – und dieser Gedanke bedeutet nicht ein Abstandnehmen vom Gehalt der eigenen Willenslehre, sei dieser nun als „exoterisch“ oder als „esoterisch“ aufzufassen.²

§ 30. Der leibliche Zugang zum Übermenschlichen

a) Nietzsches Philosophie des Leibes

Fragt man nun weiter, wie dem selbst-bewussten, philosophisch reifen Menschen dieser letzte Schritt zur Verwandlung gelingen mag, auf welche Weise er leicht und willenslos werden, alle Mühen hinter sich lassen und sein Selbst als ein Ganzes endlich aus- und erleben kann, dann ist eine Antwort nur möglich, indem man auf Nietzsches Begriff vom „Leib“ zurückkommt, der schon ganz zu Anfang, einem bekannten Ausspruch Zarathustras folgend, als identisch mit dem Selbst und somit als Kernelement jeder Selbst-Suche ausgewiesen wurde, ohne dass dadurch Nietzsches Leibkonzeption bereits in ihrer Tiefe hätte erfasst werden können. Später war aber immerhin zu sehen gewesen, dass diese besondere Stellung dem Leib insofern

¹ Implizit findet sich der Gegensatz von Exo- und Esoterik auch in einem Aperçu aus der „Götzen-Dämmerung“ wieder: „Wer seinen Willen nicht in die Dinge zu legen weiss, der legt wenigstens einen Sinn noch hinein: das heisst, er glaubt, dass ein Wille bereits darin sei (Prinzip des ‚Glaubens‘)“ (GD, 61f). Der Esoteriker begreift also alles Geschehen von seinem Selbst her, das ihm als Wille zur Macht bekannt ist, während der Exoteriker stets dazu neigen wird, den Willen zu hypostasieren und von sich abzutrennen. Letzterer wird daher von Nietzsche auch als „der Willens- und Kraftlose“ bezeichnet (XII, 9[60], 366), wobei „willenslos“ hier natürlich gerade nicht im Sinne der übermenschlichen Willenslosigkeit zu verstehen ist, die eigentlich allergrößte Willensnähe ist, sondern allergrößte Willensferne und Selbstschwäche meint. Zur Deutung des Exo- und Esoterischen bei Nietzsche vgl. außerdem Coriando, S. 80ff.

² Bisweilen wird in der Literatur auch behauptet, Nietzsche habe durch ein Abrücken vom Willen zur Macht der Wahrheitsantinomie entkommen wollen, die aus dem radikalen Perspektivismus dieser Lehre, wonach es nur Interpretationen, aber keine objektive Wahrheit gibt, folgt, weil diese Aussage natürlich gegen sich selbst gerichtet werden könnte und sich dann selbst aufhöbe. Nietzsche müsse also zwangsläufig seine eigene Theorie zurückweisen. Generell sollte aber unterschieden werden zwischen der Metaebene, auf der die Theorie entwickelt und der Objektebene, auf die allein sie angewandt wird (vgl. Wolf, S. 190f). Abgesehen davon steht es der Lehre eines „freien Geistes“, die die Perspektivität alles Geschehens betont, natürlich gut zu Gesicht, in Bezug auf sich selber kritisch und transparent zu bleiben, was Nietzsche in JGB 36 durch permanente Verwendung des Konjunktivs andeutet, aber das heißt nicht, dass er seine Theorie widerrufen muss, solange sie in sich stimmig ist (vgl. auch Heidegger, Erkenntnis, S. 37f; Müller-Lauter, Nietzsches Lehre, S. 241f; Figal, Nietzsche, S. 242ff). Seine Antwort „nun, um so besser“ auf den Vorwurf, auch nur eine Interpretation zu liefern (JGB 22), deutet nicht darauf hin, dass er sie dadurch geschwächt sah – das Gegenteil ist der Fall! Außerdem bedeutet Nietzsches Überzeugung, es gebe keine „wahren“ Aussagen, nicht, dass alle „falsch“ sind – der Ausdruck „falsch“ hat im Grunde nur einen Sinn, solange man dem Ausdruck „wahr“ einen zuschreibt –, sondern lediglich, dass alle Aussagen / Erkenntnisse „unwahr“ sind, also nicht „wahr“ in dem Sinne, wie das von ihnen behauptet wird, z. B. im Sinne der Korrespondenztheorie (vgl. Danto, S. 72ff; Wolf, S. 174f; 189f). Wenn man die Möglichkeit von Wahrheitsgraden in Betracht zieht, wie Nietzsche das wohl tut, oder zumindest „Wahrscheinlichkeiten“ gelten lässt (VM 7; WS 1), könnte durchaus eine Theorie wertvoller sein als andere. Und natürlich gehört zu Nietzsches am Wert für das Leben ausgerichteten Gerechtigkeitsbegriff nicht die Gleichheit aller Dinge (und aller Menschen), sondern die Ungleichheit, die zwar den meisten wie „Ungerechtigkeit“ erscheint, von deren Notwendigkeit er aber in allen Schaffensphasen überzeugt war (vgl. HL, 269; MA 32; MA 439, 462; JGB 257; GD, 150). Dementsprechend kann Nietzsche auch als Gegner traditioneller Wahrheitsbegriffe zwischen Theorien, die dem Leben fernstehen oder sogar schaden und solchen, die ihm nahe sind oder sogar nutzen und daher vorzuziehen sind, durchaus unterscheiden (vgl. Heidegger, Erkenntnis, S. 124ff; 231; Vattimo, S. 126ff; Coriando, S. 90f). Vgl. zur Wahrheitsantinomie außerdem Danto, S. 44; 80; 230; Zittel, S. 107f Anm. 37; Wolf, S. 66ff; 93.

eignet, als er einen Übergang von der intellektuellen Lebensweise zur schöpferischen ermöglicht bzw. die Zusammengehörigkeit der beiden anzeigt: Während der freie Geist durch genaue Analyse den nächsten Dingen und der allzumenschlichen Triebhaftigkeit auf die Spur kommt, ist es die Aufgabe des Künstlers, aus dem chaotischen Material ein ästhetisches Meisterwerk zu schaffen. Nunmehr ergibt sich daraus zwangsläufig, dass der Weg zum Übermenschen, dieser Einheit von Erkennen- und Schaffenwollen, nur über den Leib und Leibeserfahrungen führt. Der Leib des Menschen ist der Ort des unmittelbaren Selbstempfindens, sodass der Übermensch leibhaftiger und nicht mehr nur bewusst gewordener Wille zur Macht sein muss.¹

Aus diesem Grund äußert sich Nietzsche in den späten Werken und Aufzeichnungen vermehrt und sehr deutlich bewusstseinskritisch, wobei er aber durchaus auch Überlegungen früherer Jahre wieder aufgreift. So prangert er an, dass sich Geist und Bewusstsein häufig, anstatt sich in den Dienst „der *Lebenssteigerung*“ des Machtwillens zu stellen, als eigentliche „Ziele“ missverstehen und unnatürlich gegen den Leib „*verkehren*“ können (XIII, 11[83], 40) – eine verhängnisvolle Trennung zwischen „psychischen und physischen Phänomenen“ droht (XIII, 14[144], 329). Dabei ist das Bewusstsein in Wirklichkeit nur ein Teil des Organismus und eingebettet in die menschliche Triebstruktur wie alle anderen Fähigkeiten auch, wie Nietzsche bereits in frühen Jahren (vgl. VIII, 41[15]) und in der Zeit verdeutlicht, als er inspiriert von W. Roux über das Zusammenspiel von Trieben, Affekten und Motiven nachdenkt (vgl. IX, 11[243]). Später bezeichnet Zarathustra das bewusste Denken als „kleine Vernunft“ innerhalb der „grossen Vernunft“ Leib (Z I, 39). Auch weist Nietzsche immer wieder auf die Oberflächlichkeit des Bewusstseins hin, das letztlich für ihn „nur ein *Mittel der Mittheilbarkeit*“ ist, weil „im Verkehr entwickelt, und in Hinsicht auf Verkehrs-Interessen“ (XIII, 11[145], 68). Als „Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch“ gehört es „nicht eigentlich zur Individual-Existenz des Menschen“, sondern „zu dem, was an ihm Gemeinschafts- und Heerden-Natur ist“ (FW 354, 591f), sodass es auf dem Weg zu uns selbst in unserer Einzigartigkeit als Hindernis gelten muss. Die Schwäche der Bewusstheit, die als „die letzte und späteste Entwicklung des Organischen“ das „Unfertigste und Unkräftigste daran“ darstellt (FW 11, 382), ist ebenfalls ein durchgehendes Motiv seiner Bewusstseinskritik, das er später noch ergänzt: Das bewusste Denken lasse sich zu „List“ und „Verstellung“ missbrauchen und sei dann gerade ein Symptom für persönliche Schwäche (GD, 120f).

Demgegenüber steht eine außerordentliche Wertschätzung des Leibes, die sich natürlich durch Nietzsches gesamtes Werk zieht und sein Bild vom Menschen immer schon mitbestimmt², die aber erst nach der Konzeption des Übermenschen umfassend motiviert erscheint und dann mit

¹ Bekanntlich betrachtete auch Schopenhauer den Leib des Menschen als Verkörperung des Willens, der aber natürlich, obgleich „in jedem Lebenden ganz und ungetheilt gegenwärtig“ (Schopenhauer, S. 186), stets das autonome „Ding an sich“ bleibt (vgl. ebd., S. 163f). Auch hier ist Nietzsche also konsequenter und „anti-metaphysischer“; sein Machtwille findet sich in den Einzelnen und nirgendwo sonst, in seiner konzentriertesten, eigentlichsten und schönsten Form im Übermenschen.

² Bisweilen wird Nietzsches Aussage, dass seine Philosophie „*umgedrehter Platonismus*“ sei, im Sinne einer Aufwertung des Leibes bzw. der Sinne verstanden (vgl. Heidegger, Kunst, S. 196ff; Volkmann-Schluck, Die Philosophie, S. 47). Nun muss man aber sehen, dass dieser Selbstkommentar aus der Zeit der Tragödienschrift stammt (VII, 7[156]) und also gar nicht auf Nietzsches spätere, selbstständige Anthropologie gemünzt sein kann. In der Tat erläutert Nietzsche das Bonmot folgendermaßen: „je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner schöner besser ist es. Das Leben im Schein als Ziel“ (ebd.). Offenbar erfolgt die Abgrenzung von Plato also über den schopenhauerischen Kunstbegriff, und da dieser später für Nietzsche nicht mehr repräsentativ ist, sollte dieser frühen Aussage im Hinblick auf seine charakteristische Leibfreundlichkeit nicht allzu viel Bedeutung beigemessen werden. Zwar findet sich später in „Fröhliche Wissenschaft“ (1887) das Wort „umgekehrt“ mit Bezug auf den modernen Sensualismus, welcher das genaue Gegenkonzept zur lebensfeindlichen Ideenlehre Platons darstelle (FW 372, 624), aber Nietzsche bekennt sich nicht vorbehaltlos zur Umkehrung, weil diese „an sich noch eben so falsch sein könnte“ (ebd.)! Für Zweifel am „umgedrehten Platonismus“ Nietzsches vgl. auch Volkmann-Schluck, Leben und Denken, S. 104; Abel, S. 89; Le Diraison & Zernik, S. 161.

aller Vorsicht vor Pauschalisierungen als „Philosophie des Leibes“ angesprochen werden kann. In der Zeit des „Zarathustra“, in der Nietzsche auch die Idee vom Übermenschen kommt, schreibt er, dass unser Leib „etwas viel Höheres Feineres Complicirteres Vollkommenes“ ist (X, 7[133], 286) als „unsere *Kunstwerke*“, die wie „Schatten an der Wand gegen diese nicht nur scheinende, sondern *lebendige* Schönheit“ sind (ebd., 287).¹ Daher müsste unser „Ziel“ die „Höherbildung des ganzen *Leibes* und nicht nur des Gehirns“, also nicht nur des Bewusstseins, sein (X, 16[21]). Der Leib erweist „sich *immer weniger* als Schein“, sondern ganz im Gegenteil als „die Basis“ (XI, 39[18]), auch als die Basis unseres Selbstverständnisses, eben deshalb, weil nur am Leib der Wille zur Macht in allen Dimensionen unmittelbar erfahrbar wird. Er ist „etwas Wachsendes, Kämpfendes, Sich-Vermehrendes und Wieder-Absterbendes“, sodass „unser Leben wie jegliches Leben zugleich ein fortwährendes Sterben ist“ (XI, 37[4], 577). Da die Ebene der menschlichen Triebe und Bestrebungen ebenso wie alle Ebenen im Gesamtgefüge vom Machtwillen durchzogen ist (vgl. Kap. V § 26. a)), empfiehlt Nietzsche unzählige Male gerade den Leib als „Leitfaden“, um auf dem Weg zum Selbst nicht die Orientierung zu verlieren (XI, 26[374]; 26[432]; XI, 27[27]; XI, 36[35]; XI, 37[4], 578).² Der Leib bildet gleichsam den Ariadne-Faden durch unser labyrinthisches Wesen, der dem Menschen sowohl als Freigeist wie als Künstler gegeben ist, um der minotaurischen Bedrohung einer einseitigen Verfestigung zu entkommen. Am Leib wird erfahrbar, wie ein Machtvollendes durch und durch von Auseinandersetzungen, Polarität, Sterblichkeit und Wandel geprägt und doch eine gefügte Einheit sein kann: „Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Herde und ein Hirt“ (Z I, 39).³

b) Vertiefung und Überwindung des Bewusstseins

Die vielfach zitierte Berufung auf den „Leitfaden des Leibes“ darf man aber nicht so verstehen, als wenn Nietzsche sich von allem lossagen wollte, was herkömmlich zum Bereich

¹ Diese Aussage erinnert bis in die Formulierung hinein an eine Stelle aus Spinozas „Ethik“, an der ebenfalls das Wundervolle des menschlichen Leibes bzw. Körpers betont wird (Spinoza, Ethik III, Prop. 2, Scholium, S. 230: „Addo hic ipsam corporis humani fabricam, quae artificio longissime superat omnes, quae humana arte fabricatae sunt [...]“). Ob es sich um einen Zufall handelt oder nicht – jedenfalls zeigt die Übereinstimmung wiederum, wie nahe sich Nietzsche Spinoza gefühlt haben muss. Hingegen behauptet Wurzer, Nietzsche habe die Leibfreundlichkeit des Spinoza nicht wahrgenommen, zählt er diesen doch zu den Anti-Sensualisten (FW 372; vgl. Wurzer, S. 99; 190f). Ebenso denkbar ist allerdings, dass Nietzsche sehr wohl Spinozas Kampf gegen den Dualismus zu schätzen wusste und nur nicht für ausreichend befunden hat.

² Leider scheitert Schipperges daran, eine „Anthropologik“ Nietzsches am „Leitfaden des Leibes“ zu entwickeln, und zwar deswegen, weil es dazu nicht genügt, alle leibassozierten Äußerungen aneinanderzureihen, ungeachtet der Tatsache, dass Nietzsche den Begriff „Leib“ in verschiedenen Kontexten durchaus mit verschiedenen Akzentuierungen verwendet. Diese problematische Vorgehensweise hält Schipperges aber offensichtlich nicht für einen Makel, vielmehr bekennt er sich dazu: „Unser Leitfaden zeigt eine Fülle und Folge von Aspekten und Perspektiven der Leiblichkeit, die wir zu einer Zusammenschau aufgereiht haben, ohne sie in ein System zu schließen“ (Schipperges, S. 208). Für eine Kritik an Schipperges vgl. Thomas, Anm. 41 + 47. In jüngster Zeit legt Daboul eine äußerst umfangreiche Studie zur Bedeutung des Organischen und der „Körpertextualisierung“ bei Nietzsche (und G. Benn) vor, die systematischer und ambitionierter als Schipperges' Arbeit ist, über weite Strecken allerdings schwer lesbar erscheint und leider Nietzsches Leibbegriff vor allem im Zusammenhang mit seiner persönlichen Krankheitsgeschichte interpretiert (vgl. Daboul, S. 55ff; 75; 153 u. ö.), was für ein philosophisches, nicht-medizinisches, nicht-psychologisches Verständnis des „Leitfaden Leib“ nicht gerade förderlich ist.

³ Angesichts der Tatsache, dass in dieser Arbeit der nicht-metaphysische, nicht-transzendente Charakter von Nietzsches Philosophie betont wird, sollte nicht unerwähnt bleiben, dass Nietzsches Leibbegriff bisweilen durchaus eine metaphysische Dimension erreicht (vgl. X, 24[16], 655; XI, 40[31]). Solche Überlegungen bleiben aber wiederum sehr im Unklaren, werden nicht systematisch verfolgt und sind im Übrigen nicht-metaphysischen Deutungen zugänglich (vgl. Thomas, S. 212f), weswegen sich an der Einschätzung von Nietzsches Werk nichts ändert.

des Geistigen, des Bewussten oder des Seelischen gezählt wird, und als wenn er auf einen physiologischen Materialismus abzielte (vgl. GM III, 377). Nicht nur dass Nietzsche sich bis zum Schluss als einen „grandseigneur des Geistes“ bezeichnet (EH, 322) und das ausgeglichene Verhältnis von Leiblichkeit und Geistigkeit bei sich betont (ebd., 278ff), „Leib“ meint bei ihm auch nicht einfach nur „Körper“, sondern eher eine Einheit von sinnlichem und geistigen Erleben. Der Leib „sucht auch mit den Augen der Sinne“ und „horcht auch mit den Ohren des Geistes“ (Z I, 39). „Seele“, „Geist“ und „Leib“ sind untrennbar ineinander verwoben (FW, 349) und man bedenke auch, dass die Selbsterfahrungsweise des freien Geistes ebenso wenig ein unsinnliches Dasein meint – ganz im Gegenteil! –, wie der Künstler ohne fundierte Fachkenntnisse, gewissermaßen ‚geistlos‘ schaffen könnte. So verwundert es nicht, dass Nietzsche stets Philosophie, also den Inbegriff bewussten Denkens, als einen Ausdruck von (IX, 4[285]) und in Analogie zu konkreten Lebenserfahrungen (M 566) versteht und – da „Leben“ und „Leib“ im Grunde das Gleiche bedeuten (EH, 331) – dass Philosophie für ihn „Auslegung des Leibes“ ist (FW, 348). Die Gedanken eines Philosophen verraten den „Instinct für eine persönliche Diät“, also eine konkrete Lebensweise, sind „intellectuelle Umwege derartig persönlicher Triebe“ (M 553). Das ist auch gemeint, wenn Nietzsche sich notiert: „Das Geistige ist als Zeichensprache des Leibes festzuhalten!“ (X, 7[126], 285). Bei diesen Wechselwirkungen des Sinnlichen und Geistigen, dem „Leiben“¹, handelt es sich um Psychosomatik im wahrsten Sinne des Wortes: „NB. Wenn das *Centrum des ‚Bewußtseins‘* auch nicht mit dem *physiologischen Centrum* zusammenfällt, so wäre doch möglich, daß dennoch das **physiologische Centrum** auch das **psychische Centrum** ist. / Die *Intellektualität des Gefühls* (Lust und Schmerz) d. h. es ist *beherrscht* von jenem Centrum aus“ (XII, 5[56], 206). Die Triebe, die Bedürfnisse und unsere Empfindungen sind es, „*die die Welt auslegen*“ (XII, 7[60]) und so unbewusst bestimmen, was wir darüber denken – eine These, die nun aus dem Charakter des Machtwillens folgt, die Nietzsche jedoch schon in der „Morgenröthe“ vertreten hat (vgl. M 119, 113). Daher bildet die Dreiheit aus „Fühlen“, „Denken“ und „Wollen“, von der in Nietzsches Aufzeichnungen des Jahres 1885 häufig die Rede ist, in Wirklichkeit eine Einheit (XI, 38[8]; XI, 40[21]; 40[24]; 40[37]).²

Auch der Begriff der „Seele“ wird in Nietzsches Anthropologie nicht etwa obsolet, wohl aber neu interpretiert. Als Ideal gilt ihm bis kurz vor dem Zusammenbruch (vgl. XIII, 25[6], 639) die, wie es im „Zarathustra“ heißt,

„umfänglichste Seele, welche am weitesten in sich laufen und irren und schweifen kann; die nothwendigste, welche sich aus Lust in den Zufall stürzt: -

¹ Dieses herrliche Wort verdanken wir Heidegger, der dazu schreibt: „Das Leiben des Lebens ist nichts Abgesondertes für sich, verkapselt in den ‚Körper‘, als welcher uns der Leib erscheinen kann; der Leib ist Durchlaß und Durchgang zugleich. Durch diesen Leib strömt ein Strom von leibendem Leben, davon wir je nur ein Geringes und Flüchtiges und dieses wieder je nur gemäß der Empfängnisart des jeweiligen Leibzustandes spüren“ (Heidegger, Erkenntnis, S. 152).

² Thomas, S. 211ff spricht von „Physio-Psychologie“, Sloterdijk, S. 137 von „Körpergeistigkeit“. Beides sind treffende Bezeichnungen für Nietzsches Leibbegriff (vgl. auch Daboul, S. 184f; Longo, S. 196f), während Klages völlig in die Irre geht, wenn er einen Gegensatz zwischen der Leiblichkeit und dem Geist = Ich = Wille konstruiert (Klages, S. 82; 114f u. ö.) und daraus folgert, mit dem Konzept vom Leben als Willen zur Macht widerspreche Nietzsche sich selber, missachte seinen ursprünglichen Vitalismus (vgl. Klages, S. 169ff). In durchaus vergleichbarer Weise versucht in jüngerer Zeit Türcke, Nietzsches Werke im Zeichen eines unauflösbaren Gegensatzes von Natur und Geist, der aus der Physis geborenen Un-Natur, zu lesen (Türcke, S. 80ff; 123 u. ö.). Solche Ansätze lassen sich mit den in diesem Abschnitt zitierten Äußerungen Nietzsches nicht recht vereinbaren und erscheinen wegen ihres allzu vordergründigen Bemühens, eine Erklärung für Nietzsches persönliches Wahnsinns-Schicksal zu liefern, ohnehin suspekt. Es ist bei der Bewertung seiner Leibphilosophie Kaufmann, S. 314 zuzustimmen, der bemerkt: „das Bewusstsein wird genauso wenig abgewertet wie der Leib, aber ihr innerer Zusammenhang wird betont.“ Zum Verhältnis von Körper und Geist bei Nietzsche auch Vattimo, S. 133; Daboul, S. 82.

- die seiende Seele, welche in's Werden taucht; die habende, welche in's Wollen und Verlangen *will*: -
- die sich selber fliehende, die sich selber im weitesten Kreise einholt; die weiseste Seele, welcher die Narrheit am süssesten zuredet: -
- die sich selber liebendste, in der alle Dinge ihr Strömen und Wiederströmen und Ebbe und Fluth haben [...]“ (Z III, 261).

Gemeint ist offenbar das Selbst des zum Übermenschen gewordenen Menschen, der die Gegensätze in sich vereinigt und in der Selbsterzeugung dennoch nicht aufhört zu werden, der sich „selber den Namen ‚Wende der Noth‘ und ‚Schicksal‘“ gibt (Z III, 279), weil er sich selbst liebt und bejaht als ewig Wiederkehrenden. Die Seele ist nicht das, was die Philosophen jahrhundertlang daraus machen wollten, denn „oft lügt der Geist über die Seele“ (Z III, 243), keine „Monade“, kein „Atomon“, sondern ein komplexes Gefüge, „Subjekts-Vielheit“ und „Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte“ (JGB 12, 27). Diese „neue“ Seele ist daher dem Leib so nahe wie nie zuvor.

Bei Nietzsches Philosophie des Leibes geht es also keineswegs um eine Abschaffung des Bewusstseins, wohl aber um eine Vertiefung und Erweiterung desselben um alle durch das Wissen verloren gegangenen Bereiche leiblichen Empfindens: „Das *Bewußtsein*, ganz äußerlich beginnend, als Coordination und Bewußtwerden der ‚Eindrücke‘ – anfänglich am weitesten entfernt vom biologischen Centrum des Individuums; aber ein Prozeß, der sich vertieft, verinnerlicht, jenem Centrum beständig annähert“ (XII, 7[9], 295). Dieses von Nietzsche so genannte „Princip des Lebens“ (ebd.) zeigt, dass Leib und Bewusstheit nicht getrennt voneinander existieren und dass das menschliche Selbst „etwas von einer Einheit“ in sich hat, die aber „gewiß nicht in dem bewußten Ich und dem Fühlen Wollen Denken“, sondern „in der erhaltenden aneignenden ausscheidenden überwachenden Klugheit meines ganzen Organismus“ begründet ist (XI, 34[46]). Hinweise auf diese organische Zusammengehörigkeit von Geistigem und Körperlichem finden sich auch in Nietzsches kühner, aber sehr charakteristischer Metaphorik, so wenn er den „Geist“ als einen „Magen“ (Z III, 258; JGB 230, 168) und als „Stoffwechsel“ (EH, 282) bezeichnet oder die Worte „Verdauung“ und „Einverseelung“ in einem Atemzug nennt (GM II, 291). Der Wandel vom wissend-distanzierten Philosophen zum erlebenden, fühlenden Übermenschen ist also nur möglich, wenn der Einzelne, dem Leitfaden des Leibes und dem Verinnerlichungsprinzip des Lebens folgend, die Oberflächlichkeit reinen Bewusstseins hinter sich lässt. Übermenschliches Dasein und Nietzsches „Philosophie des Leibes“ müssen zusammen gesehen werden, weil der Übermensch quasi deren idealen Vertreter darstellt. Wenn das von Zarathustra als „der gesunde Leib, der vollkommene und rechtwinklige“ angesprochene Leib-Selbst (Z I, 38) dasjenige ist, in dem die Bewusstheit im idealen, rechten Verhältnis zur Sinnlichkeit steht und beide einander zu einer qualitativ neuartigen Selbsterfahrung ergänzen, dann sind nur die zu Übermenschlichem bestimmten Menschen „Solche, die rechtwinklig gebaut sind an Leib und Seele“ (Z IV, 351; vgl. Z I, 90), weil nur sie über das philosophische Bewusstsein vom Selbst hinausgehen, indem sie sich zugleich als freier Geist und Künstler leibhaft erleben wollen. Übermenschsein heißt Vertiefung und Erweiterung des Bewusstseins um alle Dimensionen der so reichhaltigen Leiblichkeit.

§ 31. Der Übermensch als Inkarnation philosophischen Wissens

a) Nietzsches Instinktbe-griff

Was Vertiefung des Bewusstseins für den Einzelnen bedeutet und wie mit ihrer Hilfe der Wandel zur übermenschlichen, vollkommenen Leib-Selbsthaftigkeit vollzogen werden kann,

erhellte aus einigen weiteren Ideen, welche Nietzsche in seiner späten Schaffensphase entwickelt. Vor allem den Begriff des „Instinkts“ gilt es dabei zu beachten, einen Begriff, der ähnlich wie der Leibbegriff parallel zu seiner seit 1884 zunehmenden Zeit- und Kulturkritik immer wichtiger wird. Mehr und mehr drückt Nietzsche dem instinktgeleiteten Leben gegenüber seine Hochachtung aus, während er vernunftgesteuertes, an Begrifflichkeiten orientiertes Handeln zunehmend skeptisch betrachtet, was natürlich auch mit der bereits erwähnten Bewusstseinskritik übereinstimmt: „Unsere Instinkte sind besser als ihr Ausdruck in Begriffen. Unser Leib ist weiser als unser Geist!“ (XI, 26[355]). Das Handeln „auf Grund von ‚Schlüssen‘“ und „nicht von Instinkten“ kommt ihm wie eine „Krankheit“ vor (XII, 8[4], 335), denn wenn Begriffe „losgemacht“ werden „von den Voraussetzungen, zu denen sie gehören“ (XIII, 14[111], 288), führt das bei den Menschen, die sich an ihnen und nicht an der „Sicherheit eines Instinkts“ (ebd.) festhalten, zu einer „Unnatur höchsten Rangs“ (ebd., 289). Nietzsches Abneigung gegen eine solche „gänzlich abstrakt gemachte ‚Tugend‘“ (XIII, 14[116], 292), welche alle Wertbegriffe „als frei gewordene ‚Ideen‘ Gegenstände der Dialektik“ werden lässt (XIII, 14[111], 288), und seine abfälligen Bemerkungen über Sokrates (GD, 69ff) erinnern natürlich stark an die Zeit der Tragödienschrift, in der er ebenfalls den „Instinct“ als „schöpferisch-affirmative Kraft“ (GT, 90) gegen die „Hochschätzung des Wissens“ (GT, 89), also gegen die Dialektik und das Handeln aufgrund von vernünftiger Einsicht, ausspielt und den Verlust der Instinktsicherheit beim modernen Menschen beklagt (HL, 280). Aber es gibt einen feinen Unterschied, der dafür spricht, dass Nietzsche nicht völlig zu seiner ursprünglichen Position zurückkehrt¹, dass er die in seiner „mittleren“ Phase aufgekommene Wertschätzung der Methode, des Fragens nach den Gründen und des Argumentierens (vgl. MA 225; WS 45; M 544) nicht einfach vergessen hat. Während Nietzsche früher den „Sokratismus“ recht unreflektiert von seinem am Geniebegriff orientierten Kunstverständnis aus angriff, betont er nun dessen „leben-untergrabende Gewalt“ (EH, 310) und spielt also darauf an, dass eine ausschließlich auf Begrifflichkeiten aufbauende Philosophie dem Leben, d. h. dem Willen zur Macht, d. h. dem Selbst des Menschen nicht gerecht werden kann. Interessanterweise gesteht er dem *logos* des Sokrates sogar eine gewisse, historisch begründete Berechtigung zu: Damals seien „die Instinkte in Anarchie“ gewesen, „überall war man fünf Schritt weit vom Excess: das monstrum in animo war die allgemeine Gefahr“ (GD, 71). In dieser „Nothlage“ wurde die „Vernünftigkeit“ zur „Retterin“, die die Gesellschaft vor dem Untergang bewahrte (ebd., 72). Nietzsche erkennt also durchaus das Gefahrenpotenzial der Instinkte, dem, wie es z. B. auch in der christlichen Kirche geschehen ist, durch „Verschneidung, Ausrottung“ der Triebhaftigkeit begegnet werden kann und muss, aber nur dann, wenn es um die Triebhaftigkeit all jener Menschen geht, „welche zu willensschwach, zu degeneriert sind, um sich ein Maass in ihr auferlegen zu können“ (GD, 83). Die übermenschliche Existenz bezeugt jedoch gerade nicht eine solche „Schwäche des Willens“ oder eine „Unfähigkeit, auf einen Reiz *nicht* zu reagieren“ (ebd.), ganz im Gegenteil befindet sich der Übermensch in einem vollkommenen Gleichgewicht auf dem Gipfel des Machtgenusses und der Selbstbewältigung. Dem Menschen, der ernsthaft auf der Suche nach sich selbst ist und der seine Leiblichkeit unmittelbar erfahren will, kann also eine instinktfeindliche Lehre nur schaden. Wenn das „Misstrauen gegen die Instinkte zur zweiten Natur“ gemacht werden soll, wie es laut Nietzsche das Christentum anstrebt, ist der „Begriff des ‚Selbstlosen‘, des ‚Sich-selbst-Verleugnenden‘“ nicht mehr weit und „Selbst-Zerstörung“ wird „zum Werthzeichen überhaupt gemacht“ (EH, 374), sodass der Mensch niemals zu sich finden kann. Der Übermensch aber darf als „Beweis für die erreichte Macht und Selbstgewißheit“ seinem Instinkt vertrauen und sich zu ihm bekennen (XIII, 15[76]; vgl. schon XI, 26[47], 160).

¹ Dies behauptet z. B. Frenzel, S. 125.

Damit man die späten Werke und Aufzeichnungen nicht als Ausdruck eines bedauerlichen Irrationalismus missversteht¹ – eine Fehldeutung, zu der Nietzsche durch die nicht selten abstoßende Heftigkeit seines Tonfalls und die Aggressivität seiner Wortwahl natürlich wesentlich beiträgt –, muss man unbedingt danach fragen, was „Instinkt“ für ihn in seiner reiferen Philosophie bedeutet. Dabei hilft ein Blick auf ein Werk, das gemeinhin ganz und gar nicht als „irrationalistisch“ gesehen wird, nämlich auf die „Fröhliche Wissenschaft“. Schon dort spricht Nietzsche von der „Aufgabe, das Wissen sich einzuverleiben und instinctiv zu machen“ (FW 11, 383). Instinktivität hängt für ihn also mit „Einverleibung“ zusammen; ein Instinkt ist gleichsam inkarniertes Wissen oder zur Selbstverständlichkeit gewordene Einsicht, was auch eine Notiz aus der Zeit der Wiederkunftserkenntnis bestätigt: „Ich rede von *Instinkt*, wenn irgend ein *Urtheil* (*Geschmack* in seiner untersten Stufe) einverleibt ist, so daß es jetzt selber spontan sich regt und nicht mehr auf Reize zu warten braucht“ (IX, 11[164]). Es ist diese Idealvorstellung von einer geistigen Haltung, die „Natur, Bedürfniss, Instinkt“ wird (AC, 243), die „als Leib, als Gebärde, als Instinkt, - als Realität mit Einem Wort“ sich präsentiert (AC, 248), welche noch hinter Nietzsches später Kritik der Bewusstheit und Begrifflichkeit steht.² Der Übermensch ist das leibhaft gewordene, einverleibte Wissen um den Willen zur Macht und das eigene Selbst, d. h. er ist ein Mensch des Instinkts, sodass Nietzsches Wertschätzung des Instinktiven sich aus seiner Wertschätzung des Übermenschen erklärt.

¹ Den Irrationalismus-Vorwurf hat wohl keiner mit solcher Schärfe erhoben wie G. Lukács, der nach dem Motto „von Schelling zu Hitler“ (Lukács, *Die Zerstörung*, S. 17) den „Weg Deutschlands zu Hitler auf dem Gebiet der Philosophie“ (ebd., S. 10) beschreiben möchte. Nietzsche nennt er vor diesem Hintergrund den „Begründer des Irrationalismus der imperialistischen Periode“ (ebd., S. 270), dem er wie allen Vertretern dieser Richtung „Herabsetzung von Verstand und Vernunft, kritiklose Verherrlichung der Intuition, aristokratische Erkenntnistheorie, Ablehnung des gesellschaftlich-geschichtlichen Fortschritts, Schaffen von Mythen usw.“ vorwirft (ebd., S. 15; vgl. S. 350). Besonders auffallend seien im Werk Nietzsches die „Tendenzen zur Wiedergeburt der Barbarei, zur Verherrlichung des weißen Terrors, zur moralischen Bejahung von Grausamkeit und Bestialität“ (Lukács, *Nietzsche als Begründer*, S. 85), die ihn zu einem geistigen Geburtshelfer sowohl des Hitlerfaschismus wie des „amerikanischen“ Kapitalismus machen (ebd., S. 89ff). Glücklicherweise ist Lukács, der in Nietzsche letztlich nur einen zwar intellektuell überlegenen, aber inhaltlich vergleichbaren Ideologen vom Schlage Rosenbergs sieht (vgl. ders., *Die Zerstörung*, S. 14), mehr als einmal vehement widersprochen worden (vgl. Danto, S. 59f; Zittel, S. 93). Leider jedoch wird die These, Nietzsche sei zur „geistigen Vorgeschichte des Faschismus“ zu zählen (Frenzel, S. 115; vgl. S. 57), bis heute vertreten, in abgeschwächter Form etwa von Nolte (vgl. Nolte, S. 92ff; S. 212ff), in jüngster Zeit und sehr explizit z. B. von Schlaffer, der nicht nur höchst anspielungsreiche Kapitelüberschriften wie „Sein Kampf“ und „Führer Nietzsche“ verwendet, sondern auch schreibt: „Einer traditionslosen und illegalen Einrichtung wie der des Führers im faschistischen Staat lieferte der Verweis auf Nietzsche eine Art von Tradition und Legalität“ (Schlaffer, S. 143). Die Faschisten konnten Schlaffer zufolge die Probleme des 20. Jahrhunderts „als Teil jener großen Krise deuten, die Nietzsche [...] vorhergesagt oder durch seine Prophezeiung überhaupt erst erzeugt [?] hatte“, einer Krise, aus der „nur ein Führer herausführen [konnte], der Nietzsches Forderungen entsprach“ (ebd., S. 140). Schlaffers Urteil über Nietzsche steht daher fest: „Er lieferte die Ideen, Schlagworte und Stilgebärden, die zwei, drei Generationen in die euphorische Bereitschaft zur Katastrophe versetzten“ (ebd., S. 190).

² Das hat vielleicht zuerst W. Kaufmann erkannt, der zu Recht feststellt: „Die ‚Unbewußtheit‘, die Nietzsche hier als ein Zeichen von Macht ansieht, könnte man als erworbene Unbewußtheit und als Zustand vollkommener Beherrschung bezeichnen. Wer triebhaft handelt, und wer bewußt gegen seine Triebe handelt – beide sind nach Nietzsches Meinung demjenigen unterlegen, der aus Instinkt vernünftig handelt“ (Kaufmann, S. 271). Übrigens war schon Nietzsches „Lehrer“ Schopenhauer aufgrund dessen, dass er der Anschauung vor den Vernunftschlüssen letztlich den Vorzug gab, zu der Überzeugung gelangt, es müsse „irgendwie möglich seyn, jede Wahrheit, die durch Schlüsse gefunden und durch Beweise mitgetheilt wird, auch ohne Beweise und Schlüsse unmittelbar zu erkennen“ (Schopenhauer, S. 110).

b) Die Einverleibung

„Einverleibung“ kann natürlich nur über eine andauernde und durchaus bewusste Wiederholung der Einsichten geschehen.¹ So muss ein jeder erst zum Bewusstsein des schicksalhaften Kreislaufs aus ewig wiederkehrendem freien Geist und ewig wiederkehrendem Künstler, zu einem vermittelten, philosophischen Einblick in das Werden und Wirken des dialektischen Willens zur Macht gelangt sein und sich dieses Wissens stets von Neuem versichert haben, bevor ihm in einem plötzlichen Moment der Selbst-Verständlichkeit die leibhafte Erfahrung der Synthese zuteilwerden kann und er zum Übermenschlichen vorzudringen vermag. Da von der Suche des Menschen nach sich selbst die Zukunft der Menschheit abhängt und Nietzsche diese Suche voranbringen will, macht er „Einverleibung“ schon in dem berühmten Fragment aus Sils-Maria über die Wiederkunft des Gleichen ausdrücklich zum Thema (IX, 11[141], 494) und betont die Notwendigkeit einer konsequenten Aneignung seiner Lehre, denn: „Nur wer sein Dasein für ewig wiederholungsfähig hält, bleibt übrig“ (IX, 11[338]). Wenn diese seine Anthropologie die lebenserhaltendste und förderlichste für den Menschen ist, dann sollte sie in besonderem Maße studiert werden, hängt doch „die Kraft der Erkenntnisse“ gerade von „ihrer Einverleibtheit“ ab (FW 110, 469; vgl. IX, 11[320]). Wer übermenschliche Kräfte entwickeln will, muss sich also bewusst mit seinem Dasein, seinem Wie und Warum auseinandersetzen, und zwar anhaltend und dauerhaft, denn nur dann wird sein philosophisches Wissen eines Tages wiederum ein Teil seines leibhaftigen Selbst.

Erneut wird deutlich, warum mitnichten von „Irrationalismus“ die Rede sein kann, warum der Übermensch keine Reinkarnation des aufgrund seines Nichtwissens und beschränkten Horizontes „in unüberwindlicher Gesundheit und Rüstigkeit“ dastehenden „Alpenthal-Bewohners“ (HL, 252) ist, den Nietzsche in seiner Frühzeit kurioserweise zu einer Art Vorbild erhebt. Die Phase des Bewusstmachens und der philosophischen Auseinandersetzung mit dem Selbst kann nicht weggelassen, sondern muss durchlaufen werden, bevor man über sie hinausgehen kann, eine Abfolge, die Nietzsche tatsächlich schon 1879 für sich als Zielvorstellung konzipiert: „Gründe an Stelle der Gewohnheiten, *Absichten* an Stelle der Triebe, Erkenntnisse an Stelle des Glaubens, geistig-seelische Freudigkeit an Stelle häufiger Einzel-Genüsse, Gleichgewicht aller Bewegungen und die Lust an dieser Harmonie an Stelle der Aufregungen und Berausungen – und *später* alles wieder *unbewusst werdend!!*“ (VIII, 41[48]). Es geht ihm also auch in seinen letzten Jahren nicht um eine irrationale Sehnsucht nach ursprünglichen, primitiven Instinkten, sondern um eine Rückkehr aus der Bewusstheit und Begrifflichkeit in eine reichere, gerechtfertigte und transparent gewordene Instinktivität: „*Hauptirrtum der Psychologen*: sie nehmen die undeutliche Vorstellung als eine niedrigere *Art* der Vorstellung gegen die helle gerechnet: aber was aus unserem Bewußtsein sich entfernt und deshalb *dunkel wird, kann* deshalb an sich vollkommen klar sein“ (XII, 5[55]). Auf dem Weg zu sich selber muss der Mensch einen Schritt nach dem anderen tun, eine Erfahrung nach der anderen machen, je und je ein Stückchen mehr begreifen. Auch wenn die Entstehung des Übermenschlichen sich als ein Sprung auf eine neue, qualitativ andere Ebene darstellt, geht es um das Überwinden und nicht um das Überspringen des Selbst (Z III, 249), denn es ist völlig unmöglich, „daß man unversehens und mit beiden Füßen eines Tags in einen solchen herzhaften Zustand der Seele hineinspringt [...]“ (XII, 1[2]). Diese auf Zarathustras Tanzlied abzielende Notiz Nietzsches könnte man ebenso auf übermenschliches Dasein beziehen, denn auch von dieser, durchaus dem Tanzen vergleichbaren (vgl. Kap. VII § 35) Selbsterfahrungsweise gilt: „Bevor man solchermaßen tanzen lernt, muß man gründlich gehen und laufen gelernt haben, und schon auf eigenen Beinen stehn ist Etwas, für das, wie mir scheint, immer nur Wenige vorbestimmt sind“ (ebd.). Zeitlebens zieht Nietzsche

¹ Das könnte erklären, warum Nietzsche, der doch selbstständiges Denken schätzt, andererseits von seinen Lesern „*das Wiederkäuen*“ seiner Schriften verlangt (GM, 256).

Evolution und langsame Entwicklung der Revolution und dem plötzlichen Umsturz vor, sei es im Politischen oder im Moralischen oder was die Veränderung des eigenen Charakters angeht (MA 463; M 534; M 462).

Diese Hochachtung der Langsamkeit, die den „*Vorschrift*“ und die *Vorschreitenden*“ eher als den „*Fortschritt*“ um jeden Preis lobt (M 554) und auf die Notwendigkeit der „*Übung*“ verweist (IX, 7[31]), gerät bei der Beschäftigung mit Nietzsches späteren, mal euphorisch, mal zornig, mal ungeduldig erscheinenden Schriften leicht in Vergessenheit, aber eben diese Hochachtung ist es, die noch aus seiner Vorstellung vom Werden des Übermenschen und aus Zarathustras Worten spricht: „Wahrlich, ich lernte das Warten auch und von Grund aus – aber nur das Warten auf *mich*. Und über Allem lernte ich stehn und gehen und laufen und springen und klettern und tanzen. / Das ist aber meine Lehre: wer einst fliegen lernen will, der muss erst stehn und gehen und laufen und klettern und tanzen lernen: - man erfliegt das Fliegen nicht!“ (Z III, 244). So wie Nietzsche schon in der „mittleren“ Phase die „angeblichen ‚kürzeren Wege‘“ (M 55) und den „*kürzeren Weg zur Vollkommenheit*“ (M 59, 60), den die Kirche oder „einige Philosophen“ (ebd.) gefunden zu haben glaubten, misstrauisch betrachtet, so wie er schon damals die Versuche der Systematiker, nämlich „alle Fragen mit Einer Antwort zu erledigen“, ablehnt (M 547, 317), genauso wendet er sich auch später genau dann gegen Intuitivität und Instinkthaftigkeit, wenn damit „die alte Sache vom Glauben“ gemeint ist (XI, 34[82]), eine Art „*Ersparniß* von wissenschaftlicher Arbeit, ein direktes Zuleibegehnen an die ‚Dinge‘ selber – eine Abkürzung des Weges der Erkenntniß“ (XI, 34[185]; vgl. XI, 38[7], 605). Eine Abkürzung auf dem Weg zum Übermenschen gibt es nicht¹ und auch deswegen ist der Vorwurf des Irrationalismus nicht stichhaltig.

Gleichwohl trifft es zu, dass Nietzsche den Übermenschen nicht über die Ratio, sondern über Instinkt und Intuition definiert, dass er in ihm das Ideal des reinen Instinkts verkörpert sieht, dass für ihn „Glück gleich Instinkt“ ist (GD, 73). Seine Anthropologie ist zwar nicht irrationalistisch, wohl aber arational bzw. „postrational“; sie leugnet zwar nicht Wissen und Bewusstsein, wohl aber möchte sie beides überwinden und an ihre Stelle etwas anderes setzen.² In diesem Sinne lässt sich auch die später wiederholt geäußerte Überzeugung verstehen, dass das Bewusstsein „einem vollkommenen Automatismus Platz zu machen“ bestimmt ist (XIII, 14[144], 329), „daß erst der Automatismus die Vollkommenheit möglich macht in Leben und Schaffen“ (XIII, 14[226]) oder „daß ein vollkommener Automatismus des Instinktes erreicht“ werden müsse (XIII, 14[216], 392; vgl. AC, 242). Der Übermensch steht somit für einen „Automatismus“ des Handelns, eine durch wiederholtes Einüben

¹ Die Figur des Possenreißers aus dem „Zarathustra“ steht für einen Menschen, der fälschlicherweise behauptet, nur das Überspringen von Entwicklungsstadien führe zum Ziel (Z I, 21f). Mit seiner hinterhältigen Lehre, welche nur der „Müdigkeit, die mit Einem Sprunge zum Letzten will“, das Wort redet (Z I, 36), kann er dem Menschen „zum Verhängnis werden“ (Z I, 23). Er ist ein „Aufführer und Schauspieler grosser Sachen“ (Z I, 65), ein falscher Heilsversprecher und Marktschreier, der es darauf anlegt, dass die Menschen „endlich einmal wieder“ werden „wie die Kindlein, nämlich fromm“ (Z IV, 393), sei es im „alten Glauben“ an Gott, sei es im „neuen Glauben“ (vgl. XIV, 343) an einen überirdischen, unerklärlichen Übermenschen. Zugleich ist für Nietzsche der Possenreißer ein Symbol für den modernen „Cynismus“ (JGB 26, 45).

² Fast scheint es, als lehne sich Nietzsche hier an Spinozas Begriff von der „*scientia intuitiva*“ an, welche für Spinoza, der sicherlich nicht im Verdacht des Irrationalismus steht, noch über der Vernunft die höchste Erkenntnisart war (Spinoza, Ethik II, Prop. XL, Scholium II). Natürlich handelt es sich nur um eine schwache Analogie, aber es fällt durchaus auf, dass Nietzsche als Beispiel für seine Lehre von der unbewussten Vollkommenheit den „Mathematiker“ nennt, weil er „seine Combinationen unbewußt“ durchführt (XIII, 14[111], 288), obwohl doch Mathematik ansonsten bei ihm so gut wie keine Rolle spielt. In ähnlicher Weise verweist Spinoza zur Erläuterung der intuitiven Erkenntnis auf mathematische Fähigkeiten, die es uns erlauben, auf einen Blick das Verhältnis verschiedener Zahlen zu erfassen. Die Wertschätzung der Intuition teilt Nietzsche zudem mit seinem „Erzieher“ Schopenhauer, der die „großen Entdeckungen alle“ (Schopenhauer, S. 54) und vor allem die Tugend als solche (ebd., S. 474ff) auf die intuitive Erkenntnis zurückführte. Auch besteht eine gewisse Nähe zu Platons intuitiver Ideenschau, welche ebenfalls ein lange Schulung voraussetzt (z. B. Platon, Symposion 210a-212c), obgleich natürlich, noch einmal sei es betont, Nietzsches Theorien inhaltlich nichts mit platonischen oder anderen metaphysischen Lehren gemein haben.

erreichte Sicherheit, welche es erlaubt, in jeder Situation intuitiv das Richtige zu tun, und zwar mit Leichtigkeit und ohne jegliche Anstrengung, weil das dahinterstehende Wissen nicht mehr bewusst rekapituliert werden muss.¹ Der mühelose Automatismus ist deswegen so wichtig, weil für Nietzsche bereits zur Zeit des „Zarathustra“ „nicht die Absicht, sondern gerade das *Unabsichtliche* daran“ für „den Werth oder Unwerth einer Handlung“ entscheidend ist (X, 7[59]), woran er bis zuletzt auch festhält: „Das Genie sitzt im Instinkt; die Güte ebenfalls. Man handelt nur vollkommen, sofern man instinktiv handelt“ (XIII, 15[25], 421). Eine solche „Handlung, zu der der Instinkt des Lebens zwingt, hat in der Lust ihren Beweis, eine *rechte* Handlung zu sein“, ist also selbstrechtfertigend (AC, 177) und zeugt von einer Souveränität ungeteilter Macht, „bei der der Mensch seine stärksten Triebe und seine Ideale (und sein gutes Gewissen) als identisch fühlt“ (XII, 2[82], 100; vgl. GM II, 293f). Offenbar ist es die Inkarnation des Selbst-Wissens, jene Einkehr des Bewusstseins in die Leiblichkeit, jene Rückwendung zur Intuitivität, welche alle Abläufe im Leben des Übermenschen so natürlich, automatisch und leicht werden lässt und welche eben den Eindruck der Ungeteiltheit, Schwere- und Willenlosigkeit hervorruft, von dem oben die Rede war.

c) Vom Selbst-Bewusstsein zur intuitiven Selbst-Gewissheit

Die Koppelung des übermenschlichen Ideals an Instinktivität, Unbewusstheit und Intuition, an Willkür, Leichtigkeit und Automatismus erklärt noch einige weitere interessante Äußerungen Nietzsches, so seine Selbstcharakterisierung als „Räthselfreund“ (GT, 11), mithin als eines solchen Menschen, der es „hasst“ zu „erschliessen“, wo er „errathen“ kann (Z III, 197). Auch der Begriff der „Vornehmheit“, dem er in „Jenseits von Gut und Böse“ ein ganzes Kapitel (JGB 257ff) widmet, findet sich bei ihm schon in der zweiten Schaffensphase gedanklich mit dem Unwillkürlichen verbunden (MA 497), war es doch zu allen Zeiten „das Seltene und die Unwissenheit um diess Seltensein, was edel machte“ (FW 55, 418), und gehört es doch „zur Vornehmheit, daß die Tugend ohne Warum? geübt wird“ (XI, 25[297]). Die rechte Art zu schenken, nämlich mit „Scham“ und unbemerkt (M 464), aus Großmut (M 449) und gleichsam nebenbei ohne Ansehen der Person (M 470), ganz wie die Natur sich verschenkt (M 423), begeistert Nietzsche ebenso, wie unvornehme Zudringlichkeit (JGB 224, 158) und der „Mangel an Scham“ (JGB 263, 218) ihn abstoßen. Das „Maaßhalten“ nicht aus Zwang, „als Sache der Härte, Selbstbeziehung, Askese“, wie es das Christentum verordnete (XI,

¹ Diese Idealvorstellung teilt Nietzsche mit Emerson, wie ein Vermerk in einem seiner Notizbücher beweist (X, 15[27], vgl. XIV, 692f). Viel spricht dafür, dass Nietzsche mit der Gestalt des Übermenschen auch die Lösung für ein Dilemma verbindet, welches man als das „Problem des Handelns“ bezeichnen könnte und welches darin besteht, dass der nach sich selbst suchende Mensch zwangsläufig ein kontemplativer Charakter ist, weil er Zeit und Ruhe zur Selbstbesinnung benötigt. Zwar schätzt Nietzsche zeitlebens das Bedürfnis nach Beschaulichkeit, Muße und *vita contemplativa* als Zeichen des unabhängigen, unzeitgemäßen Menschen hoch ein (BA, 648f; MA 282; MA 285; IX, 4[311]; FW 329), aber er weiß auch, dass jeder, der seine Existenz ausschließlich an die Kontemplation bindet, die *vita practica* vernachlässigt. Dabei kommt es nicht darauf an, ob der Mensch sich als Freigeist oder als Künstler erfährt. Letzterer hat genauso wenig mit dem „sogenannten handelnden Menschen“ gemein (FW 301, 540), wie Ersterer, der immer versagt, wenn es ans Handeln geht (MA 230; vgl. MA 464; JGB 205), da er sich dazu an eine Meinung binden müsste (MA 226ff; IX, 10[D63]; M 440; M 519). Immer wieder äußert Nietzsche daher seinen Wunsch nach einem genialen Menschen, welcher Aktion und Kontemplation vereinigt, bei welchem die Selbstkonzentration nicht zur Untätigkeit führt (vgl. VIII, 16[51]; VIII, 17[55]; MA 231; M 452; FW 113) – und es liegt nahe, das Übermensch-Konzept auch als Reaktion auf diesen Wunsch zu verstehen, denn nicht von ungefähr nennt Nietzsche als einen Aspekt des „dritten Gangs“ das Tätigwerden (XI, 26[47], 160). Der übermenschliche „Automatismus“ führt dazu, dass sich bei diesem idealen Menschen eine Tat wie von selbst einstellt (XI, 38[13], 613), dass jede Handlung unmittelbarer Ausdruck seines Selbst ist (Z II, 123), ja dass zwischen seinem Denken und seinem Handeln kein Unterschied mehr besteht (XII, 1[16]; JGB 285; vgl. Schlaffer, S. 153f zur Identität von „Wort“ und „Tat“). Der Übermensch überwindet somit jene übliche Trennung von zwischen Theorie und Praxis, die Nietzsche bis zuletzt scharf kritisierte (XIII, 14[107]). Vgl. zur Instinkthandlung Heidegger, Nihilismus, S. 94.

25[348], 104), sondern die Mäßigung aus Stärke und Übereinstimmung mit sich selber, diese instinktive, unwillkürliche „Lust des Reiters auf feurigem Rosse“ (XI, 25[420]), findet seinen Beifall. Schließlich macht es einen wesentlichen Teil von Nietzsches Geringschätzung der „**Schauspielerei**“ des modernen Menschen aus, dass hier „der sichere Instinkt (Folge einer *langen gleichartigen Tätigkeitsform* einer Art Mensch)“ fehlt (XIII, 14[208]) und es daher nicht möglich ist, „etwas *Vollkommenes* zu leisten“ (ebd.), denn: „Der Grad von Bewußtsein macht ja die Vollkommenheit *unmöglich* ... Form der *Schauspielerei*“ (XIII, 14[128]).¹ Anders als die Durchschnittsmenschen, von denen Nietzsche zufolge „heutzutage fast jeder zehnte“ Authentizität nur vortäuscht (GD, 123), ist der Übermensch gerade kein Schauspieler, sondern Meister der „*Wahrspielerei*“, um einen wunderschönen, äußerst beziehungsreichen Ausdruck aus der „Morgenröthe“ zu verwenden (M 418).² Es ist die Sehnsucht nach ihm, dem ‚willenlosen‘, instinktsicheren Menschen, die auch in den folgenden Worten Nietzsches zum Ausdruck kommt, Worten, welche allzu leicht kopfschüttelnd als hemmungslose Selbstüberschätzung oder gar als Anzeichen heraufdämmernden Wahnsinns abgetan werden: „Es fehlt in meiner Erinnerung, dass ich mich je bemüht hätte, - es ist kein Zug von *Ring* in meinem Leben nachweisbar, ich bin der Gegensatz einer heroischen Natur. Etwas ‚wollen‘, nach Etwas ‚streben‘, einen Zweck, einen ‚Wunsch‘ im Auge haben – das kenne ich Alles nicht aus Erfahrung“ (EH, 294f). Entscheidend ist nicht, dass Nietzsche hier ein falsches Bild von sich selber zeichnet, sondern dass er uns an dieser und weiteren Stellen und noch in seinen letzten Aufzeichnungen (z. B. XIII, 24[7]) sagt, wie er gesehen werden möchte und was seine Idealvorstellung vom Menschen, was der „Übermensch“ ist.³ Zu diesem gehört wesentlich, dass er nicht in der philosophischen Bewusstheit verbleibt, sondern sich leibhaft als Freigeist-Künstler erfährt, mit derselben Lebendigkeit, Lebensnähe und Leiblichkeit, wie sie vor der Bewusstwerdung beide Daseinsweisen je für sich auszeichneten, nun aber bezogen auf die neu erzeugte Einheit des Selbst. Als Übermensch legt der Einzelne eine Ausgeglichenheit und intuitive Sicherheit an den Tag, die er zu Beginn der Suche nach seinem Wesen noch nicht haben konnte, weil ihm das nötige Wissen von der Wiederkehr, vom Ideal der synthetisierenden Gleichzeitigkeit und vom Willen zur Macht fehlte, welches ihm nun als einverleibtes, nicht nur gegebenes, sondern aktiv angeeignetes Ureigenes zur

¹ In der Tat war das „Problem des Schauspielers“ eines, das Nietzsche „am längsten beunruhigt“ hat (FW 361, 608; vgl. MA 51; M 324; JGB 97; vgl. auch Bertram, S. 176ff), und zwar so früh und so sehr, dass er schon zu einer Zeit, als er sich zumindest noch nicht äußerlich von Wagner gelöst hatte, dessen „schauspielerische Urbegabung“ erkannte (WB, 467; vgl. XII, 32[8]: „ein versetzter Schauspieler“) und dass er diese Einschätzung später immer wieder, dann natürlich als Vorwurf und Einwand gegen Wagner, wiederholte (JGB 256, 202; WA, 29ff; EH, 319; NW, 419; vgl. Colli, Distanz, S. 49). Dabei lässt sich die Schärfe dieses Vorwurfs erklären mit Nietzsches Ablehnung einer auf Wirkung berechneten Kunst, denn Falschspielerei und „der unheimlichste, anziehendste Zauber“ (WB, 468) eines Künstlers wie Wagner sind für ihn einerlei (WA, 31; vgl. FW 236; Z IV, 317). Vgl. dazu Janz, Bd. 1, S. 569; 702ff.

² Als ein weiteres Symbol aus dieser Zeit, das für Selbstsicherheit, Mühelosigkeit und Leichtigkeit steht, mag der „*Vogel Albatross*“ aus dem gleichnamigen Gedicht gelten (IM, 341f), der auf wunderbare Weise nach den Anstrengungen des Aufstiegs ohne weiteren Flügelschlag am Himmel schwebt, mit größter Selbstverständlichkeit, ohne Bewusstsein: „Den Sieg vergessend und den Siegenden“ (ebd., 341).

³ Überhaupt lassen sich viele späte Selbstbeschreibungen Nietzsches (vgl. auch EH, 295ff; WA, 363; NW, 436 sowie Briefe, Abt. 3 / Bd. 5, S. 318 (an Brandes)) besser einordnen, wenn man davon ausgeht, dass er mit ihnen lediglich dem Untertitel seiner Autobiografie („Wie man wird, was man ist“) gerecht zu werden versucht. Im Grunde zeigt Nietzsche uns nämlich nicht, was er ist, sondern was er zwangsläufig werden wird, was er nicht nur sein möchte, sondern sein *muss*, weil er es in seinem Innern schon seit jeher war (vgl. Löwith, Nietzsches Philosophie, S. 257). Sein penetrantes Selbstlob und auch seine hartnäckige Interpretation des Frühwerks im Sinne einer Vorwegnahme des Späteren (EH, 309ff) sind verzweifelte Versuche, sich als Vorbild zu stilisieren und die Erfüllbarkeit seiner hohen Ansprüche zu beweisen. Dieser Auffassung ist auch Sloterdijk, S. 94, der das Spätwerk eine „verzweifelte Unternehmung, sich selbst als Inkarnation des grandiosesten Selbstbildes in Besitz zu nehmen“ nennt und feststellt: „In seinem Versuch, zu werden, was er war, verwickelte er sich in die quälendste Komödie – zu werden, was er nicht war: ein Heros, ein Übermensch, ein Übermann“ (ebd., S. 41). Vgl. Janz, der bezüglich „*Ecce homo*“ bemerkt, dass „Nietzsche zu sehr darin sein Leben mehr interpretiert als darstellt!“ (Janz, Bd. 1, S. 821).

zwanglosen Verfügung steht. Selbst-Bewusstsein ist zur Selbst-Gewissheit geworden und die Philosophie des Amor fati zu einem Leben im umfassenden Ja.

§ 32. Metaphern für den Übermenschen und Kontrastfiguren

a) Der Seiltänzer und das Kind

Wenn man eine Idee Nietzsches in ihrem ganzen Bedeutungsgehalt erfassen will, ist es immer hilfreich, einen Blick auf die von ihm gewählten Vergleiche und auf seine Symbolik zu werfen – so auch bei der Idee vom Übermenschen, der bestimmten Figuren ähneln soll und von anderen strikt abgegrenzt wird. Dabei ist eine der von Nietzsche mit dem Übermenschentum in Verbindung gebrachten Gestalten der „Seiltänzer“, der auftritt, während Zarathustra seine Vorrede hält und die erste Prophezeiung ausspricht (Z I, 14ff). Mag der Seiltänzer auch nicht direkt für den Übermenschen stehen – sonst könnte ihm wohl kaum der Possenreißer so übel mitspielen und er dürfte vor allem nicht so jämmerlich zu Tode kommen (Z I, 21ff) –, so stellt er doch eine interessante Vorausdeutung dar. Er verkörpert den zwiegespaltenen Menschen, der als freier Geist sich über den Abgründen des Denkens riskiert und als Künstler sich einen sicheren Weg bahnt. Die beiden Bestrebungen müssen einander genau ausgleichen, damit die Darbietung das Publikum fasziniert und nicht einerseits in einer Katastrophe endet, andererseits zu unspektakulär wirkt. Sein Wille zur Macht, zur aktiven Überwältigung des Selbst, treibt ihn voran, sodass er auf dem Seil hin- und herläuft und nicht oder nur kurzzeitig stehen bleibt, nicht in Stagnation verfällt. Dabei erfüllt er die Bedingung der langsamen Entwicklung, indem er sich Schritt für Schritt vorantastet, und im Idealfall erscheint sein Tun wie ein müheloses Überwinden aller Schwerkräfte. Als eine Anspielung auf den Seiltänzer ist eventuell auch Nietzsches wiederholtes Bekenntnis zu den sogen. „Artisten“ zu verstehen (z. B. M, 16; vgl. GD, 115f; EH, 288), mit dem er nicht jene „Artisten-Metaphysik“ seiner Frühzeit heraufbeschwören will und das auch nicht allein den künstlerischen Daseinsmodus meint. Eher ist dabei an Zirkusartisten und an Akrobaten zu denken, an den Bildbereich also, dem der Seiltänzer entstammt. Nietzsche spricht dann „die rechten Artisten des Lebens“ (JGB 31) an, die sich darum bemühen, alle Widersprüche ihres Daseins zu durchschauen, zu bewältigen und in eine positive Leistung umzumünzen und die er insofern in einem Atemzug mit den „Philosophen“ nennen kann (JGB 250).

Der augenfälligste und häufigste Vergleich ist aber wohl die Parallelisierung von Übermensch und „Kind“.¹ Wie lässt sich diese erklären? Zunächst sei gesagt, dass Nietzsche das Kind offenbar nicht als Symbol für ein schlichtes, eindimensionales Wesen verwendet, sonst könnte er ihm nicht sowohl das „Spielzeug“ wie den „Schmerz“ zuordnen (JGB 57), also sowohl die künstlerische Heiterkeit wie die Kompromisslosigkeit des freien Geistes. Das Kind ist die ideale Verbindung aus Kreativität und bisweilen riskantem Wissensdurst, wie Nietzsche schon in „Der Wanderer und sein Schatten“ zeigt (WS 51). Im Kapitel über die ewige Wiederkehr war zu sehen gewesen, dass allein durch die Gleichzeitigkeit von „Gebärerin“ und „Schmerz der Gebärerin“ der Mensch zum „Kind“, d. h. zum Übermenschen, werden kann (Z II, 11). Im Symbol des Kindes erfüllt sich die Schwangerschaftsmotivik, welche gespannte Erwartung, ein erhöhtes Selbstgefühl und den Willen zur Selbstüberwindung vereint, und das Kind steht als neu erzeugte „Einheit“ (X, 1[43]) natürlich für eine Auflösung des von Nietzsche so genannten „abgründlichsten Antagonismus“ (JGB 238) zwischen Mann und Frau, welcher dem Konflikt zwischen freiem Geist und Künstler ähnelt. So sagt Zarathustra in seiner Rede „Von Kind und Ehe“ das Folgende: „Nicht fort sollst du dich

¹ Abgesehen davon stehen evtl. die „grossen ‚Baumeister‘“, deren Fehlen Nietzsche bedauert (FW 356, 596), bzw. der „Architekt“ symbolisch für den Übermenschen, denn vom Architekten heißt es, sein Bauwerk sichtbare den Willen zur Macht (GD, 118).

pflanzen, sondern hinauf! Dazu helfe dir der Garten der Ehe! / Einen höheren Leib sollst du schaffen, eine erste Bewegung, ein aus sich rollendes Rad, - einen Schaffenden sollst du schaffen. / Ehe: so heisse ich den Willen zu Zweien, das Eine zu schaffen, das mehr ist, als die es schufen [...]“ (Z I, 90). Neben diesem Aspekt der Kind-Metaphorik, welcher auf die qualitative Anders- und vor allem Höherwertigkeit des zuallererst synthetisierten, eingewordenen Übermenschen abhebt, könnte bei Nietzsches Wahl ausgerechnet dieses Bildes durchaus noch eine Rolle gespielt haben, dass Kinder häufig über viel Selbstsicherheit und eine Art gesunden Egoismus verfügen, der sie als von aller Eitelkeit unberührte Wesen ausweist. Darauf macht ein Exzerpt aus Emersons Essays aufmerksam: „Sie kehren sich an nichts, alles richtet sich nach ihnen; ihnen machen die Folgen oder die Interessen Anderer niemals Kummer: sie geben ein eigenmächtiges unverfälschtes Verdikt. Sie suchen nicht dir zu gefallen: *du* mußt ihnen den Hof machen“ (IX, 17[24]).

Da ist es nur konsequent, wenn auch in Zarathustras Lehre von den drei Verwandlungen die dritte und höchste Entwicklungsstufe, die der Mensch erreichen kann, eine Art kindliche Existenz darstellt.¹ Dazu heißt es: „Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen. / Ja, zum Spiele des Schaffens, meine Brüder, bedarf es eines heiligen Ja-sagens: *seinen* Willen will nun der Geist, *seine* Welt gewinnt sich der Weltverlorene“ (Z I, 31). Hier ist es gleich eine ganze Reihe von Punkten, die den Vergleich des zum Übermenschen Gewordenen mit einem Kind rechtfertigen, von denen die meisten sofort, andere jedoch erst später angesprochen werden sollen: Die kindliche Vorurteilslosigkeit und Unbefangenheit erscheinen als Vorbild für die ideale, bedingungslose Bejahung des Daseins; als sichtbares Erzeugnis des Über-sich-hinaus-Schaffens, nämlich der Synthese von Aufbauen und Zerstören, ist das Kind gleichsam körperlich gewordenes Ja, seine ganze Existenz eine Affirmation („ein heiliges Ja-sagen zum Spiele des Schaffens“). Das Kind mit seinem eher rudimentären Selbstbewusstsein abstrahiert nicht von sich, sodass der Mensch als Kind mit sich übereinstimmt und Selbst und Machtwille tatsächlich identisch werden („seinen Willen will der Geist“). Selbst-, Welt-, Lebens- und Leibeserfahrung verschmelzen wegen der kindlichen, natürlich-direkten Beziehung zur Leiblichkeit ineinander und der Mensch findet endlich einen unvermittelten, fühlbaren Zugang zum Eigenen („seine Welt gewinnt sich der Weltverlorene“). Außerdem nennt Zarathustra die kindliche „Unschuld“, die jede Erlösungsbedürftigkeit überwindet, als eine zentrale, an den Übermenschen erinnernde Eigenschaft, welche auch in einem Entwurf Nietzsches hervorgehoben wird: „Die Unschuld des Egoismus ist dem Kinde eigen: und so ihr nicht werdet wie die Kinder, werdet ihr nie in *dies* Himmelreich kommen“ (X, 3[1]), 93; vgl. schon M 280).

Dieses letzte Zitat thematisiert zugleich jene ausschließliche Konzentration auf das Diesseits und das augenblickliche Tun, wie sie dem Kind und dem Übermenschen eignet, eine selbstgenügsame Jetztbezogenheit, die möglich wird aufgrund dessen, was Zarathustra das „Vergessen“ und „Neubeginnen“ nennt. Die Figur „Kind“ steht nämlich auch für den idealen

¹ Die beiden vorherigen Erscheinungsweisen des Menschen nennt Zarathustra „Kamel“ und „Löwe“, wobei Ersterer den tragsamen Geist verkörpert, der verehren und gehorchen will und die gesellschaftlichen Normen voll und ganz akzeptiert, während Letzterer für den freien Geist steht, der nach Unabhängigkeit strebt, alles Verehrte kritisiert und den geltenden Werten nur Misstrauen entgegenbringt (Z I, 29f). Diese in der Literatur allgemein anerkannte (vgl. Fink, S. 70ff; Pütz, Friedrich Nietzsche, S. 18f) und aufgrund einiger Hinweise Nietzsches (MA, 15ff; vgl. XI, 40[65]; XI, 41[9]; WA, 11f) naheliegende Deutung von „Kamel“ und „Löwe“ soll nicht in Frage gestellt werden, obwohl die Dreiteilung, die Zarathustra vornimmt, natürlich nicht mit den in dieser Arbeit thematisierten drei Selbsterfahrungsweisen des Menschen identisch ist. Nur in der letzten Wandlung treffen sich die Ansätze. Keinesfalls darf der Künstler im hier definierten Sinne mit dem Kind gleichgesetzt werden und keinesfalls darf man das freie Denken als eine für das Kind obsolet gewordene Lebensweise auffassen! So wie das Kamel im Löwen weiterlebt und viele Tugenden an den Löwen weitergibt (X, 4[242]; XI, 26[47], 160; vgl. Z I, 58ff), die dieser dann eigennützig verwendet (vgl. X, 5[1] 148; vgl. auch Del Caro, S. 62), so geht auch der Löwe in das Kind ein, welches Zerstören und Aufbauen verbindet.

Zustand, in dem das Problem vom Zurückwollen und damit all das „Wieder-Aufreißen alter Wunden, das Sich-Wälzen in Selbstverachtung und Zerknirschung“ (XIII, 14[155], 338), all diese Sehnsüchte nach anderen, besseren Welten (GD, 78; vgl. XIII, 14[168]) keine Rolle spielen. Wozu der erwachsene, selbstbewusste Mensch sich erst mithilfe der schrecklichen Wiederkunftserkenntnis, welche ihn mit der Periodizität des Selbst konfrontiert und ihm das eigene Schicksal zu Bewusstsein bringt, durchringen muss, nämlich zur totalen Affirmation, das ist für das Kind reine Selbstverständlichkeit. Denn letztlich verantwortlich für jede rückwärtsgewandte Unzufriedenheit ist das unbarmherzige „Es war“ (Z I, 179), eine Formel, die der Mensch erst lernt, die das Kind am Anfang noch nicht versteht, wie Nietzsche tatsächlich schon in seinem Frühwerk über Vor- und Nachteile der Historie betont (HL, 249; vgl. VII, 30[2], 726). Der Übermensch ist derjenige, der die Wiederkehr und sich selbst bejaht, der somit das „Es war“ in ein „So wollte ich es!“ umformt (Z II, 179; vgl. X, 17[38]; X, 18[45]; X, 20[10], 593) und das Problem vom Zurückwollen auflöst. Er hat sich das Wissen um sein Selbst so einverleibt, dass er in die Instinktsicherheit zurückkehren und durch „Vergessen“ aller mühevollen Überwindung und tragischen Gespaltenheit wieder werden kann wie das Kind, das jenes Problem nie kennen gelernt hat. Er blickt nicht reumütig auf die Vergangenheit (vgl. IX, 11[250]), sondern kann das „Jetzt und Hier“ an die Stelle des „Dort und Damals“ treten lassen, wie Nietzsche es Emerson zitierend beschreibt (IX, 17[5]). Mit kindlicher Gelassenheit, Mühelosigkeit und Intuition macht er sich ans Leben, das ihm im Moment der Synthese neu beginnt. Deswegen lässt sich Zarathustras Lehre von den drei Verwandlungen auch mit der Abfolge des „du sollst“, „ich will“ und „ich bin“ in Verbindung bringen (XI, 25[351]). Das „ich bin“ des Kindes meint nicht reines, starres Sein, sondern bedingungslose Übereinstimmung mit sich selber, also „ich lebe“ als mein leibhaftes Selbst im Augenblick. Bei aller Suggestivität des Bildes vom Kind sollte man abschließend aber erneut betonen, dass diese Stufe am Schluss des Weges zum Selbst steht, dass es also allenfalls darum geht, *wieder* Kind zu werden und eben nicht darum, in einer unreifen, bewusstseinsfernen und irrationalen Phase zu verharren.

b) Der letzte Mensch und andere Selbst-Entfremdete

Die Konturen des „Übermenschen“ können außerdem noch geschärft werden, indem man einen Blick wirft auf die Kontrastfiguren, die Nietzsche seinem Ideal gegenüberstellt. Man denkt hier natürlich zunächst an den sogen. „letzten Menschen“, der auch Zarathustra in seiner Vorrede als Negativ dient, aber im Grunde handelt es sich bei all den Menschentypen, welche Nietzsche unter dem Stichwort „décadence“ seit 1886 (vgl. XII, 7[20]) zunehmend teils sehr heftig kritisiert, um Gegenspieler des Übermenschen.¹ Vom „*letzten Menschen*“

¹ Einen hochinteressanten Sonderfall stellt Jesus Christus dar bzw. das Bild, das Nietzsche von dieser historischen Gestalt zeichnet, wobei seine Auffassung von Jesus und dem frühen Christentum, wie die Notizen v. a. aus der Zeit von November 1887 bis März 1888 zeigen (XIII, [11]), sicherlich von Tolstoi und Dostojewski sowie von Renan beeinflusst war. Die Nietzsche-Interpreten haben sich bisher leider hauptsächlich dafür interessiert, dass Nietzsche sein Ideal vom Übermenschen bzw. Dionysos, den Gott des Übermenschen, in einen scharfen Gegensatz zum durch den Gottessohn Jesus vertretenen christlichen Ideal stellt (vgl. XI, 42[1], 691; FW 370, 620f; AC, 185; EH, 374; XIII, 14[89]). Allenfalls wird gelegentlich darauf hingewiesen, dass Nietzsche, obwohl er Jesus „als décadence-Typus“ sieht (AC, 202), gewisse Sympathien hegte, weil ihm zufolge Christus ein Zeitkritiker war und ein viel reineres, edleres Christentum vertreten hat als das, was die Kirche unter Paulus später daraus machte (vgl. Hollingdale, S. 186ff). Selbstverständlich äußert sich Nietzsche mehr als einmal in sehr herablassender Weise über Jesus (vgl. XIII, 14[38]; AC, 199f; vgl. XIII, 15[9]), aber sein Interesse an dieser Person bekundet auch mehr als nur Sympathie (vgl. Magnus & Higgins, S. 55), wie schon die auffallende Parallelisierung von Jesus und Zarathustra (vgl. X, 13[4]) zeigt (vgl. Gerhardt, WamS). Nietzsche verbindet mit Jesus und seiner Lehre zunächst vor allem Freiheit von Sünde (MA 144, 140), später Überwindung von Rachegefühlen (XIII, 11[378], 176), im „Antichrist“ dann bedingungslose Liebe (AC, 201), Überwindung von Gegensätzen, Kindlichkeit (AC, 203) Anti-Dialektik, Kraft, Selbstbejahung, (AC, 203f), Lebenspraxis und Instinktsicherheit (AC, 205f) – alles Dinge, die auch für den Übermenschen eine gewisse Rolle spielen. Ebenso betont Nietzsche, wenn er über das „Himmelreich“ des Jesus spricht, dessen Konzentration auf das Diesseits und

heißt es u. a. er sei „klein“, er lebe „am längsten“, er habe „das Glück erfunden“ und könne nur noch „blinzeln“ (Z I, 19). Offenbar handelt es sich um jemanden, der die Suche nach seinem Selbst aufgegeben und sich in einer Behaglichkeit eingerichtet hat, die wie „Narcose, Betäubung, Ruhe, Frieden, ‚Sabbat‘, Gemüths-Ausspannung und Gliederstrecken, kurz *passivisch* auftritt“ (GM I, 272). Seiner selbst allenfalls halb bewusst geworden, stellt er keine Ansprüche mehr an sich, tauscht seinen Werdecharakter gegen die bleierne Müdigkeit der Erstarrung. Sein erbärmliches Glück ist ihm lieber als die Mühen, die er auf sich nehmen müsste, um eventuell der Glückseligkeit totaler Daseinsbejahung teilhaftig zu werden. Die letzten Menschen verraten damit sowohl die Kreativität ihres Künstlertums wie ihre Fähigkeit, frei und kritisch zu denken, denn „Misstrauen-haben gilt ihnen sündhaft“ (Z I, 20). Überhaupt bekümmert man sich nicht um den inneren Zwiespalt und die Krankheit des Menschen, „aber man ehrt die Gesundheit“ (ebd.). Ohne die Offenheit für Gegensätze („Man wird nicht mehr arm und reich“) und für Machtverhältnisse („Wer will noch regieren? Wer noch gehorchen?“) findet man keinen Zugang zum Willen zur Macht, und so hat der Ausgleich zwischen dem „Lüstchen für den Tag“ und dem „Lüstchen für die Nacht“ nichts mit der lebendigen Dialektik des Übermenschen zu tun. In einer nivellierten Gesellschaft, in der sich jeder den allgemeingültigen Konventionen, Erwartungen und Moralvorstellungen unterordnet, können keine individuellen Selbsterfahrungen gelingen: „Kein Hirt und Eine Herde! Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig in's Irrenhaus“ (ebd.).

Aber auch in zahlreichen anderen Zusammenhängen spricht Nietzsche von Menschen, die keine fruchtbare Beziehung zu ihrem Selbst und keine Selbstsicherheit aufbauen können, von Menschen, für die er bereits in einer Notiz von 1880 das sprechende Bild vom unbedeutenden, ungeformten „*Sand der Menschheit*“ (IX, 6[163], 238; vgl. M 174, 155) geprägt hat, welches Zarathustra in seiner Kritik der erbärmlichen, bequemen „Sandkorn-Rücksichten“ (Z IV, 358) wieder aufgreift. Diese Menschen fallen tatsächlich wie das „Stäubchen vom Staube“ (FW 341) durch die sich immer wieder umdrehende Sanduhr, weil sie ihren eigenen Werdecharakter nicht bejahen und sich damit nicht gegen die schreckliche Erkenntnis der Wiederkehr behaupten können, sondern von dem Gedanken an die Ewigkeit eines vermeintlich sinnlosen „Nichts“ gelähmt werden (XII, 5[71], 213). Nur die Übermenschen, „die *Stärksten*“, „Menschen, die *ihrer Macht sicher sind*, die die *erreichte* Kraft des Menschen mit bewußtem Stolz repräsentieren“ (ebd., 217), können sich vor der Verzweiflung retten, weil sie inneres Gleichgewicht erlangt haben und der Wiederkehr des Selbst freudig entgegensetzen. So leiden die „höchsten Menschen“ zwar „am meisten am

den einzelnen Menschen, welcher dieses Reich nur in einer persönlichen, leibhaften Erfahrung kennen lernen könne (AC, 207). Offenbar blitzen also in Nietzsches Interpretation von Jesu Lehre hin und wieder Denkfiguren auf, die er für seine eigenen Vorstellungen vom Übermenschen verwendet (vgl. auch Türcke, S. 147ff). Der große Unterschied liegt nun aber darin, dass bei Jesus alles „angeboren“ war bzw. „daß er zurückgeblieben ist und kindhaft im Alter der Pubertät geblieben ist“ (XIII, 14[38]). Das heißt, er hat den menschlichen Zwiespalt, der überhaupt erst zur Daseinsverneinung Anlass gibt, nie kennen gelernt (vgl. AC, 204; vgl. Kaufmann, S. 398; Müller-Lauter, Nietzsche, S. 89f). Deswegen grenzt Nietzsche die kampflose Freiheit des Jesus (ebd.) gegen die mühsam erworbene Freiheit der „*freigewordenen Geister*“ (AC, 208f) ab, die „von sich selbst wieder [!] Besitz ergriffen“ haben (EH, 322), wobei er sicherlich nicht die Freigeisterei meint, sondern die übermenschliche Selbsterzeugung. Trotz aller dieser Fingerzeige, die Nietzsches Interesse an Jesus mit gewissen gedanklichen Gemeinsamkeiten erklären sollen, sei entschieden der viel weitergehenden These widersprochen, der zornige Verfasser des „Antichrist“ sei in Wirklichkeit Zeit seines Lebens im Inneren ein Christ geblieben, habe sich nach dem Christentum oder generell nach Religion gesehnt – oder wie andere Ausformungen der psychologischen Theorie vom gottsuchenden Atheisten lauten, die wohl als Erster der Theologe Kaftan (vgl. Janz, Bd. 2, S. 622) vertreten, aber insbesondere L. Salomé populär gemacht hat (vgl. Andreas-Salomé, S. 35ff; 147) und die Bertram geradezu zum Kerngedanken seines Versuchs einer Nietzsche-„Mythologie“ erhob (vgl. Bertram, S. 68ff; 142ff u. ö.). Ähnliches findet sich bei Löwith, Von Hegel, S. 465; Lukács, Die Zerstörung, S. 317 u. ö.; Hollingdale, S. 35 und S. 156, während Frenzel, S. 126 sich entschieden gegen den Versuch, Nietzsche zum „modernen gottnahen Atheisten“ zu erklären, ausspricht.

Dasein – aber sie haben auch die größten *Gegen-Kräfte*“ (XI, 25[157]), Kräfte, die den Unsicheren, Selbst-Losen, Selbst-Entfremdeten fehlen.¹

Ein großer Unterschied zwischen denen, die zumindest auf einem guten Weg zur übermenschlichen Erfahrung sind und denen, die diesen Weg nicht beschreiten können, zeigt sich Nietzsche zufolge auch bei der Verwendung der Wertbegriffe „gut“, „schlecht“ und „böse“. Deren Genese untersucht er bekanntlich in der „Genealogie der Moral“, aber sie interessiert ihn schon seit Langem (vgl. MA 45; JGB 260). Entscheidend ist, dass starke, selbstgewisse Menschen „sich selbst und ihr Thun als gut, nämlich als ersten Ranges empfanden und ansetzten“ und erst danach „schlecht“, wohlgemerkt ohne moralische Konnotation, auf alle bezogen, zu denen sie eine große „Distanz“ fühlten (GM I, 259; vgl. GM I, 274). Diese „Schlechten“ wiederum kehrten die Gleichung „gut = vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt“ (GM I, 267) um, weil sie ein „*Ressentiment*“ (ebd., 270) gegen die Starken hegten und „Nein zu einem ‚Ausserhalb‘, zu einem ‚Anders‘, zu einem ‚Nicht-selbst‘“ sagten, anstatt in erster Linie sich selbst zu bejahen (ebd.). Der schwache Mensch prägt daher zunächst das eine moralische Abwertung anzeigende Wort „böse“ für die von ihm Gehassten, „und zwar als Grundbegriff, von dem aus er sich als Nachbild und Gegenstück nun auch noch einen ‚Guten‘ ausdenkt – sich selbst! ...“ (GM I, 274). Dieser Kontrast von „Aktion“ und „Reaktion“ leitet sich also wiederum von der Beziehung her, die ein Mensch zu sich selbst aufgebaut hat. Der Selbstsichere, der „Starke“ hat keine Anderen zur Selbstbestimmung nötig, wird sich in seiner Eigenmächtigkeit niemals bedroht fühlen und wird sie im Gegenteil dazu nutzen, seine konstruktiven wie seine destruktiven Fähigkeiten autointitativ nach eigenem Ermessen auszuleben, während ein seines Selbst wenig oder gar nicht gewisser, ein in diesem Sinne „schwacher“ Mensch sein Leben wesentlich an Anderen ausrichten und auf äußere Einflüsse nur reagieren wird, dabei allerdings stets bemüht, durch Abwehr und Diskreditierung seiner Mitmenschen sich einen Schein von Selbstachtung noch zu bewahren.

c) Die Frage nach den Ursachen für schwaches Selbstempfinden

Warum aber gibt es überhaupt solche „schwachen“ Menschen, wie kommt eine solche Schwäche des Selbst zustande und warum scheitern so viele, wenn man Nietzsche glaubt die meisten, bei der Suche nach dem Eigenen, welche ihnen doch immerhin die Möglichkeit der Selbstinbesitznahme eröffnen würde? Diese Frage gehört vielleicht zu den schwierigsten, die man an Nietzsches Anthropologie stellen kann, aber anscheinend lassen sich zwei Antworten ausmachen. Erstens spielt ein Missverständnis des eigenen und allgemeinmenschlichen Leidens eine große Rolle. Dass der Mensch unter allen Umständen in der Lage sein sollte, seinem Leiden einen Sinn zuzuweisen, ist eine der ältesten und dauerhaftesten Überzeugungen Nietzsches (vgl. SE, 377; MA 33; GD, 60f), denn: „Was eigentlich gegen das Leiden empört, ist nicht das Leiden an sich, sondern das Sinnlose des Leidens [...]“ (GM II, 304; vgl. GM III, 411). Menschen, die nicht zu sich selbst finden, verbinden durchaus mit ihrem Leiden einen Sinn, aber nicht den richtigen. Sie führen es nicht auf den Zwiespalt des Willens zur Macht und den ständigen, notwendigen Wechsel von Lust und Unlust zurück und versuchen nicht, diesen zu bewältigen, sondern fragen verzweifelt: „Ich bin, der ich bin: wie käme ich von mir selber los? Und doch – *habe ich mich satt!*“ (GM III, 368; vgl. Z I, 56). Ihre „Selbstverachtung“ (ebd.) führt dazu, dass sie, evtl. unter dem Einfluss eines „asketischen

¹ Es wäre daher ein Fehler zu behaupten, Nietzsche gefalle an der Wiederkunfts-idee „in erster Linie ihr nihilistischer, relativistischer, perspektivenloser Charakter“ und der „dekadente Nihilismus“ solle „durch diese neue Erkenntnis nicht aufgehoben, sondern geradezu verfestigt werden“ (Lukács, *Die Zerstörung*, S. 347f). Das Gegenteil ist der Fall, denn Nietzsches Lehre hat „ein Doppelgesicht: sie ist Selbstüberwindung des Nihilismus, in der ‚Überwinder und Überwundenes‘ eins sind. [...] Diese Einheit von Nihilismus und Wiederkehr ergibt sich daraus, daß Nietzsches Wille zur Ewigkeit die *Umkehrung* seines Willens zur Nichts ist“ (Löwith, *Von Hegel*, S. 247; vgl. ders., *Nietzsches Philosophie*, S. 141; Fital, *Nietzsche*, S. 266ff).

Priesters“, also eines christlichen Moralpredigers stehend (GM III, 372ff), ein „*Schuldgefühl*“ entwickeln, weil sie sich für „Sünder“ halten und ihr Leiden als eine Strafe Gottes für vergangene Verfehlungen missdeuten (GM III, 389). Das „zum Lebensinhalt gemachte Missverstehen-Wollen des Leidens, dessen Umdeutung in Schuld-, Furcht- und Strafgefühle“ mündet in grauenvolle Exzesse der Selbstbestrafung (ebd., 390), die den Menschen nur noch mehr schwächen und „*kränker*“ machen (ebd., 391). So grenzt Nietzsche, zu dessen wichtigsten Anliegen es seit jeher gehört, dass man „*Leiden* als Strafe und Prüfung (Zukunft) ablehnen“ muss (VIII, 28[31]), über das Leidensverständnis – nämlich das falsche, schuldassoziierte einerseits und das richtige, mit dem Machtwillen übereinstimmende Leidensverständnis andererseits – die schwachen von den starken Menschen ab. Erstere können zwar noch „*Etwas wollen*“, nämlich das „*Nichts*“, das Loskommen von sich selbst und dem Leben (GM III, 412), aber anders als Letztere handeln sie nicht in Übereinstimmung mit, sondern im „Widerwillen“ (ebd.) gegen ihre eigene Grundverfassung, deren Leidensanfälligkeit sie nicht durchschauen.

In eine etwas andere Richtung weisen Äußerungen Nietzsches, wonach Schwäche auf „die Übertreibung, die Disproportion, die Nicht-Harmonie der normalen Phänomene“ zurückzuführen sei (XIII, 14[65], 250; vgl. schon X, 7[232]). Wenn es „am Besten“, nämlich „der Selbstsucht“ fehlt (GD, 133), liege eine „Disgregation der Instinkte“ (GD, 134) oder „Disgregation des Willens“ (GD, 90) vor. Im Nachlass aus dieser Zeit heißt es an einer Stelle: „Die Vielheit und Disgregation der Antriebe, der Mangel an System unter ihnen resultiert als ‚schwacher Wille‘; die Coordination derselben unter der Vorherrschaft eines einzelnen resultiert als ‚starker Wille‘; im ersteren Falle ist das Oscillieren und der Mangel an Schwergewicht; im letzteren die Präcision und Klarheit der Richtung“ (XIII, 14[219]). Dieser Gedanke findet sich wieder in Nietzsches Bestimmung der „*décadence*“ als eines Ungleichgewichts von Lust und Unlust (XIII, 14[101]) sowie in seinem „Gleichniss für jeden Stil der *décadence*: jedes Mal Anarchie der Atome, Disgregation des Willens [...]“ (WA, 27). Hier sei „das Ganze“ angesichts des Eigenlebens der Teile „kein Ganzes mehr“ (ebd.), fehle es an „der organisierenden Kraft“ (WA, 47). Mit Bezug auf die vorliegende Fragestellung kann man alle diese Bemerkungen wohl so verstehen, dass schwache Menschen an der Aufgabe, ihre widersprüchlichen Bestrebungen zusammenzuführen, scheitern und stattdessen einem Modus den Vorzug geben, der daraufhin ohne Ausgleich durch seinen Gegenpart alle seine negativen Züge zur Geltung bringt und ins Krankhafte übersteigert wird. Zarathustra spricht voller Abscheu von solchen unproportionierten, desintegrierten Menschen, „denen es an Allem fehlt, ausser dass sie Eins zuviel haben – Menschen, welche Nichts weiter sind als ein grosses Auge, oder ein grosses Maul oder ein grosser Bauch oder irgend etwas Grosses, - umgekehrte Krüppel heisse ich Solche“ (Z II, 178). Der in seiner Zerstörungswut ungezügelter Aufklärer und Freigeist kann so zu einem „Nihilisten“ werden, also zu einem, „welcher von der Welt, wie sie ist, urtheilt, sie sollte nicht sein und von der Welt, wie sie sein sollte, urtheilt, sie existiert nicht“ (XII, 9[60], 366), oder zu einem gefährlichen Anarchisten, der nach dem Motto lebt: „Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt“ (GM III, 399). Der in seine Scheinwelten verliebte Künstler entwickelt so vielleicht eine neue Metaphysik oder wird wieder religiös, was ebenso verhängnisvoll wäre, da Nietzsche „*Christ und Anarchist*“ in einem Atemzug nennt (GD, 132) und konstatiert: „Nihilist und Christ: das reimt sich, das reimt sich nicht bloss ...“ (AC, 247). Die „höheren Menschen“, die Zarathustra kennen lernt und die später bei ihm zu Besuch sind (Z IV, 304ff), gelten Nietzsche daher eigentlich als missratend und missraten, wie seine Notizen beweisen (vgl. XI, 26[289]; XI, 31[2], 359). Trotz aller guten Ansätze kommen in ihnen gewisse Gefährdungen und Unzulänglichkeiten des freien Geists bzw. Künstlers zum Ausdruck, etwa naive Wissenschafts- und Wahrheitsgläubigkeit (Gewissenhafter des Geistes), Verzweiflung und Rastlosigkeit (hässlichster Mensch, Schatten), Sehnsucht nach dem Anbetungswürdigen (Könige, alter Papst), intellektuelle Trägheit (freiwilliger Bettler) und Verlogenheit (Zauberer). Schwäche

bedeutet somit, dass dem Zwiespalt nicht Raum gelassen wird, sondern es „als das Höhere“ gilt, „nur halbseitig tüchtig zu sein“, getreu dem Grundsatz: „das Eine hat ein Recht zu sein, das Andere *sollte gar nicht da sein* ...“ (XIII, 15[113], 472). Diese „Denkweise“ erzeugt „den widerlichsten Typus den *unfreien* Menschen“, denn „sie *verneint thatsächlich damit das Leben*, welches in allen seinen Instinkten sowohl das Ja wie das Nein hat. Nicht daß sie dies begriffe: sie träumt umgekehrt davon, zur Ganzheit, zur Einheit, zur Stärke des Lebens zurückzukehren: sie denkt es sich als Zustand der Erlösung, wenn endlich der eignen innern Anarchie, der Unruhe zwischen zwei entgegengesetzten Werth-Antrieben ein Ende gemacht wird“ (ebd., 473).

Alle diese Interpretationsansätze können aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass Nietzsche keine vollends schlüssige Erklärung dafür findet, warum manche Menschen den Weg zur übermenschlichen Existenz entdecken und andere nicht, warum, um im Bilde Zarathustras zu reden, manche zum „Diamanten“ werden und andere zur „Küchen-Kohle“, wo doch das zugrunde liegende Element dasselbe ist (Z III, 268; vgl. GD, 161). Genauso muss es angesichts der Allgewalt des lebendigen Willens zur Macht, die von Nietzsche immer wieder betont wird (z. B. GM III, 365f), verwundern, dass er zwischen einem „*aufsteigenden*“ und einem „*niedergehenden*“ Leben (WA, 50ff; vgl. XII, 7[42]) unterscheidet. Und wieso spricht er einerseits an einer Stelle davon, dass der Wille zur Macht bei den schwachen Menschen „*fehlt*“ (AC, 172), während andererseits doch zu seinen wohl meistzitierten Erkenntnissen gehört, dass jeder von uns eher „noch *das Nichts* wollen, als *nicht* wollen“ (GM III, 339) wird? Es geht ihm hier ähnlich wie seinem Vorbild Heraklit, der Nietzsche zufolge die Tatsache, dass „so wenige Menschen mit Bewußtsein in dem Logos“ leben (PHG, 831), nur darauf zurückführen konnte, dass eine „Verpflichtung“ des Menschen, „daß er den Logos erkennen müsse, weil er Mensch sei“, nicht existiere (PHG, 832). Warum manche auf der Suche nach ihrem Selbst übermenschliche Erfahrungen machen oder zumindest diesen Erfahrungen sehr nahe kommen und andere sich erst gar nicht darum bemühen oder ihren Werdecharakter und Zwiespalt nicht ertragen können, das ist eine Frage, auf die Nietzsche die Antwort letztlich schuldig bleibt.

§ 33. Wirklichkeit und Dauer des Übermenschlichen

a) Zweifel

Eine andere bislang ungeklärte, aber in der Literatur stark diskutierte Frage ist die, ob die Wandlung des Menschen zum Übermenschlichen, die als ein immanentes Ideal immerhin im Bereich des Menschenmöglichen liegt, auch Wirklichkeit werden wird (oder schon geworden ist?) und wenn ja, von welcher Dauer die übermenschliche Existenz sein kann. Nietzsche äußert sich dazu nicht eindeutig. Einerseits spricht er in einer sehr späten Notiz davon, dass er selber „eine Fülle höchster und neuester Zustände“ erlebt habe, „in Bezug auf welche zwischen Geist und Seele zu trennen ein Cynismus wäre“, dass diese „Lichtfülle“ jedem zum Philosophen gereiften Menschen zuteilwürde (XIII, 22[29]), und er behauptet in „*Ecce homo*“ gar mit Bezug auf die Figur des Zarathustra: „Hier ist in jedem Augenblick der Mensch überwunden, der Begriff ‚Übermensch‘ ward hier höchste Realität, - in einer unendlichen Ferne liegt alles das, was bisher gross am Menschen hiess, *unter ihm*“ (EH, 344). Andererseits und sehr viel häufiger nährt Nietzsche erhebliche Zweifel an der Verwirklichung des übermenschlichen Ideals, nicht zuletzt durch folgendes erschütternd ehrliches Bekenntnis in einem Notizheft: „Ich will das Leben nicht *wieder*. Wie habe ich’s ertragen? Schaffend. Was macht mich den Anblick aushaltend? der Blick auf den Übermenschlichen, der das Leben *bejaht*. Ich habe versucht, es *selber* zu bejahen – Ach!“ (X, 4[81]). Zumindest scheint es sich beim Übermenschlichen um einen großen „*Ausnahme*“-Menschen zu handeln (XII, 10[167], 554),

um eine nicht greifbare Form der Existenz, die Zarathustra auch als „Schatten“ bezeichnet (Z II, 112). Wenn die Wiederkehr „ewige Wiederkunft auch des Kleinsten“ mit sich bringt und auch der „kleine Mensch“ stets von Neuem auflebt (Z III, 274), dann kann weder der Einzelne für sich noch gar die Menschheit als ganze dauerhaft übermenschliche Größe zeigen, dann ist der Übermensch zwangsläufig ein vorübergehende Erscheinung.

Hinzu kommt, dass Zarathustra nicht nur das bisherige Fehlen des Übermenschen betont: „Niemals noch gab es einen Übermenschen“ (Z II, 119). Auch die im Konjunktiv gehaltenen Formeln, die er seinen Zuhörern ans Herz legt, nämlich „der Übermensch *sei* der Sinn der Erde“ (Z I, 14) und „*nun wollen wir, dass der Übermensch lebe*“ (Z I, 102) sprechen genau genommen einen Wunsch aus, der, so oft man exakt diese Worte auch wiederholen mag, immer ein Wunsch bleiben wird. Eventuell deutet sich darin an, dass der Übermensch stets in der Zukunft liegt, als eine Erfahrungsmöglichkeit, die so flüchtig ist, dass sie, kaum verwirklicht, „immer *von Neuem und auf neue Weise*“ (XII, 1[127]) eröffnet werden muss. Auffallend ist auch folgende Prophezeiung Zarathustras: „Ihr Einsamen von heute, ihr Ausscheidenden, ihr sollt einst ein Volk sein: aus euch, die ihr euch selber auswähltet, soll ein auserwähltes Volk erwachsen: - und aus ihm der Übermensch“ (Z I, 100f). Die „Pointe“ dieser verwickelten Konstruktion könnte durchaus lauten, dass der Übermensch immer erst *nach* dem nächsten Schritt sichtbar wird. Ebenso ist es durchaus möglich, dass Nietzsche mit der einen oder anderen Ungereimtheit in seinem Konzept vom Übermenschen¹ gerade darauf hinweisen will, wie schwer dieses Ideal zu erreichen ist und dass er kein einfaches Rezept für persönliches Wohlergehen präsentiert, sondern seine Philosophie vom Optimum im Sinne einer ständigen Zukunftsbezogenheit verstanden werden muss. Davon abgesehen sei erinnert an die Metapher vom „Blitz“, die zuvor schon mit Bezug auf den bipolaren „Baum“ des Menschenwesens als Symbol für die Vernichtung des Zwiespalts in der Synthese gedeutet wurde (Kap. IV § 21. a)) und die in der Tat mehrfach auf den Übermenschen bezogen wird (Z I, 16; Z I, 18; Z I, 23). Diese Blitz-Metapher hält Nietzsche überdies offenbar für so treffend, dass er sie bzw. ähnliche Bilder wie „Gewitter“, „Explosivstoff“ oder „Dynamit“² für die Wiederkunftslehre (X, 15[3]; XIII, 11[38]; EH, 339), für seinen „*Begriff vom Genie*“ (GD, 145), für die Lehre vom Willen zur Macht (GD, 157) und schließlich auch für seine gesamte Philosophie (JGB 292; EH, 365; EH, 339) verwendet. Damit macht er metaphorisch deutlich, dass im Übermenschen momenthaft ein leuchtender Zusammenklang, eine mächtige Entladung der Spannungen des Einzelnen, aber kein zeitlich ausgedehnter oder ausdehnbarer Zustand erreicht wird.

b) Verewigung des Augenblicks als Verewigung der Augenblicklichkeit

Im Grunde bleibt Nietzsche mit seinem Zweifel am Andauern des Übermenschlichen nur konsequent, war er doch immer schon der Auffassung, dass „das Schicksal der Menschen“ nur „auf *glückliche Augenblicke*“, aber nicht „auf glückliche Zeiten“ eingerichtet sei (MA 471, 301) und dass die Menschheit „kein Ziel“, sondern „eine *Entwicklung*“ habe, „d. h. ihr Ende ist *nicht mehr bedeutend* als irgend ein Punkt ihres Weges“ (IX, 6[59], 208). Und genauso ist auch die übermenschliche Erfahrung eine punktuelle, kein endgültiges Heilsversprechen, denn in einer Welt, die vom Höhepunkt, dem „*Maximal-zustand*“, wieder herabsinkt „in einem ewigen Kreislauf“ (XII, 10[138], 535), kann der Weg des sich selbst Suchenden auch nur „von Gipfel zu Gipfel“ führen (Z I, 48), nicht auf einem Gipfel enden. Da der Übermensch kein Gott ist und kein vom Irdischen abgetrenntes Wesen, sondern der in voller Schönheit, Selbstbejahung und Ausgeglichenheit dastehende ideale *Mensch*, zeigt sich

¹ Auf evtl. von Nietzsche bewusst angelegte Widersprüche in der Figur des Übermenschen verweisen Heidegger, Nihilismus, S. 157; Müller-Lauter, Nietzsche, S. 130f; Zittel, S. 79.

² Diesen Begriff entnahm Nietzsche voller Stolz einer Rezension zu „Jenseits von Gut und Böse“ von J. V. Widmann (Janz, Bd. 2, S. 497).

auch an ihm, aber ohne jedes Empfinden von Leid oder Gespaltenheit, jene Dynamik, die „gross ist am Menschen“, die „geliebt werden kann“, nämlich, dass er ein *Übergang* und ein *Untergang* ist“ (Z I, 16f). Der Mensch ist ein brüchiges Wesen, das seiner Brüchigkeit zwar einzigartige Erfahrungsmöglichkeiten verdankt, das ihr aber auch auf dem Höhepunkt der Selbstgewissheit nicht entkommen kann, ganz im Gegenteil dort sich ihr völlig anheimgibt, weil dieser Höhepunkt uneingeschränkte Selbstbejahung bedeutet.¹ Er bleibt stets das zwischen Polaritäten gespannte „Seil über einem Abgrunde“ (ebd.), auch wenn es ihm gelingt, mit übermenschlicher Leichtigkeit darauf zu balancieren. Er ist die „Bahn“ und zugleich der darauf Gehende, ist sowohl Seil wie Seiltänzer, woran sich wiederum zeigt, dass die Figur des Seiltänzers in ihrer Bedeutung zwischen Menschlichkeit und Übermenschentum changiert und sie so vielleicht das sprechendste Symbol für Nietzsches Anthropologie, die mehr dynamisches Selbst-Vergewissern als statisches Selbsterkennen ist, darstellt. Der Seiltänzer, der die „Gefahr“ zu seinem „Beruf“ macht (Z I, 22), verkörpert nicht nur jene vielversprechende menschliche Natur und Berufung, ein „gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege“ zu sein (Z I, 16) und die eigene Existenz einem Drahtseilakt gleich beherrschen zu wollen. Er deutet auch gerade durch sein schrittweises Vorantasten auf dem Seil, durch seine Suche nach Selbstsicherheit und dem stets von Neuem zu erkämpfenden Gleichgewicht an, von welcher Art der Übermensch ist und dass dieses Ideal tatsächlich erreicht werden kann, wenn auch nicht dauerhaft. Denn im Grunde liegt das Ziel je punktuell auf dem Wege und kann nur dort liegen, nicht auf der anderen Seite des Abgrunds, denn einmal dort angekommen wären keine Selbstbewältigungsversuche mehr erforderlich und der mit so großartigen Aussichten Losgegangene, zum Übermenschlichen Bestimmte, endete in einer unmenschlichen Selbst-Erstarrung.

Die höchste menschliche Selbsterfahrung ist eine Erfahrung, welche genauso vergehen und wiederkehren muss wie der Gedanke, der sie überhaupt erst möglich macht, nämlich „dieser dein Gedanke, daß Alles wiederkommt“ (IX, 11[206]), wie Nietzsche es gleich im Jahr des Sils-Maria-Erlebnisses unmissverständlich vermerkt: „Und in jedem Ring des Menschen-Daseins überhaupt giebt <es> immer eine Stunde, wo erst Einem, dann Vielen, dann Allen der mächtigste Gedanke auftaucht, der von der ewigen Wiederkunft aller Dinge – es ist jedesmal für die Menschheit die Stunde des *Mittags*“ (IX, 11[148]). Im „Zarathustra“ deutet er eben dieses durch einen besonderen Kunstgriff an: Er lässt die Hauptfigur eine Reihe unterschiedlichster Konfrontationen mit dem Wiederkunftsgedanken durchlaufen, sodass Zarathustra diese Erfahrung mehrfach wiederholt, zunächst in der Erzählung vom Hirten (Z III, 199ff), als der er sich kurz darauf selber bezeichnet (Z III, 273), dann in der Erinnerung am „Nachmittag“ (Z III, 203ff), dann in einer direkten Begegnung mit der Vergänglichkeit zur „Mitternacht“ (Z III, 285f), ebenso in einem kurzen, plötzlichen Ewigkeitserlebnis zur Mittagsstunde (Z IV, 342ff) und schließlich im Nachvollzug der mitternächtlichen Begegnung, welcher in einen Hymnus auf die Ewigkeit eingebettet ist (Z IV, 395ff). Die Reihung der je für sich stehenden Erlebnisse zeigt, dass allein der Augenblick die Dimension der Bejahung und des Bejahenden sein kann, dass der Übermensch nur als „hier und da entspringend“ (XI, 25[73]) gedacht werden darf, als je und je zu erringender Sieg und dass daher völlige Selbst-Identität nur momenthaft möglich ist. Eben dies kommt durch die anaphorische Wiederholung des „Jetzt“ in folgenden, übermenschliches Erleben beschreibenden Worten Zarathustras zum Ausdruck: „Jetzt bin ich leicht, jetzt fliege ich, jetzt

¹ Diese Eigenart Nietzsches, Notwendigkeit des Wandels und Möglichkeit eines Höhe- und Fixpunktes im Übermenschen zusammen denken zu wollen, bemerkt auch Müller-Lauter, Nietzsche, S. 115ff; allerdings macht er Nietzsche daraus den Vorwurf der Zweideutigkeit und Widersprüchlichkeit (ebd., S. 181f). Pieper hingegen betont die Konsequenz dieses Gedankens: „Durch Selbstüberwindung kann alles überwunden werden – bis auf eines: Die Bedingung, unter der allein die Selbstüberwindung vollzogen werden kann, kann nicht überwunden werden, ohne daß dadurch auch die Selbstüberwindung unmöglich wird. Diese Bedingung ist die polare Gegensatzstruktur alles Werdens“ (Pieper, S. 377; vgl. S. 286).

sehe ich mich unter mir, jetzt tanzt ein Gott durch mich“ (Z I, 50). Verewigung des Augenblicks kann somit nur Verewigung der Augenblicklichkeit bedeuten, d. h. unsere „Aufgabe“ der bedingungslosen Selbstbejahung „tritt in jedem Augenblick an uns heran“ (IX, 11[161]) und wird von uns in idealer Weise bewältigt, wenn wir „die Zweckvorstellung aus dem Prozesse“ eliminieren und „trotzdem den Prozeß“ bejahen: „Das wäre der Fall, wenn Etwas innerhalb jenes Prozesses in jedem Momente desselben *erreicht* würde – und immer das Gleiche“ (XII, 5[71], 213f). Der Idealfall eines Andauerns der übermenschlichen Bejahung ist nur möglich durch eine sich in jedem Augenblick erneut vollziehende dialektische Bewegung hin zur perfekten Synthese. Daher ist ununterbrochene Übereinstimmung mit sich selber so außerordentlich schwer zu erreichen.¹

c) Warnung vor der Selbstfeststellung

Es zeigt sich also, dass andauerndes übermenschliches Leben und Leiben so gut wie unmöglich ist. Eine andere Frage wäre aber die, ob das Verbleiben in dieser extremen Form des Selbstempfindens für den Menschen überhaupt ein sinnvolles und daher anzustrebendes Ziel darstellt. Das lässt sich mit einigem Recht bezweifeln, widerspräche ein solches Beharren in einer Selbsterfahrungsweise doch Nietzsches Grundüberzeugung, dass „nicht bloß Constanz der Energie“ und „nicht Selbstbewahrung“ das Leben und Lebendigsein kennzeichnen, sondern natürlich das unaufhörliche Wirken des Willens zur Macht (XIII, 14[81], 261). Und er wird sicherlich auch bei seinem Konzept vom Übermenschen nicht von seiner Hochachtung vor dem, was er einmal „Tugend des Brutus“ nennt, abgerückt sein, vor der Bereitschaft nämlich, um der „Unabhängigkeit der Seele“ willen auch den größten Menschen, „die Zierde der Welt, das Genie ohne Gleichen“ zu opfern (FW 98, 452). Der Übermensch ist zwar derjenige, der eins mit dem Willen zur Macht ist und der damit die herrlichste menschenmögliche Erfahrung macht, aber gerade weil Machtwollen ständigen Wandel bedeutet, sollte er diesen nicht nur im Wechselspiel zwischen freiem Geist und Künstler, sondern auch mit Bezug auf seine eigene großartige Existenz zulassen. Nur so bleibt er der Dialektik, die ihn selbst schuf, treu und nur so zieht er die letzte Konsequenz aus dem menschlichen Werdecharakter wie aus der Omnipräsens des Werdens überhaupt. Zudem ist zu vermuten, dass der Einzelne nur insofern, als er immer wieder auf die Ebene des Antagonismus, des Zwiespalts, des Leidens zurückkehrt, das Gefühl der Einheit recht eigentlich zu schätzen weiß und weiterhin danach streben wird. Daher Zarathustras Mahnung: „Ich sage euch: man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können“ (Z I, 19).² Eben dieses fortgesetzte Bemühen um den Ausgleich unterscheidet den,

¹ Wie beim Vergleich zwischen Übermensch und Kind lässt sich auch hier ein Rückbezug zu Nietzsches Frühwerk über die Historie herstellen. Das Tier, von dem er zu Beginn dieser Schrift ausführlich spricht, verkörpert insofern den vom Menschen erst zu erreichenden Idealfall, als es „in jedem Momente ganz und gar als das was es ist“, erscheint (HL, 249). Aber es besteht ein großer Unterschied, der zeigt, dass „Übermensch“ nicht etwa ein „Zurück zum Tier“ bedeutet, weil das Tier nicht weiß, „was Gestern, was Heute ist“ (HL, 248): Nur die menschliche Erfahrung der Vergänglichkeit, jene schreckliche Erfahrung, dass das Werden „das Gewesensein hinter sich her[schleppt]“ (M 49, 54), macht es möglich, den flüchtigen Augenblick als einen solchen, als ein „Jetzt“ anzusprechen und als solchen auch zu bejahen. Die Begegnung mit dem eigenen Werdecharakter ist also unumgänglich für das Entstehen des Übermenschen. Zu dem Vergleich zwischen menschlichem und tierischem Zeitempfinden mag Nietzsche im Übrigen aufgrund ähnlicher Überlegungen bei Schopenhauer angeregt worden sein (vgl. Schopenhauer, S. 72f).

² Die Metapher vom „Stern“ und seinem Licht steht bei Nietzsche zudem häufig für eine strikte Ausrichtung auf oder eine Verheißung in die Zukunft. Zarathustra sagt zu seinen Zuhörern: „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?“ (Z II, 121). In „Jenseits von Gut und Böse“ vergleicht Nietzsche die nachhinkende Rezeption der „größten Ereignisse und Gedanken“ mit dem kosmischen Phänomen der verzögerten Lichtwahrnehmung (JGB 285). Und schon im Aphorismus vom tollen Menschen heißt es: „Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Thaten brauchen Zeit, auch nachdem sie gethan sind, um gesehen und gehört zu werden“ (FW 125, 481).

der eine übermenschliche Erfahrung gemacht hat, vom „*letzten Menschen*“, der jedes Lieben, Streben und Sehnen aufgeben hat (ebd.). Wenn „Ermüdung“ und „Faulheit“ (Z III, 259f) den Menschen dazu bringen, „stehen zu bleiben“, ist er nur noch „der Überaffe“ (X, 4[163]), nicht mehr Übermensch.

Alles dies entspricht vollkommen einem von Nietzsches Lebensmotti, dem „Was liegt an mir!“, das ihn und uns daran erinnern soll, die Bereitschaft zur Infragestellung unseres Selbst niemals aufzugeben (M 494; Z II, 188; vgl. IX, 7[45]; WS 319).¹ Dazu sind Distanz, Bewusstsein und philosophische Begrifflichkeiten erforderlich, die, wie gezeigt wurde, dem seinem Leib und seinen Instinkten anheimgegebenen Übermenschen fehlen, fehlen müssen und fehlen dürfen. Auch deswegen lehnt Nietzsche ein dauerhaftes Übermenschentum ab und macht diese seine Skepsis wiederholt durch kleine Hinweise deutlich, so etwa, wenn Zarathustra seine eigene Lehre in die Nähe traditioneller Gottesvorstellungen rückt: „Wahrlich, immer zieht es uns hinan – nämlich zum Reich der Wolken: auf diese setzen wir unsre bunten Bälge und heissen sie dann Götter und Übermenschen: - / Sind sie doch gerade leicht genug für diese Stühle! – alle diese Götter und Übermenschen“ (Z II, 164). Natürlich gilt diese Kritik vor allem den „Dichtern“, die solche Wesen erfinden, aber bekanntlich lautet der Titel eines der Gedichte Nietzsches, das ihm wohl sehr am Herzen lag: „Nur Narr! Nur Dichter!“ (DD, 377ff; vgl. Z IV, 371ff). Auch sei darauf hingewiesen, dass er einer seiner Aufzeichnungen zufolge ursprünglich vorhatte, den „Zarathustra“ auf pompöse Weise mit einem „Hymnus am Ende“, betitelt „*der Siegreiche*“, ausklingen zu lassen (X, 16[64], 522). Dass es anders kam, wirft ein bezeichnendes Licht auf Nietzsches Haltung zum Übermenschen-Konzept. Selbstironie und noch darüber hinausgehende Dekonstruktion lieb gewonnener Positionen verdanken sich der künstlerischen und der freidenkerischen Dimension des menschlichen Selbst und bewahren ihren Wert auch und gerade mit Bezug auf den Übermenschen. Von großer Bedeutung ist es daher, dass Nietzsche das letzte, erst 1887 hinzugefügte Buch der „Fröhlichen Wissenschaft“ nicht mit der Ankündigung des mächtigen Übermenschen im vorletzten Aphorismus (FW 382), sondern mit einem „*Epilog*“ enden lässt, welcher mit seiner Heiterkeit der Dramatik gezielt die Spitze abbricht (FW 383). Und noch seine so häufig als Hybris missverstandene Äußerung in „*Ecce homo*“, er „zöge vor, eher noch ein Satyr zu sein als ein Heiliger“ (EH, 258), und sein Bekenntnis zum „halkyonischen Ton“ (EH, 259) verweisen auf diese Distanzierungsnotwendigkeit in allen Lebenslagen.²

Im Grunde warnt Nietzsche gar davor, übermenschliche Erfahrung perpetuieren und sich der Selbstüberwältigung ausgerechnet auf diesem Höhepunkt menschlicher Existenz entziehen zu wollen: „Der Einwand, das Mißtrauen, der Seitensprung sind Zeichen des gesunden Geistes. Alles Unbedingte verräth den Kranken“ (X, 5[25]). Verabsolutierung des Übermenschentums wäre nicht nur unangemessen, sondern höchst gefährlich: „Alle Zeichen des Übermenschlichen erscheinen als Krankheit oder Wahnsinn am Menschen“ (X, 5[1] 250; vgl. X, 4[171]). Der Übermensch hat die zwei Modi des Menschen und daher auch ihre hässlichen Züge zum Ausgleich gebracht, aber er trägt ihr ambivalentes Potenzial natürlich noch in sich. Anders ist es auch nicht zu erklären, dass Zarathustra trotz der bislang so positiven, weil auf den Übermenschen abzielenden Konnotation des Schwangerschafts- und Kind-Motivs verkündet: „Ihr Schaffenden, ihr höheren Menschen! Wer gebären muss, der ist krank; wer aber geboren hat, ist unrein. / Fragt die Weiber: man gebiert nicht, weil es Vergnügen macht. Der Schmerz macht Hühner und Dichter gackern. / Ihr Schaffenden, an euch ist viel Unreines.“

¹ Vgl. Brief an Köselitz vom 7. November 1880: „Immer krank, viel zu Bett, vom Winter überfallen, täglich zweihundertmal sagend: ‚Was liegt an mir!‘“ (zit. n. XV, 115).

² Man bemerke außerdem, dass Nietzsche das Gedicht „*Vogel Albatross*“ (IM, 341f), das man als ein Gleichnis auf den Übermenschen verstehen könnte (vgl. S. 221, Fußnote), im Anhang zur „Fröhlichen Wissenschaft“ unter dem Titel „Liebeserklärung“ wieder abdrucken ließ (FW, 644), ohne die zweite Strophe zwar, aber dafür mit einem äußerst ironischen Selbstkommentar: „bei der aber der Dichter in eine Grube fiel“ (ebd.).

Das macht, ihr musstet Mütter sein. / Ein neues Kind: oh wie viel neuer Schmutz kam auch zur Welt! Geht bei Seite! Und wer geboren hat, soll seine Seele rein waschen!“ (Z IV, 362). Nietzsche wendet sich gegen Selbstverfestigungen ganz gleich welcher Art, ob als freier Geist, als Künstler oder als Übermensch. Der möglichen Verführung durch ein „verewigtes Selbst“ hält er seine Forderung nach „*Distanz!*“ entgegen (FW 60) und er lässt Zarathustra die Freundschaft beschwören, welche verhindert, dass „Ich und Mich“ sich „immer zu eifrig im Gespräche“ befinden (Z I, 71). Auch wenn Nietzsche genau diese Warnung vor der fruchtlosen Selbstumkreisung bei seiner Selbstbiografie, in der er *sich* sein Leben erzählen will (EH, 263), offenbar missachtet, gehört doch zu seinen letzten und beeindruckendsten Gedichten mit „Zwischen Raubvögeln“ eines, in dem der „*Selbstkenner*“ und „*Selbsterkenner*“ mit dem „*Selbstenker*“ identifiziert wird (DD, 389ff). Selbsterkenntnis im Sinne einer endgültigen Selbst-Feststellung ist immer tödlich, auch wenn es sich um die höchste Selbsterfahrungsweise, die Übermenschlichkeit, handelt. Da der Mensch diese Erfahrungsmöglichkeit ausschließlich der ewigen Wiederkehr und der Dialektik des Machtwillens verdankt, darf er sie und damit sich selbst gerade als Übermensch nicht verraten und muss sich stets vor Augen halten, dass er nicht Übermensch *sein* oder *bleiben*, sondern immer nur *werden* kann.

VII. Lebenspraktische und „ethische“ Aspekte der Anthropologie

Nietzsches

Nachdem ausführlich auf die ewige Wiederkehr des Gleichen, den Willen zur Macht und den Übermenschenbegriff eingegangen und ihre Bedeutung für Nietzsches Konzeption des menschlichen Selbst herausgearbeitet wurde, sollen nun einige Erweiterungen des Bisherigen vorgenommen werden. Diese betreffen Teilbereiche von Nietzsches Anthropologie, welche man als eine Art Antwort auf die Sollensfrage verstehen kann, auf die Frage, welche Lebensführung dem selbst-bewussten, nach Selbstgewissheit strebenden Menschen angemessen wäre. Natürlich haben Nietzsches Überlegungen diesbezüglich recht wenig mit Ethik im herkömmlichen Sinne zu tun, aber immerhin ist sein in späteren Jahren (wieder) deutlich gesteigertes Interesse an der Wertterminologie, an Moralvorstellungen und Begriffen wie „Tugend“ (z. B. EH, 279; XII, 10[45], 477; ebd., 10[110]) oder „(rechtes) Handeln“ (z. B. AC, 177), ohne welches seine im letzten Kapitel erörterte Wertschätzung von Intuition, Instinktivität und Automatismus nicht denkbar wäre, ein erster Fingerzeig in Richtung „praktische Philosophie“ gewesen. Nun aber soll nicht etwa in aller Breite diesen Ansätzen nachgegangen¹, sondern ganz konkret und selektiv das Augenmerk auf einige wenige Konzepte und Thematiken gerichtet werden, die für Nietzsches Philosophie vom Menschen in „praktischer“ Hinsicht zwar zentral sind, von denen bislang aber gar nicht oder allenfalls am Rande die Rede sein konnte. Sie müssen jetzt systematisch betrachtet und zu dem vorliegenden Interpretationsansatz in Beziehung gesetzt werden. Zur Sprache kommen dabei Nietzsches Auffassungen von Tragödie, Tanz und Spiel, seine Vorstellung vom Dionysischen, sein Verständnis von Freiheit und Notwendigkeit, sein Credo „Werde, der du bist“ sowie sein Mitteilungsdilemma.

§ 34. Tragödie und tragische Gesinnung

Mit dem letzten Aphorismus aus dem vierten Buch der „Fröhlichen Wissenschaft“, welcher identisch ist mit den ersten Zeilen des „Zarathustra“ und den Titel „*Incipit tragoedia*“ trägt (FW 342), stellt Nietzsche zum zweiten Mal nach „Die Geburt der Tragödie“ eben diese Art des Schauspiels in den Mittelpunkt seines Interesses, und das obwohl er noch kurz zuvor in einem anderen Aphorismus statt einer tragischen eine „komische Lösung“ für das Drama des nach dem Gottestod auf sich selbst zurückgeworfenen Menschen erwogen hat (FW 153). Noch mehr als in seiner frühen Schaffensperiode meint er von nun an mit „Tragödie“ nicht in erster Linie eine Kunstform, sondern ein Lebensgefühl oder ein Ethos, das ganz klar mit der Figur des Zarathustra und der Lehre von der ewigen Wiederkunft verbunden ist und das „tragische Zeitalter“ einläuten soll (XII, 9[95]). Konsequenterweise assoziiert Nietzsche daher mit der Tragödie auch den Übermenschen, den er am Ende des fünften Teils der „Fröhlichen Wissenschaft“ genauso ankündigt wie am Ende des vierten Teils seinen Zarathustra, und zwar im bereits zuvor ausführlich zitierten Passus über das ‚vor uns herlaufende Ideal‘, welcher schließt mit den Worten: „der Zeiger rückt, die Tragödie *beginnt* ...“ (FW 382, 637). Hier

¹ Weiterführende, allgemeine Überlegungen dazu finden sich bei Krämer, S. 39ff, der eine Ethik Nietzsches tatsächlich aus dessen Begriff vom „Automatismus“ herleitet. Hier sei nur noch darauf hingewiesen, dass evtl. in des späten Nietzsches Verständnis von „Tugend“ ein letztes Mal seine gedankliche Verwandtschaft zu Spinoza durchscheint. Denn genau wie dieser bestreitet Nietzsche, dass Glückseligkeit und gutes Leben *Folgen* der Tugend sind (GD, 88ff), wobei er allerdings das Verhältnis einfach nur umdreht, während Spinoza Tugend und *beatitudo* gleichsetzt (Spinoza, Ethik V, Prop. XLII).

wird deutlich, warum eine komische Lösung eben nicht in Frage kommt: Die Haltung des Übermenschen muss dadurch charakterisiert sein, dass sie die Heiterkeit, die „Parodie“ des fröhlichen Wissenschaftlers und Künstlers mit dem „*grosse[n] Ernst*“ des Intellektuellen verbindet (ebd.) und dass sie die sogen. „tragische Erkenntnis“ (Kap. III § 15. b)) nicht abwehrt, sondern gutheißt. Nietzsche greift daher auf die Tragödie zurück, die ihm bekanntlich schon früher als ein Medium galt, in dem Gegensätze – damals das Apollinische und Dionysische bzw. die Traum- und die Rauschkunst (GT, 30f) – gleichzeitig zum Ausdruck kommen und „zur Einheit aufgehoben“ werden, was er noch im „*Ecce homo*“ als Kerngedanken seiner Tragödienschrift angibt (EH, 310).

Wenn Nietzsche in dieser und in späterer Zeit also von „Tragödie“ spricht, meint er damit eigentlich eine besondere Gesinnung, mit deren Hilfe der Mensch „Tragödien im Leben aufführen und *genießen*“ kann (X, 15[4], 480) und die die Fähigkeit zur übermenschlichen, gleichzeitigen Bejahung beider Modi des Selbst befördert. Sie zeichnet sich aus durch jenes umfassende Lustgefühl, von dem bereits die Rede war, das den Wechsel aus Lust und Unlust, das Leiden also und den grausamen Zwiespalt, überwindet und so ein ungetrübtes Machterleben ermöglicht: „der Anblick des Leidens erregt das Mitgefühl, und der Triumph des Mächtigen, Gesunden, Sicherem genießt sich als *Lust an diesem eigenen Leiden* – wir sind stark genug, um uns wehethun zu können! Die Lebens-Sicheren genießen also die Tragödie [...]“ (XI, 25[410]). Diese Art „des *tragischen* Gefühls“ kommt somit der übermenschlichen Erfahrung sehr nahe, denn es ist Ausdruck des Bestrebens, „die ewige Lust des Werdens *selbst zu sein*“, also wie der Übermensch im Wirken des dialektischen Machtwillens aufzugehen und dabei eine Lust zu empfinden, „die auch noch die *Lust am Vernichten* in sich schliesst“, mithin die Hinfälligkeit der Existenz gerade auch in die neu erzeugte Selbst-Synthese hineinzutragen (GD, 160).

Vielleicht ist dieses tragische Gefühl sogar identisch mit dem, was der Mensch als Übermensch empfindet, bezeichnet Nietzsche doch „das tragische Pathos“ auch als „das *jasagende* Pathos par excellence“ (EH, 336), eben weil es in der Lage ist, das Ganze einschließlich des schrecklichen Widerspruchs zu bejahen, sodass es „das *Furchtbare, Böse, Fragwürdige* rechtfertigt und nicht nur ... rechtfertigt“ (XII, 10[168], 557). Der Übermensch wäre dann nicht nur die Verkörperung des Willens zur Macht, sondern auch des Tragischen. In jedem Fall verbirgt sich hinter Nietzsches Begriff der Tragödie eine Lebenseinstellung und Denkweise, die demjenigen Menschen, der um sein Selbst weiß und zum Übermenschentum berufen ist, besonders angemessen erscheint.

§ 35. Der Tanz

Die ideale Lebensform des um Ausgleich bemühten oder zum Ausgleich gelangten Menschen bringt Nietzsche darüber hinaus auch noch mit dem Begriff „Tanz“ in Verbindung, der ebenfalls schon vor der Lehre vom Übermenschen sein Interesse auf sich zieht als ein „*Gleichniss*“ für die „hohe Cultur“ (MA 278). Der Tanz, das Tanzen und das Tänzerische bieten Nietzsche ein reichhaltiges Assoziationsfeld zur bildhaften Umschreibung dessen, was übermenschliches Erleben und Empfinden bedeuten. Das fängt an bei der mühelosen, ungezwungenen Leichtigkeit, mit der perfekte Tänzer sich bewegen und die daher dem nach der Synthese strebenden Menschen zum Vorbild dienen kann. „Ich würde nur an einen Gott glauben, der zu tanzen verstünde“, meint Zarathustra und setzt diesen dem „Geist der Schwere“ entgegen (Z I, 49). Bedenkenswert ist dabei, dass eine solche Leichtigkeit natürlich erst nach langem Üben und bewusstem Wiederholen der Schrittabfolgen sich einstellen kann. Der Idealzustand ist der des automatischen Ablaufs aller Bewegungen und Kombinationen, des einverleibten Wissens also. Nietzsche denkt sicherlich nicht an improvisierten Tanz, sondern an einen, der auf natürliche Weise unbewusst und ungewusst einen gewissen

„Wille[n] zur Logik“ ausstrahlt, wie er es in anderem Zusammenhang einmal nennt (JGB 240, 180; vgl. GD, 109). Von der speziellen Form des artistischen Seil-Tanzes und von dem Beziehungsreichtum dieser Metapher, die auf das Menschliche wie auf das Übermenschliche Anwendung findet und insofern Nietzsches Anthropologie in ausgezeichneter Weise vertritt, ist bereits zuvor die Rede gewesen.

Generell versteht Nietzsche seit jeher das Tanzen oder, wie er auch sagt, die „*Tanzgeberde*“ im Sinne einer „gesteigerten Geberdensprache“ (DW, 575), d. h. als symbolischen Ausdruck des ganzen Leibes, und meint „nicht nur die Symbolik des Mundes, des Gesichts, des Wortes, sondern die volle, alle Glieder, rhythmisch bewegende Tanzgebärde“ (GT, 33f). Auf diese enge Verbindung von Tanz und Leiblichkeit kommt er viele Jahre später zurück, wenn er Zarathustra sagen lässt, das „A und O“ sei, „dass alles Schwere leicht, aller Leib Tänzer“ werde (Z III, 290). Der Übermensch, der ungeteilter Ausdruck seines Selbst, seines Leibes ist, verhält sich also genau wie ein Tänzer. Auch die intuitive, unmittelbare Teilhabe am Leben, welche mit der übermenschlichen Daseinsbejahung trotz aller Widersprüchlichkeit einhergeht, assoziiert Zarathustra offenbar mit dem Tanzen, denn er singt in seinem „anderen Tanzlied“:

„In dein Auge schaute ich jüngst, oh Leben: Gold sah ich in deinem Nacht-Auge blinken – mein Herz stand still vor dieser Wollust:

- einen goldenen Kahn sah ich blinken auf nächtigen Gewässern, einen sinkenden, trinkenden, wieder winkenden goldenen Schaukel-Kahn! Nach meinem Fusse, dem tanzwüthigen, warfst du einen Blick, einen lachenden fragenden schmelzenden Schaukel-Blick:

Zwei Mal nur regtest du deine Klapper mit kleinen Händen – da schaukelte schon mein Fuss vor Tanz-Wuth. –

Meine Fersen bäumten sich, meine Zehen horchten, dich zu verstehen: trägt doch der Tänzer sein Ohr – in seinen Zehen!“ (Z III, 282)

Und noch ein weiterer Aspekt des Tanzens stimmt mit dem zusammen, was bereits über die Lehre vom Übermensch gesagt wurde: Ein Tanz, der diesen Namen auch verdient und alle beschriebenen Züge der Leichtigkeit, Lebendigkeit und Ungezwungenheit trägt, kann nur durch perfekte Koordination und gleichmäßige Gewichtung beider Körperhälften zustande kommen, ebenso wie Übermensch nur der sein kann, der den Zwiespalt des Leibes zum Ausgleich bringt. Der übermenschliche Tänzer ist daher auch ein Gegenentwurf zu jenen, die nach dem Tod Gottes ihr Selbst nicht finden und nicht bewältigen. Diesen fehlt jeglicher Halt, jede Koordination, wie es der „tolle Mensch“ in dem berühmten Aphorismus drastisch beschreibt: „Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts?“ (FW 125, 481). Wenn „alle Schwerkraft verloren“ ist, wie Nietzsche in einem Entwurf zu diesem Aphorismus noch explizit vermerkt (IX, 14[25], 631), dann bedarf es eines neuen Schwergewichts – der Lehre von der Wiederkunft, die aber nicht als drückende Last, sondern als Aufforderung zur Selbstbesinnung, Selbstrechtfertigung und letztlich zur umfassenden Selbstbejahung verstanden werden sollte. Wenn „Alles *im Flusse*“ und „alle Geländer und Stege in's Wasser gefallen“ sind (Z III, 252), dann ist tatsächlich nur der Bejahende, Liebende und Leichtgewordene, nur der Übermensch, wirklich in der Lage sich zu behaupten. Sein Tanz beweist, dass er mit intuitiver Sicherheit stets sich selbst vertrauen kann, dass er den, wie Zarathustra sagt, „Schaukel-Kahn“ des launischen Lebens zu steuern vermag.

Neben der tragischen Gesinnung und dem Tanzen müsste nun noch eine weitere Metapher Nietzsches für die übermenschliche oder dem Menschen besonders angemessene Gesinnung untersucht werden, das Spiel nämlich. Thematisch schließt sich jedoch ein anderes Thema zunächst besser an, denn der Tanz und erst recht die Tragödie können im Grunde nicht ohne

Bezug zum sogen. „Dionysischen“ bleiben, waren kultische Tänze und dramatische Darbietungen doch wesentliche Verehrungsformen des Gottes Dionysos und finden sie sich doch auch bei Nietzsche mit diesem Gott gedanklich unmittelbar verbunden. Es sei daher zunächst die Rede von Dionysos bzw. vom Dionysischen und von ihrer Bedeutung für Nietzsches Anthropologie.

§ 36. Dionysos: Führer des Menschen

a) Das Dionysische als Einheitserfahrung

Das Dionysische spielt bekanntlich bereits in Nietzsches Tragödienschrift eine wichtige Rolle als Gegenkraft zum Apollinischen, wobei Letzterem die „Kunst des Bildners“ und die Kunstwelt des „*Traumes*“, Ersterem die „Kunst der Musik“ und die Welt des „*Rausches*“ zugeordnet werden (GT, 25f). Darüber hinaus steht Apollos Kunst des Maßes und der Begrenzung für das Individuationsprinzip, während dionysische Kunstformen letztlich das „Zerbrechen des principii individuationis“, „Selbstvergessenheit“, Vereinigung mit dem „Nächsten“ und dem „Ur-Einen“ anstreben (ebd., 28ff; vgl. ebd., 40f). So ermöglicht das apollinische Prinzip „die entzückende Vision, den lustvollen Schein“ (ebd., 38f), den nur die dionysische Kunst zu zerstören vermag, wenn sie den Untergrund „des Leidens und der Erkenntnis“ wieder aufdeckt und „das ganze *Uebermaass* der Natur in Lust, Leid und Erkenntnis“ wieder sichtbar macht (ebd., 40f). Dionysos und Apollo befinden sich, wie Nietzsche es in einer Vorarbeit zur „Geburt der Tragödie“ etwas schlichter ausdrückt, in einem beständigen „Kampf zwischen Wahrheit und Schönheit“ (DW, 562). Auffallend ist, dass er, obwohl er durchaus auch von der „Verzückung des dionysischen Zustandes“ (GT, 56) spricht, in Bezug auf das Dionysische einen negativen Grundton anschlägt, es nachdrücklich und beinahe ausschließlich mit den Schrecken des Daseins assoziiert, mit Schmerz, Vernichtung und Untergang (ebd., 44; ebd., 108f). Allerdings wird das Dionysische nicht nur zu einem „tragischen Mythos“ stilisiert, der einen Furcht erregenden Einblick in die „Urlust“ der werdenden und wirkenden Natur ermöglicht (ebd., 152f), sondern es gilt Nietzsche auch „als die ewige und ursprüngliche Kunstgewalt, die überhaupt die ganze Welt der Erscheinung in's Dasein ruft“ (ebd., 155) und somit für sein romantisch-ästhetisches Weltbild steht. Seltsamerweise erscheint dennoch Apollo, der Herr über die „zahllosen Illusionen des schönen Scheins“ (ebd.), als eigentlicher Künstler, vermutlich eben weil der Akzent des Dionysischen letztlich auf der naturhaften Zerstörung und dem Schrecken liegt. Man sieht also, dass schon in dieser frühen Abhandlung Nietzsches Hauptinteresse dem Dionysos gilt, die Charakterisierung desselben aber noch sehr einseitig ausfällt, was angesichts des auf Polarität abzielenden konzeptuellen Ansatzes der Tragödienschrift auch zu erwarten ist. Interessanterweise nennt Nietzsche „das Phänomen des Dionysischen“ auch in seiner späteren „Selbstkritik“ als einen der Punkte, die das unerhört Neue seiner „Geburt der Tragödie“ ausmachten, während er Apollo nicht mehr erwähnt (GT, 12). Der Grund dafür ist, dass bei ihm das Dionysische inzwischen eine neue Interpretation erfahren hat¹, die es auch für Nietzsches Philosophie des menschlichen Selbst relevant macht, weil das Zerstörerische nun als eine „intellektuelle“ und „versucherische Tapferkeit“ gemeinsam mit dem „Wohlsein“

¹ Leider wurde im Gefolge der These, wonach Nietzsches letzte Schaffensphase quasi nur eine Reprise der ersten darstelle, immer wieder der Eindruck erweckt, der Dionysos der späten Werke sei identisch mit dem Dionysos der Tragödienschrift, z. B. indem man Äußerungen Nietzsches über Dionysos ungeachtet der Zeit, aus der sie stammen, nebeneinandergestellt hat (so Schipperges, S. 189ff). Glücklicherweise aber setzt sich eine differenzierte Sichtweise immer mehr durch, wobei häufig auf eine Erweiterung des Dionysischen um die zuvor „apollinisch“ genannten Aspekte hingewiesen wird. Vgl. dazu Picht, S. 183f; Kaufmann, S. 151; Del Caro, S. 18; 26; 45f; 108; Kaulbach, S. 296ff; Colli, Distanz, S. 52; Müller-Lauter, Über Werden, S. 280ff.

eine „*Stärke*“ des Menschen verbürgt, die ihn über „das Leiden an der Ueberfülle“ erhebt (ebd.). Im Nachlass charakterisiert Nietzsche diese seine neue Sichtweise des Dionysischen sehr ausführlich, wobei er im Rückblick auf die „Geburt der Tragödie“ stets den Eindruck erwecken will, als habe er damals schon diese ausgereifte Konzeption vertreten (vgl. XIII, 14[17]ff). In jedem Fall hat er nun das Apollinische ganz in das Dionysische integriert, welches „das Ewig-Schaffende“, zugleich aber auch immer noch „das *ewig-Zerstören-Müssende*“ ist (XII, 2[106]) und insofern eine eigene Dialektik aufweist. „Dionysos“ wird vollends zum Synonym für denjenigen, der die „wütende Wollust des Schaffenden“ und „zugleich den Ingrim des Zerstörenden kennt“ (XII, 2[110], 115). Mit dem Wort „dionysisch“ will Nietzsche in seinen späteren Werken also eine synthetische Erfahrung bezeichnen, nämlich das „Einheitsgefühl von der Nothwendigkeit des Schaffens und Vernichtens“, das „ein verzücktes Jasagen zum Gesamt-Charakter des Lebens“ beinhaltet (XIII, 14[14], 224). Der Wille zum „Wachsen, Gestalten“ und der Wille „zum Krieg, zur Zerstörung“ verbinden sich so im Dionysischen zu einer höheren Art der „Lust“ und einer umfassenden „Daseins-Bejahung“ (XIII, 14[24]; vgl. 14[18]).

Somit kann Nietzsches spätere Deutung des Dionysischen in unmittelbaren Bezug gesetzt werden zu seiner Lehre vom Menschen, der sich ebenso als Zerstörer wie als Aufbauender erfährt und der gerade aufgrund seiner Machtfülle das Leiden an diesem Widerspruch in der totalen, synthetisierenden Bejahung überwinden kann. Das „Wort Dionysos“ bedeutet Nietzsche „die ewige Wiederkehr des Lebens“, „das triumphierende Ja zum Leben über Tod und Wandel hinaus“ und, ganz im Sinne des Schwangerschaftsmotivs, die notwendige Gleichzeitigkeit von schöpferischer Freude und Geburtsschmerz (GD, 159; vgl. XIII, 24[1], 628). In dem viel zitierten Aphorismus „*Was ist Romantik?*“ (FW 370) heißt es zudem, „der dionysische Gott und Mensch“ sei der „Reichste an Lebensfülle“, denn er trägt den Zwiespalt in sich aus, hält dem „Anblick des Fürchterlichen“ stand und nutzt all „das Böse, Unsinnige und Hässliche“ des grausamen Daseins, um „in Folge eines Ueberschusses von zeugenden, befruchtenden Kräften“ etwas nie Dagewesenes zu synthetisieren, gleichsam als setze er „üppiges Fruchthland“ an die Stelle, wo bisher „Wüste“ war (FW 370, 620; vgl. NW, 425f).¹ Die am weitesten ausgreifende Seele, „diesen Umfang an Raum“ und diese „Zugänglichkeit zum Entgegengesetzten als die *höchste Art alles Seienden*“ bezeichnet Nietzsche nachdrücklich als den „*Begriff des Dionysos selbst*“ (EH, 344).

Dionysos, zuvor Gott des Rausches und der Selbstvergessenheit, wird so nun gerade zu einem Führer des Menschen auf der Suche nach dem Selbst, denn es geht darum, „*sich* in dem Wort ‚dionysisch‘“ zu begreifen (EH, 312). Die Welt des Willens zur Macht, die Nietzsche in dem bereits mehrfach zitierten „Kosmologie“-Fragment nicht von ungefähr seine „*dionysische* Welt des Ewig-sich-selbst-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens“ (XI, 38[12], 611) nennt, kann nur durch die Philosophie des „*Dionysos*“, den „Versuch einer göttlichen Art, zu philosophieren“ (XI, 34[182]; vgl. 34[213]), erklärt werden und auch das Rätsel „Mensch“

¹ Wie bereits im dritten Kapitel angedeutet, entwickelt Nietzsche in diesem Aphorismus vor allem einen neuen antiromantischen Kunstbegriff, den der „dionysischen Kunst“, über deren Vertreter er in der „Götzen-Dämmerung“ sagt: „Der tragische Künstler ist kein Pessimist, - er sagt gerade Ja zu allem Fragwürdigen und Furchtbaren selbst, er ist *dionysisch* ...“ (GD, 79). Man muss daher darauf achten, dass das Dionysische nicht mit der künstlerischen Existenzweise des Menschen gleichgesetzt wird: Handelt es sich bei Letzterer um ein einseitiges Selbsterleben, das notwendig durch den Widerpart „Freigeist“ ergänzt werden muss, so entspricht die Idee einer dionysischen Kunst tatsächlich der umfassenden, übermenschlichen Sichtweise. Allerdings betreffen die beiden zitierten Stellen viel eher Kunst und Künstler im engeren, wörtlichen Sinne, also eher Fragen der Ästhetik als der Anthropologie, und fast scheint es, als leite Nietzsche sein abermals geändertes Kunstverständnis von seiner Menschen- und Übermensenlehre ab, sodass sich an der vorliegenden Interpretation und an der Darstellung des „Menschen als Künstler“ nichts ändert. Über den „tragischen Künstler“ sagt Fink, S. 148 ganz zu Recht, er breche „immer wieder durch allen Schein hindurch auf die furchtbare Realität, die den Schein als Trostmittel nötig hat“ – aber dies, so wäre hinzuzufügen, verdankt er nur der aufklärerisch-zerstörerischen Dimension des Menschenwesens (vgl. Del Caro, S. 29). Zum Kunstbegriff des späten Nietzsche vgl. außerdem Fink, S. 169.

kann nur von daher eine Lösung erfahren. Insbesondere gibt Dionysos anders als die christliche Lehre dem Leiden den richtigen Sinn, indem er dieses auf den ständigen, notwendigen Wechsel zwischen den Erfahrungsweisen zurückführt, auf das „Leben selbst, seine ewige Fruchtbarkeit und Wiederkehr [...]“ (XIII, 14[89], 266). Dem menschlichen Leiden kommt dann kein christlicher, lebensverneinender, sondern „ein tragischer Sinn“ zu, sodass der Mensch, der „stark, voll, vergöttlichend genug dazu“ ist, es gutheißen kann (ebd.). Nietzsche sieht in Dionysos einen „**erlösenden** Typus“ (ebd.), weil er, so besagt es der Mythos, aus der Zerstückelung zur Ganzheit zurückfand und so dem Menschen trotz aller Disparität des Selbst „eine Verheißung ins Leben“ (ebd., 267) gibt. Offenbar soll die dionysische Philosophie letztlich den Weg zum Übermenschen weisen, zumindest lässt sich in diesem Sinne eine von Nietzsche mehrfach skizzierte, dann aber in dieser Form nicht ins Werk aufgenommene „Unterredung“ mit „seinem“ Gott deuten: „Du scheinst mir Schlimmes im Schilde zu führen, man möchte glauben, du wolltest den Menschen zu Grunde richten?“ – sagte ich einmal zu dem Gotte Dionysos. ‚Vielleicht, antwortete der Gott, aber so, daß dabei Etwas für ihn heraus kommt.‘ – ‚Was denn? fragte ich neugierig. – *Wer* denn? solltest du fragen“ (XII, 4[4]; vgl. XI, 34[181], 482f; XII, 2[25]). Auch das in Zarathustras Reden wiederholt auftauchende Motiv vom „Winzermesser“ (Z IV, 401), auf das die reife, umfassende Seele als „ein Weinstock mit schwellenden Eutern und gedrängten braunen Gold-Weintrauben“ wartet (Z III, 279), ist eine Anspielung auf Dionysos, den Gott des Weines, und seine entscheidende Rolle bei der Verwandlung des philosophischen Menschen zum Übermenschen – und zugleich auch auf dessen begrenzte Dauer.

b) Der Rausch

Wenn schon vom „Wein“ die Rede ist, dann sollte auch darauf hingewiesen werden, dass der Rausch zwar in Nietzsches späterer Ausdeutung des Dionysischen nach wie vor eine Rolle spielt, dass aber auch dieser Zustand nun anders und im Sinne der Lehre vom Menschen und Übermenschen interpretiert wird.¹ Nach der ursprünglichen Auffassung des Rausches als Beseitigung des Individuationsprinzips und des Subjektiven (GT, 28f) und nach der „mittleren“ Phase, in der Nietzsche aller „*Glaube an den Rausch*“ verderblich vorkommt (M 50), beschäftigt er sich in den darauffolgenden und vor allem den letzten Jahren wieder vermehrt mit dem Gefühl des Rausches, das er nun im Sinne des Willens zur Macht interpretiert als ein „*Mehr von Kraft*“ (XIII, 14[117], 293), als „ein hohes *Machtgefühl*“ (ebd., 294) oder auch als „Rausch des Willens“ (GD, 116). Dabei handelt es sich meist um ästhetische Betrachtungen, die eher auf die Tätigkeit des Menschen als Künstler, etwa auf das „*Idealisieren*“ und „*Heraustreiben* der Hauptzüge“ (ebd.), Anwendung finden, aber auch vom Rausch „des Wettkampfs“ und vom „Rausch in der Zerstörung“ (ebd.), von „Bravourstück, Abenteuer, Furchtlosigkeit“ (XIII, 14[117], 294), diesen typischen Erfahrungen des freien Denkers, ist die Rede. Denn der Rausch, wie er in der Kunst verstanden wird, kann dem selbstsuchenden Menschen nicht als Idealzustand gelten, bezeichnet Nietzsche ihn doch ähnlich wie früher als eine gewisse Entfernung vom Selbst, als einen „Rausch, der gut thut, über sich zu lügen ...“ (XIII, 14[120], 299), und als „Unfähigkeit, *nicht* zu reagieren (- ähnlich wie bei gewissen Hysterischen, die auch auf jeden Wink hin in *jede* Rolle eintreten)“ (GD, 117). Zuvor schon war er dahin gelangt, das „abstrakte Denken“, also das, was die philosophische, wissende und distanzierte Selbstreflexion ausmacht, als eine Art „Fest“ und „Rausch“ für sich anzuerkennen (XI, 34[130]). So rückt das Rauschgefühl in die Nähe dessen, was nicht eigentlich mehr die Künstler allein, sondern in einem noch viel grundlegenderen Sinne die zu Übermenschen Gewordenen erleben, nicht eine „Unfähigkeit, die Reaktion zu

¹ Für eine veränderte Auffassung des Rausches spricht allein schon der Umstand, dass in der „Götzen-Dämmerung“ tatsächlich von einem „apollinische[n] Rausch“ (GD, 117) die Rede ist, was zur Zeit der Tragödienschrift für Nietzsche ein Widerspruch in sich gewesen wäre.

verhindern“ (XIII, 14[170], 356), sondern totale, instinktive Selbstbewältigung, nicht „das Nach-machen-Müssen“ (ebd.), sondern Authentizität, nicht „eine gewisse Willens-Aushängung“ (ebd., 357), sondern Willensidentität.

Nietzsche schildert dieses „Glück der Überfülle“ schon in Aufzeichnungen ab 1884 mit denselben Worten wie den übermenschlichen Machthöhepunkt als einen „Rausch des Tragischen d<as> ist die Grausamkeit im Anblick des Zugrundegehens“ (XI, 25[13], 14), als äußerste Selbstkonzentration und Ja zum Selbst, welches den hässlichen Zwiespalt und die notwendige Sterblichkeit noch mitumfasst und „die Lust der Grausamkeit in uns leise anregt (unter Umständen selbst die Lust, *uns* wehe zu thun, die Selbstvergewaltigung: und damit das Gefühl der Macht über uns.)“ (XII, 9[102]). Auch wenn Nietzsche den Rausch in einem Atemzug mit „der Gebärde“ (XIII, 14[36], 236) und dem Tanz nennt und ihn mit der „*Stärke*“ als „Lust an der Bewegung, als Tanz, als Leichtigkeit und Presto“ in Verbindung bringt (XIII, 14[117], 294), gibt er zu verstehen, dass er den Rauschzustand nun mit der Leibesvollkommenheit des Übermenschen identifiziert, denn in beiden Fällen gilt: „der Geist ist dann ebenso in den Sinnen heimisch und zu Hause, wie die Sinne in dem Geiste zu Hause sind“ (XI, 41[6], 680). Weiter heißt es in diesem Fragment von 1885: „Es ist wahrscheinlich, daß bei solchen vollkommenen und wohlgerathenen Menschen zuletzt die allersinnlichsten Verrichtungen von einem Gleichniß-Rausche der höchsten Geistigkeit verklärt werden; sie empfinden an sich eine Art *Vergöttlichung des Leibes* [...]“ (ebd.). Nietzsche kann so spätestens hier erneut den Rausch in sein Konzept vom Dionysischen einfügen und er nennt diese „Höhe der Freude, wo der Mensch sich selber und sich ganz und gar als eine vergöttlichte Form und Selbst-Rechtfertigung der Natur fühlt“ wie die Griechen „mit dem Götternamen: Dionysos“ (ebd., 680f). Der neue Rauschbegriff bedeutet also weniger eine Flucht in betäubende Selbstvergessenheit, wie das zur Zeit der Tragödienschrift der Fall war, sondern vielmehr eine perfekt ausbalancierte Selbstgewissheit – und ein „Vergessen“ nur insofern, als die allzu bewusste philosophische Selbstreflexion im unmittelbaren Erleben aufgehoben wird. Deswegen unterscheidet der späte Nietzsche auch zwischen einer krankhaften Art des Rausches aus Schwäche und einer gesunden Art aus Machtfülle (XIII, 14[68], 253) – und nur die Letztere ist mit dem Dionysischen assoziiert.¹

c) Dionysos philosophos

Es kann somit festgehalten werden: Dionysos, dem Nietzsche bemerkenswerterweise schon früher ein „zwiespältige[s] Wesen“ aus Erhabenheit und Lächerlichkeit zuschreibt (DW, 568), der ein mutiger „Versucher-Gott“ sowie geschickter „Rattenfänger des Gewissen“ (JGB 295, 237) ist und zugleich „mit seinem halkyonischen Lächeln“ (JGB 295, 239) stets ein „Satyr“ bleibt (EH, 286), dieser „grosse Zweideutige“ (JGB 295, 239) kann in seiner Doppelgesichtigkeit dem ebenso widerspruchsvollen Menschen als Vorbild dienen. Aus dem einstigen Offenbarer des grausigen Ur-Einen ist ein von Nietzsche mit zärtlichen Worten beschriebener Philosoph und ein „Genie des Herzens“ geworden (JGB 295, 237; vgl. EH, 307), das seine Jünger die übermenschlichen Tugenden des leibhaftigen Gleichgewichts, der umfänglichsten Seele, des vornehmen Instinkts und der Selbst- und Schicksalsliebe lehrt. Er ist es, der „die rauhen Seelen glättet und ihnen ein neues Verlangen zu kosten giebt, - still zu liegen wie ein Spiegel, dass sich der tiefe Himmel auf ihnen spiegele“, der „die tölpische und überrasche Hand zögern und zierlicher greifen lehrt“ und „von dessen Berührung Jeder reicher fortgeht“, nämlich „reicher an sich selber, sich neuer als zuvor“ und „voll neuen Willens und Strömens, voll neuen Unwillens und Zurückströmens“ (JGB 295, 237). Dionysos vermittelt dem Menschen Hoffnung auf eine gelungene Bewältigung des inneren Antagonismus durch Selbst-Synthese und Einswerdung mit dem Willen zur Macht, denn er macht ihn „stärker, böser und tiefer; auch schöner“ (JGB 295, 239). Er leitet ihn zur

¹ Vgl. zu den zwei Arten des Rausches Klossowski, S. 130ff. Zum Rausch außerdem Heidegger, Kunst, S. 116ff.

Auseinandersetzung mit der eigenen Widersprüchlichkeit an, indem er jedem Einzelnen die Frage stellt: „Muss man sich nicht erst hassen, wenn man sich lieben soll?“ (DD, 401).¹ Allerdings – und das sei auch unter Rückbezug auf die Überlegungen im vorherigen Kapitel nochmals betont – kommt es für den Menschen nicht darauf an, wie Dionysos ein Gott zu werden und ihm in diesem Sinne nachzueifern. Im Gegenteil sieht Nietzsche „gute Gründe dafür, zu muthmaassen, dass in einigen Stücken die Götter insgesamt bei uns Menschen in die Schule gehen könnten. Wir Menschen – sind menschlicher ...“ (JGB 295, 239). Das gilt auch und in besonders schöner Ausprägung vom Über-Menschen. Dieser ist allenfalls ein „Halbgott“, weil er als freier Geist den tapfer kämpfenden, tragischen „Helden“ und als Künstler den Welten schaffenden „Gott“ in sich vereint, und nur „um den Halbgott herum“ wird „Alles zum Satyrspiel“, also zur dionysischen Erfahrung (JGB 150).²

§ 37. Das Spiel

Ein in Nietzsches Werken hervorragendes, menschenmögliches, im Grunde sogar übermenschliches Ethos wurde bislang noch nicht betrachtet, das Spielen nämlich, das Zarathustra ausdrücklich mit der dritten Verwandlung des Menschen assoziiert, wenn er den Übermenschen „ein Spiel“ nennt und von der Selbsterzeugung als vom „Spiele des

¹ Diese Frage stammt aus einem Zusatz zum Gedicht „Klage der Ariadne“ in den „Dionysos-Dithyramben“, das ansonsten identisch ist mit dem Lied des Zauberers aus dem „Zarathustra“ (Z IV, 313ff). Dionysos und Ariadne erscheinen bei Nietzsche häufiger in demselben Kontext, übrigens bereits in einer Skizze zum geplanten Empedokles-Drama Anfang der Siebzigerjahre (VII, 8[37], 237). Auch wenn das Verhältnis der beiden Figuren zueinander, genau wie die Bedeutung von Dionysos und Ariadne je für sich genommen, wohl nie befriedigend geklärt werden kann, verbietet sich eine solche Herangehensweise wie diejenige Podachs von selber, nämlich in der Dionysos-Ariadne-Konstellation lediglich eine Anspielung auf Nietzsches unglückliche Liebe zu Cosima und seine Eifersucht gegenüber dem „Theseus“ Richard Wagner zu sehen und den philosophischen Gehalt außer Acht zu lassen (Podach, S. 155; vgl. Klossowski, S. 365ff; Frenzel, S. 127f). Heftrich, S. 182 fordert ganz zu Recht, „daß man zunächst einmal Nietzsche in jenem Bereich begegnet, in dem sein Gegner nicht mehr Richard Wagner, sondern Plato heißt.“ Allenfalls in einer Lebensbeschreibung Nietzsches hat die These Podachs eine gewisse Berechtigung und so greift auch Janz in seiner ansonsten herausragenden Biografie wiederholt unkritisch darauf zurück (vgl. Janz, Bd. 1, S. 501 u. ö.; Bd. 2, 433f; 555f u. ö.; Bd. 3, S. 28).

Ungeachtet derlei Spekulationen über Nietzsches Gefühlsleben ist es tatsächlich eher Ariadne, die sich in ihrem Lied nach Dionysos sehnt („Gieb *Liebe* mir – wer wärmt mich noch?“; DD, 400), sodass man sie als den eine Wandlung zum Übermenschen anstrebenden und der Leitung des Dionysos folgenden Menschen deuten könnte, wofür auch eine Stelle aus „Jenseits von Gut und Böse“ spricht, an der Dionysos seine Liebe zum Menschen allgemein am Beispiel der Ariadne bezeugt (JGB 295, 239). Zudem erscheint Ariadne durch die Theseus-Sage verbunden mit dem „Leitfaden des Leibes“ (XI, 37[4], 578f), der den Menschen durch sein labyrinthisches Selbst leiten (vgl. X, 4[55]) und ihn dem „Minotaurus dieser Höhle“ entreißen soll (GM III, 399; vgl. JGB 29, 48). Viel interessanter als die Beobachtung, dass Nietzsche in der Tat Richard Wagner einmal als „dieser alte Minotaurus“ (niemals aber explizit als „Theseus“) bezeichnet (WA, 45), dürfte daher eine Notiz Nietzsches sein, in der er „**Minotaurus**“ mit „*Katastrophe*“ und mit „der Gedanke“ – gemeint ist zweifelsohne der Gedanke an die ewige Wiederkehr – gleichsetzt (XII, 9[105]). Der Ariadnefaden wäre dann das Mittel, den Gedanken an die Notwendigkeit fortgesetzten Leidens im übermenschlichen Ja zu bewältigen. Andererseits lässt Nietzsche im erwähnten Gedicht den Dionysos zu seiner Gefährtin sagen: „*Ich bin dein Labyrinth* ...“ (DD, 401), womit er eher auf die rätselhafte Doppelgestalt des Gottes als auf die des Menschen anspielt. Insgesamt dürfte Nietzsche daher recht behalten, wenn er schreibt: „Wer weiss ausser mir, was Ariadne ist! ... Von allen solchen Räthseln hatte Niemand bisher die Lösung, ich zweifle, dass je Jemand auch hier nur Räthsel sah“ (EH, 348). Ganz gewiss aber gilt: „Ariadne ist nicht nur diese eine Frau Cosima, sie ist eine ganze geistige Welt, mindestens eine ganze Kulturwelt, ein Lebensinhalt, sie ist ein ‚Kanon‘“ (Janz, Bd. 3, S. 28; vgl. Nolte, S. 102f).

² Sehr treffend und mit Begriffen der Dialektik, dabei nur etwas zu sehr auf den *Menschen* Nietzsche abzielend, fasst Del Caro, S. 57 die Entwicklung des Dionysischen zusammen: „Hence the thesis of Nietzsche’s development held faith in the artistic Dionysian, but the antithesis granted science primacy over art [...], while finally, the synthesis of his intellectual development emerged as a new Dionysus with philosophical attributes, and a philosophical mission. In his final stage Nietzsche considered himself neither artist nor scientist, but a *new philosopher*.“

Schaffens“ spricht (Z I, 31), und das Nietzsche „als Anzeichen der Grösse“ (EH, 297) gilt. Diese Spiel-Metapher muss man natürlich in direktem Bezug zur Symbolik des Kindes sehen, mit der ebenfalls, wie bereits mehrfach erwähnt, übermenschliches Erleben angesprochen ist. Wiederum drücken sich darin Leichtigkeit – eben die sprichwörtliche „spielerische Leichtigkeit“ –, Unbekümmertheit, Unbefangenheit, Unschuld und insbesondere wegen der Zweckfreiheit bzw. Selbstgenügsamkeit des Spiels eine starke Konzentration auf das Diesseits und auf das Jetzt des Augenblicks aus. Wie der Übermensch ist der Spielende ganz bei sich und seinem Tun; er ist ein autarkes, autonomes, in höchstem Maße auf sich selbst konzentriertes Individuum. Und obwohl Nietzsche wohl stets Spielen als ein solitäres Spielen versteht, bestehen auch, wenn man sich das Spiel zweier unterschiedlicher Parteien miteinander vorstellt, interessante Bezüge, handelt es sich doch dann um ein ideales *Zusammenspiel* zwischen dem Einen und dem Anderen, um ein Aufeinander-Einlassen, das zwar Auseinandersetzung und Kräfteressen bedeutet, das aber in entspannter Atmosphäre stattfindet, sodass ein jeder den anderen als notwendigen, widerstrebenden aber gleichberechtigten Partner um des *einen*, verbindenden Spieles willen anerkennt. Der Wechsel aus Lust- und Unlustgefühlen – mal gewinnt man, mal verliert man – wird gerne in Kauf genommen angesichts des umfassenden Glücksgefühls, wie es mit dem Spielen als solchem einhergeht.

Zur Entwicklung der Spielmetapher bei Nietzsche ist zu sagen, dass er diese wie auch ihre Verknüpfung mit der Kindmetapher schon in seiner Frühzeit von Heraklit entlehnt (vgl. GT, 153; CV, 758; PHG, 869ff). In dieser Phase gibt er dem Ganzen allerdings eine rein ästhetische Bedeutung und meint mit dem „Spiel“, welches „der Aeon mit sich“ spielt, indem er Welten im Wechsel schafft und zerstört (PHG, 830f), eine Art, wie „nur der ästhetische Mensch die Welt“ anschaut (ebd., 831). Diese Interpretation legt eine sehr leichtfertige Sicht auf das Spielen nahe, wonach alles eben *nur* ein Spiel sei, weswegen Nietzsche dem Heraklit auch die Worte in den Mund legt: „es ist ein Spiel, nehmt's nicht zu pathetisch, und vor Allem nicht moralisch!“ (ebd., 832). Mit der Entwicklung von Nietzsches spannungsgeladenem Menschenbild einher geht deswegen auch eine Bedeutungsverschiebung im Begriff des Spiels. Nicht mehr nur die Heiterkeit des Künstlers, sondern auch die Ernsthaftigkeit des freien Geistes findet dabei Berücksichtigung, denn schließlich muss diese bei den Spielern vorhanden sein, damit das Spiel sinnvoll durchgeführt werden kann (vgl. schon MA 628: „*Ernst im Spiele*“). Wer sich immer nur ironisch über die Vorgänge erhebt, wird nie die nötige Leidenschaft dafür entwickeln. Im Material zum „Zarathustra“ liest man daher: „Ich rede und das Kind spielt: wer kann ernsthafter sein, als wir Beide es sind?“ (X, 5[1] 113; vgl. X, 4[13]). Insbesondere die intellektuelle Bereitschaft dazu, etwas auszuprobieren, d. h. etwas zu versuchen und zu experimentieren, sich evtl. sogar auf Risiken einzulassen, entspricht dem Menschen als Freigeist, während der Aufbau der nötigen Schutzatmosphäre, welche das Risiko glücklicherweise minimiert, durchaus eine künstlerische Leistung darstellt. So wird das Spielen neben dem Tanzen und der tragischen Gesinnung zur Metapher für die Art und Weise, wie der Übermensch praktisch sein Leben führt – oder wie der nach übermenschlicher Glückseligkeit Strebende es zu führen hat –, nämlich als ein einziges großes Jasagen zur Dialektik des Selbst, und noch 1888 notiert Nietzsche sich: „Eine mit Kraft überladene und *spielende* Art Wesen würde gerade die *Affekte*, die *Unvernunft* und den *Wechsel* in eudämonistischem Sinne **gutheißen**, sammt ihren Konsequenzen, Gefahr, Contrast, Zu-Grunde-gehen usw.“ (XIII, 18[16], 537).

Von jeher besteht für Nietzsche auch kein Widerspruch zwischen dem Spiel, das wie der Inbegriff willkürlichen Tuns erscheinen könnte, und der schicksalhaften Notwendigkeit, der die Liebe des Übermenschen gilt. So vermutet er bereits in der „Morgenröthe“, „dass wir selber mit eisernen Händen den Würfelbecher schütteln, dass wir selber in unseren absichtlichsten Handlungen Nichts mehr thun, als das Spiel der Nothwendigkeit zu spielen“ (M 130, 122). Es handelt sich um ein Paradoxon des Spielens, welches mit den wie auch

immer gearteten Spielregeln zu tun hat, die als solche bei Nietzsche zwar nie zur Sprache kommen – vermutlich verdanken wir das Bewusstsein dafür erst Wittgenstein –, von denen er als Anhänger des Fatums aber insgeheim ausgehen muss. Das Paradoxe an den Spielregeln ist, dass der Spieler sich die Regeln zwar selber gibt, sich ihnen dann aber unterwerfen muss, und genau das drückt sich, bezogen auf das „Spiel“ unseres eigenen Daseins, in dem von Nietzsche so häufig zitierten und noch im Untertitel seiner Selbstbiografie „Ecce homo“ erscheinenden Spruch des Pindar aus: „Werde, der du bist“. Es schließen sich zwangsläufig zwei Fragen an: Bleibt dem Vertreter dieser Maxime, dieser „Spielregel“, überhaupt noch ein Raum für menschliche Freiheit? Und wieso muss man erst werden, was man doch schon sein sollte? Hier soll zunächst die erste Frage im Mittelpunkt stehen, indem das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit, Befehl und Gehorsam bei Nietzsche thematisiert wird, bevor ein Licht auch auf die zweite Frage geworfen und das Rätsel des Pindar aufgeschlüsselt werden kann.

§ 38. Die Frage nach der menschlichen Freiheit

a) Die Illusion des freien Willens und die notwendige Freiheit des Willenlosen

Schon im Zusammenhang mit der ewigen Wiederkehr und dem Willen zur Macht hat sich gezeigt, dass Nietzsche wegen seiner Kritik an den bisherigen Verantwortlichkeits- und Rechtfertigungslehren und der Substanzialisierung des Willens auch die in Philosophie und Theologie vorherrschende Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens ablehnen muss. Dass die „Willensfreiheit“ ein „Wahn des Individuums“ ist (VII, 5[27]) und statt „Freiheit“ nur „Freischeinlichkeit“ vorliege (WS 1), sind allerdings Überzeugungen, die er schon in seiner frühen Schaffensperiode und zur Zeit von „Menschliches, Allzumenschliches“ vertritt (vgl. MA 99), ebenso wie sein deterministisches Weltbild, wonach das Universum einem „auszurechnenden Mechanismus“ gleichkommt, sodass „wenn in einem Augenblick das Rad der Welt still stünde und ein allwissender, rechnender Verstand da wäre, um diese Pausen zu benützen“, er „bis in die fernsten Zeiten die Zukunft jedes Wesens weitererzählen und jede Spur bezeichnen [könnte], auf der jenes Rad noch rollen wird“ (MA 106). Die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen treibt diesen Determinismus auf die Spitze, aber nicht erst seit dem Sils-Maria-Erlebnis muss man an Nietzsches Philosophie jene „ethische“ Frage stellen, die er sich selbst notiert: „’Aber wenn alles nothwendig ist, was kann ich über meine Handlungen verfügen?’“ (IX, 11[143]).

Zur Annäherung daran lohnt es sich, Nietzsches Erklärungsversuche für das ihm zufolge illusionäre Gefühl des freien Willens heranzuziehen: Offenbar meint er zunächst, zur Zeit von „Menschliches, Allzumenschliches“, den Irrtum auf die isolierende Betrachtungsweise des Individuums zurückführen zu können, das „jede Empfindung, jede Veränderung“ für etwas „Unbedingtes, Zusammenhangloses“ und somit Willkürliches hält (MA 18, 40; vgl. WS 11: „*Die Freiheit des Willens und die Isolation der Facta*“). Schon bald aber kristallisiert sich ein Erklärungsansatz heraus, der „die Lehre von der Freiheit des Willens“ mit dem „Stolz und Machtgefühl des Menschen“ in Zusammenhang bringt (M 128, 118) und an dem Nietzsche auch später festhält: „Unter gewissen Umständen folgt auf einen Gedanken eine Handlung: zugleich mit dem Gedanken entsteht der Affekt des Befehlenden – zu ihm gehört das Gefühl von Freiheit, das man gemeinhin in den ‚Willen‘ selbst verlegt (während es nur eine Begleiterscheinung des Wollens ist)“ (XI, 27[2]). Diese Hypothese findet sich am ausführlichsten dargestellt in „Jenseits von Gut und Böse“, wo es heißt, dass Wollen „etwas *Complicirtes*“, ein „Complex von Fühlen und Denken“ und dem „*Affekt*“ sei, nämlich dem „Affekt des Commando’s“ als „Überlegenheits-Affekt in Hinsicht auf Den, der gehorchen muss“ (JGB 19, 32). Im wollenden Menschen fallen Befehlender und Gehorchender

zusammen und „er rechnet das Gelingen, die Ausführung des Wollens noch dem Willen selbst zu und genießt dabei einen Zuwachs jenes Machtgefühls, welches alles Gelingen mit sich bringt“ (ebd., 33). Nietzsches Überzeugung lautet daher: „’Freiheit des Willens’ – das ist das Wort für jenen vielfachen Lust-Zustand des Wollenden, der befiehlt und sich zugleich mit dem Ausführenden als Eins setzt, - der als solcher den Triumph über Widerstände mit genießt, aber bei sich urtheilt, sein Wille selbst sei es, der eigentlich die Widerstände überwinde“ (ebd.; vgl. XII, 1[44]).

Dieser Erklärungsversuch ist deswegen so interessant, weil er Wollen, Freiheit und Macht in einen Zusammenhang setzt, der auch für Nietzsches eigene Lehre vom Machtwillen relevant werden kann. Denn wenn, wie Nietzsche ebenfalls schon früher annimmt, das Gefühl der Freiheit dort vorherrscht, wo das „*Lebensgefühl* am grössten ist“, wenn „Unabhängigkeit und Lebensgefühl“ zusammengehören (WS 9), dann gilt gerade auch im Falle der Gleichsetzung von Leben und Willen zur Macht das, was Zarathustra predigt: „Alles Fühlende leidet an mir und ist in Gefängnissen: aber mein Wollen kommt mir stets als mein Befreier und Freudebringer. / Wollen befreit: das ist die wahre Lehre von Wille und Freiheit – so lehrt sie euch Zarathustra“ (Z II, 111). Auch Nietzsches Willenslehre lässt also Raum für menschliches Freiheitsempfinden, das aber nicht von einem illusionären Machtgefühl herrührt, indem es sich zunächst über die imaginäre Unterscheidung zwischen Wollendem und Gehorchendem „vermöge des synthetischen Begriffs ‚ich‘“ hinwegtäuschen müsste (JGB 19, 33). Wollen und Macht sind von Beginn an eins und untrennbar und in allem Geschehen zugegen, sodass derjenige, der als Übermensch mit dem Willen zur Macht identisch wird, in diesem Moment auch wahrhaft frei ist: „Große *Befreiung*, welche diese Einsicht bringt, der Gegensatz ist aus den Dingen entfernt, die Einartigkeit in allem Geschehn ist *gerettet*“ (XII, 9[146]). Wie bereits gezeigt wurde, existiert der Wille für den Menschen, der den langen Weg zum Übermenschen gegangen ist, nicht mehr in dem Sinne, dass er zwischen diesem und einem Befehlsempfänger unterscheiden müsste. Genau das macht seine ‚willenlose‘ Selbstgewissheit aus. Für ihn gilt, was Nietzsche ebenfalls schon in seinen „mittleren“ Schriften beim Analysieren des Freiheitsgefühls vermutet, nämlich dass dieses etwas „mit langer Gewohnheit“ an den immer unmerklicher werdenden „Druck der Kette“ zu tun hat (WS 10) und „die Pflicht aufhört, schwer zu fallen, wenn sie sich nach langer Übung zur lustvollen Neigung und zum Bedürfniss umwandelt [...]“ (M 339). Wer als Übermensch auf dem Gipfel der Macht die Last des Selbst „*nicht mehr spürt*“, der „hält“ sich aber nicht nur „für frei“, wie Nietzsche es zunächst ausdrückt (WS 10), sondern seine Freiheit ist wegen der erreichten Identität von Selbst und Machtwillen eine tatsächliche, keine scheinbare. Nur ein solcher Mensch erfüllt in jeder Hinsicht Nietzsches Freiheitsbegriff, wie er in einer Notiz von 1885 festgehalten ist: „Frei: *heißt* ‚nicht gestoßen und geschoben, ohne **Zwangsgefühl**‘“ (XI, 34[250]).

Wenn man hinzunimmt, dass das periodische Selbst und das Schicksal der Wiederkehr zusammengehören („ego fatum“), sieht man auch ein, warum Freiheit und Notwendigkeit bei Nietzsche keinen Widerspruch bilden, ganz im Gegenteil: „Der Determinismus: ich selber bin das Fatum und bedinge seit Ewigkeiten das Dasein“ (X, 21[6]), 602). Für jeden Einzelnen gilt, dass er „ein Stück fatum“ ist (GD, 87), denn: „Die Fatalität seines Wesens ist nicht herauszulösen aus der Fatalität alles dessen, was war und was sein wird“ (GD, 96). Da dieses Menschenwesen wahre Freiheit ermöglicht, wenn es als Ganzes bejaht wird, sind Augenblicke möglich, „wo die Nothwendigkeit die Freiheit selber“ ist, wie es Zarathustra ausdrückt (Z III, 248). In diesem Sinne sagt Nietzsche vom zum Übermenschen Gewordenen auch: „er *ist* Schicksal“ (XI, 26[48]). Nietzsches reife Philosophie ist also kein „kalter Fatalismus“ wie in seiner Frühzeit, als er sich unreflektiert nur gegen die Lehre von der Verantwortlichkeit richtete (VIII, 19[39], 339), auch kein „*Türkenfatalismus*“, wie er ihn schon in seiner „mittleren“ Phase ablehnt (WS 61), und auch nicht der moderne „*Fatalism*, unsere jetzige Form der philosophischen Sensibilität“, das „absurde Vertrauen zum Gang der

Dinge, zum ‚Leben‘, zum ‚Instinkt des Lebens‘, jene biedermännische *Resignation*, die des Glaubens ist, Jedermann habe nur seine Pflicht zu thun, damit *Alles* gut gehe [...]“ (XII, 10[7], 457). Weder vertritt er die von Zarathustra als „Wahn“ titulierte Position „‚Alles ist Schicksal: du sollst, denn du musst!‘“ noch deren extremen Gegensatz, das „Alles ist Freiheit: du kannst, denn du willst!“ (Z III, 253). Sein Ideal lautet „Frei im liebevollsten Muss“ (FW, 521) und es kann erreicht werden durch bedingungslose Bejahung des schicksalhaften Selbst.

b) Freiheit ohne Zusatz: Die Identität von Selbst und Gesetz

Wie Freiheit und Notwendigkeit bzw. Befehl und Gehorsam, so finden auch Freiheit und Gesetzmäßigkeit bzw. Gesetzgebung und Gesetzbefolgung erst nach der Wandlung zum Übermenschen auf ideale Weise zueinander. Zwar ist der Mensch sein eigener Gesetzgeber und in gewissem Sinne frei auch schon als Künstler und als Freigeist, aber diese Arten von Freiheit tragen jeweils noch einen Zusatz. Der kompromisslose Denker, der die Freiheit immerhin im Namen trägt, kann Antwort auf die Frage „Frei wovon?“ geben, denn er sagt sich immer wieder von vorgefassten Meinungen und angeblich sicheren Erkenntnissen los, während der Künstler die Frage „Frei *wozu*?“ beantworten muss und es bei ihm um die Freiheit zur Selbstgestaltung und zum Schaffen einer eigenen (Schein)Welt geht (Z I, 81). Deswegen spielen die Fähigkeit zum Befehlen und die Fähigkeit zum Gehorchen, die für Nietzsche seit jeher als Zeichen edler Gesinnung zusammengehören (vgl. MA 440; Z III, 250), schon im freien Geist bzw. im Künstler eine gewisse Rolle. Der tapfer kämpfende Aufklärer verbietet sich selber jedes Vertrauen in seine Erkenntnisse, befiehlt sich selber den „Krieg“ für seine Gedanken und einen „Triumph“-Schrei der Redlichkeit, auch wenn der eigene Gedanke unterliegt (Z I, 58). Somit gilt für ihn wie für alle solche „Kriegsmänner“ das, was Zarathustra verlangt: „Euer Befehlen selber sei ein Gehorchen!“ (ebd., 59). Und beim Künstler war ohnehin deutlich zu sehen gewesen, dass seine Kunst die der „stilisierten Natur, aller besiegt und dienenden Natur“ ist (FW 290, 530), dass er handwerkliche Regeln zu befolgen hat und dass seine Selbststilisierung ihm nur dann gelingt und nur dann die „feinste Freude“ bereitet, wenn sie „in einem solchen Zwange, in einer solchen Gebundenheit und Vollendung unter dem eigenen Gesetz“ geschieht (ebd.).

Jedoch können die „Freiheit von“ und die „Freiheit zu“ nur schwache Vorausdeutungen, ahnungsvolle Verheißungen oder unvollständige Vorwegnahmen derjenigen Art von Freiheit sein, welche dem Übermenschen vorbehalten ist. Von diesem sagt Zarathustra in seiner Rede über die drei Verwandlungen, er sei „ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung“ (Z I, 31; vgl. ebd., 90), und auch später stellt er jedem seiner Zuhörer die Frage, ob er ein „aus sich rollendes Rad“ sei (ebd., 80). Das in dieser Weise umschriebene Ideal ist offenbar das eines voraussetzungslosen, rein aktiven, selbst-verständlichen, ja selbst-verursachten Geschehens.¹ Der Mensch, dessen Existenz wesentlich ein solches Geschehen darstellt, der Übermensch nämlich, kennt somit kein „Wovon?“ und „Wozu?“ mehr, wenn es um seine Freiheit geht. Auf dieser höchsten erreichbaren Stufe findet der Einzelne die Antworten auf beide Fragen gleichzeitig, ohne dass er sie sich überhaupt stellen muss, gleichsam „automatisch“ und im reinen Selbstvollzug des vollkommenen Instinkts. Für ihn hat es nie einen Unterschied zwischen Befehlen und Gehorchen, Gesetzgebung und Gesetzbefolgung gegeben, weil sein

¹ Es fällt schwer, in den Formeln „aus sich rollendes Rad“ und „erste Bewegung“ nicht eine verklausulierte Wiederaufnahme des aristotelischen Gedankens vom unbewegten Beweger und insbesondere des traditionsbeladenen Begriffs „*causa sui*“ zu sehen, obwohl Nietzsche für die Idee der Selbstverursachung in seinen Schriften andernorts nur Spott übrig hat (JGB 15; JGB 21; GD, 76). Dieser „Rückfall“ in herkömmliches metaphysisches Denken ist aber legitim, denn Nietzsche bezieht es nicht auf einen Gott, wie Aristoteles und natürlich Spinoza, dessen Substanz als erste Ursache wesentlich Ursache ihrer selbst sein muss, sondern auf diejenigen einzelnen Menschen, der in idealer Weise zu sich selbst gekommen ist. Vgl. auch Figal, Nietzsche, S. 258; Pieper, S. 124f; 289; Daboul, S. 155f; Le Diraison & Zernik, S. 5f.

„Wille“ das einzige „Gesetz“ für ihn ist (Z I, 81) und er als dieser Wille sein eigenes Gesetz. Er erträgt das Hinausgeworfensein „in den öden Raum und in den eisigen Athem des Alleinseins“ (ebd.) mühelos, denn er ist verkörperte Autarkie und Autonomie, verkörpertes Selbstgenügen, Selbsterleben und Selbstgenießen. Wenn Zarathustra verlangt, dass man dem eigenen Gesetz „Richter und Rächer und Opfer werden“ müsse (Z II, 147), meint er eben diese bedingungs- und fraglose Ausübung des Selbst, welches „gehört und befiehlt und befehlend noch Gehorsam übt“, weil in allem gleichermaßen Wille zur Macht ist (ebd., 147f). Im Grunde verhält der Mensch sich dann so, wie er ist, „nicht in Hinsicht erst auf ein Gesetz“, sondern er lebt und leibt in reiner Faktizität „aus dem Wesen selbst“ als „So-und-nicht-anders“ (XII, 2[142]). Freiheit und Unfreiheit bemessen sich nicht an einem Gesetz, das von ihm verschieden wäre, sondern im Vollzug seiner selbst als „eben so und so“ (ebd.) *ist* er Gesetz, denn sein Wesen ist sein Gesetz und er lebt dieses Wesen.

Nietzsche, der schon früher „frei“ als „abhängig von sich“ (VIII, 47[1]) verstand und die ideale „Gesetzgebung der Zukunft“ mit dem Gedanken verband: „ich beuge mich nur dem Gesetze, welches ich selber gegeben habe, im Kleinen und im Grossen“ (M 187), entwirft so mit dem Übermenschen eine Art menschlichen Daseins, welches diese Bedingungen erfüllt und mehr als erfüllt insofern, als hier von „Abhängigkeit“ und „Beugen“ keine Rede mehr sein kann. Übermensch wird nur, wer sein widerspruchsvolles Selbst überwindet, indem er es zuallererst synthetisiert, indem er es in der uneingeschränkten Selbstbejahung bewältigt und mühelos, ohne Zwang- und Druckgefühl beherrscht. Da sich der Mensch als Übermensch in einem perfekten Gleichgewicht befindet, hat er sich selbst in der Gewalt, als sei es das Natürlichste von der Welt, und verkörpert damit in idealer Weise jene hochgeschätzte „Unabhängigkeit“, welche Nietzsche auch in der „Morgenröthe“ mit Selbstbeherrschung gleichsetzt (M 242). Und wenn es in demselben Werk andernorts heißt, dass jeder, der „sich selber wirklich besitzt“ und „sich endgültig *erobert hat*“, Rechte erwirbt und „aus dem Besitze der *Macht* heraus Rechte verleihen kann“ (M 437), dann findet auch das Anwendung auf Nietzsches spätere Vorstellung vom Übermenschen. Denn in diesem Stadium geht es um das wichtigste Recht, das Recht auf das eigene Selbst, und sein eigener Machtwille sorgt dafür, dass der Übermensch es sich selbst verleiht.¹

§ 39. Werde, der du bist

Wenn nun aber das Selbst Gesetz ist und dieses Gesetz das Recht zum Selbstvollzug verleiht, scheint es naheliegend, dem Menschen die Vorschrift „Sei, der du bist“ auf den Weg zu geben, nicht das paradoxe „Werde, der du bist“ des Pindar, jenes Motto, das in den Aufzeichnungen erstmals 1876 (VIII, 19[40]) und im veröffentlichten Werk zuerst in „Menschliches, Allzumenschliches“ (MA 263) auftaucht² und das Nietzsche sogar zum Bestandteil seines „Katechismus“ macht (FW 270). Mit Sicherheit ist schon deutlich geworden, dass es sich bei diesem Motto nicht um eine Vorschrift handeln kann, der man sich zu unterwerfen hat. Insofern führt die Abwandlung, die Zarathustra dem Spruch gibt, nämlich „ich bin, der ich sein muss“ (Z IV, 310) etwas in die Irre, wenn man nicht berücksichtigt, was

¹ Trotz der in diesem Abschnitt zutage getretenen Grundkonstanten von Nietzsches Freiheitsbegriff ist in jedem Fall Abstand zu nehmen von einer Vermischung der Ideen der „zweiten“ mit denen der „dritten“ Schaffensphase, wie sie etwa Simon sich zu schulden kommen lässt – mit der Folge, dass er den Übermenschen und den freien Geist gleichsetzt (vgl. Simon, S. 117). Übrigens kann man Nietzsches Vorstellungen von Freiheit als zumindest im Ansatz durchaus idealistisch bezeichnen, wenn man bedenkt, dass auch J. G. Fichte von der Intelligenz sagt, sie gebe „im Verlaufe ihres Handelns sich selbst ihre Gesetze“ (Fichte, S. 24) und sei „etwas *Notwendiges*, das aber nur in und bei einer freien Handlung vorkommt“ (ebd., S. 28). Hier wie dort ist die Selbsttätigkeit der Schlüssel zur Freiheit (vgl. ebd., S. 46f).

² Überdies wählte Nietzsche bereits im Jahr 1867 die Sentenz als Motto für eine Schrift, die er als Beitrag zu einem philologischen Wettbewerb einreichte (vgl. Briefe, Abt. 1 / Bd. 2, S. 235; Janz, Bd. 1, S. 191).

über die Identität von Selbst und Notwendigkeit, von Selbst und Gesetz gesagt wurde. „Werde, der du bist“ bedeutet nicht Fremddetermination; vielmehr ist es ein Gesetz, das der Mensch sich selbst gibt und das er im Idealfall so erfüllt, dass er es nicht mehr von sich abtrennt, sondern instinktiv befolgt. Sich das Gesetz selbst geben, kann aber nur heißen, dass man sich auf die Suche nach seinem Wesen macht und sich mit der Gegenstrebigkeit von freiem Geist und Künstler, Erkennendem und Schaffendem, Aufklärer und Verklärer, Krieger und Narr auseinandersetzt. Andernfalls bliebe die Bedeutung des Satzes im Dunkeln, denn offenbar ist die Formel leer und nutzlos, solange man keine Ahnung davon hat, wer man denn ist. Die Eindrücke, die der Mensch von der ewigen Wiederkehr, vom Willen zu Macht und daher von sich selber haben kann, die Einsichten und Bewusstseinsinhalte, die in der dionysischen Philosophie des Amor fati zum Ausdruck kommen, sind somit unabdingbar, um dem Anspruch gerecht zu werden.

Abgesehen davon, dass seine „Spielregel“ kein oktroyiertes Diktum darstellt, geht es Nietzsche prinzipiell nicht darum, seinen Lesern als wissender Philosoph eine verbindliche Anleitung zu geben, welche man nur auswendig lernen müsste, damit man anschließend ein gelingendes Leben führen kann. Wie schon im ersten Kapitel sowie im Zusammenhang mit der Wiederkunfts-idee deutlich wurde, propagiert er nicht Selbsterkenntnis im traditionellen Sinne einer eher passiv nachvollziehenden, theoriegeleiteten Versenkung in ein für alle Menschen gleichermaßen gültiges Wesen. Zwar gibt es eine gleichbleibende Struktur, die mich selbst und jeden betrifft, der mit dem Gedanken konfrontiert wurde, welcher die „Zukunft und das Fernste“ zur „Ursache deines Heute“ macht (Z I, 78) und mir die Gewissheit gibt: „ich komme ewig wieder zu diesem gleichen und selbigen Leben“ (Z III, 276). Diese Lehre bedeutet gerade, dass es Gleichbleibendes, dass es eine konstante Wesensverfassung der Welt und eines jeden Menschen gibt, dass etwas in jedem sich gleich bleibt als dauerhafte Bestimmung. Auch Zarathustras Rede von den drei Verwandlungen widerspricht dem nicht, denn die Einleitungsworte („Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes [...]“; Z I, 29) bedeuten streng genommen, dass es ein einziger gleichbleibender Geist des Menschen ist, der sich selbst jeweils in bestimmter Weise verändert. In diesem Sinne notiert Nietzsche sich auch einmal, er glaube „nicht daran, daß ein Mensch ein Anderer wird, wenn er es nicht schon ist: d. h. wenn er nicht, wie es oft genug vorkommt, eine Vielheit von Personen, mindestens von Ansätzen zu Personen, ist“ (XIII, 14[151]). Daher ist es so wichtig einzusehen, dass das Freidenkersein und Künstlersein im Menschen stets ihren Platz behaupten und auch der Übermensch, diese perfekte Synthese des Selbst, zwar eine qualitativ neue und einzigartige, gleichwohl aber eine in ihrer Leib- und Diesseitsgebundenheit unverändert *menschliche* Daseinsweise ist.

Aber natürlich kann all das nur „erkannt“ werden, wenn der Mensch aktiv nach sich sucht, d. h. nur wenn er alle Erfahrungsmöglichkeiten, seien sie auch noch so widersprüchlich, voll ausschöpft und wenn er sich selbst herausfordert, indem er sich seiner Vergänglichkeit und der Notwendigkeit ständigen Selbstwandels stellt. Weder liegt die menschliche Wesensverfassung, obwohl sie die gleiche bleibt, als etwas *apriori* Gegebenes vor noch lässt sich die Bestimmung des Menschen in eine Formel verpacken, die losgelöst von individuellen Erfahrungen Bestand haben könnte. In der „Götzen-Dämmerung“ spricht Nietzsche von „drei Aufgaben“, zu denen jeder Einzelne erzogen werden müsse, und beschreibt diese folgendermaßen: „Man hat *sehen* zu lernen, man hat *denken* zu lernen, man hat *sprechen* und *schreiben* zu lernen: das Ziel in allen Dreien ist eine vornehme Cultur“ (GD, 108). Versteht man die „vornehme Cultur“ als jene ideale, ausgewogene Vornehmheit, wie sie den Übermenschen charakterisiert, dann bedeutet das offenbar, dass die Herausbildung eines solchen perfekten Selbst nicht möglich ist ohne den erheblichen Aufwand, den konkretes Selbsterfahren und gezielte Aneignung der *Inhalte* des Menschseins mit sich bringen. Das perspektivische Bezogensein alles Lebendigen auf Lebendiges, das „Sehen“, wie es ein jeder, sei es als Freigeist oder als Künstler, unmittelbar erlebt, das „Denken“, das den freien

Intellektuellen und in Form der Selbstreflexion den Philosophierenden auszeichnet, schließlich das „Sprechen“ und „Schreiben“, die eindeutig für bewusste, begriffsgesteuerte philosophische Arbeit stehen – alles das gehört notwendig zur Selbst-Bestimmung dazu. Und selbst wenn so der Mensch etwas mehr von dem begreift, „was er ist“, hat er das Ziel noch nicht erreicht, denn die „vornehme Cultur“ übermenschlichen Daseins kann, wie gesehen, kein Dauerzustand sein und es handelt sich auch nicht um erkennende, distanzierte Selbstbespiegelung. Die übermenschliche Kultur steht mitten im Leben, bedeutet intensives leibliches Empfinden, beruht auf Instinkt und Intuition und meint nicht den Übergang vom Werden ins Sein, sondern totale Affirmation des Werdens, der dialektischen Bewegung, der Vergänglichkeit. Was sich schon mehrfach gezeigt hatte, bestätigt sich so erneut: Für Nietzsche gibt es keine Essenz ohne Existenz – und diese denkt er stets als Lebens- und Leibenserfahrung eines vergänglichen Einzelnen.¹

Diese Notwendigkeit von Erfahrung, Entwicklung, Leiblichkeit und Lebendigkeit ist auch der Grund, warum von einem „Werden“ die Rede ist, nicht davon, ein Selbst zu *sein*. Das „*Werde, der du bist*“ gefällt Nietzsche deswegen so gut, weil es die Eigendynamik des Menschen zum Ausdruck bringt, weil es mit Überzeugungen übereinstimmt, die seit jeher für ihn eine zentrale Rolle spielen. Immer wieder thematisiert er schon in seinen Frühwerken „das vergängliche wunderliche Einzelleben“ (HL, 265), verdeutlicht er, wie sehr wir, die wir in jeder „Sylvesternacht“ aufs Neue „das Mysterium des Widerspruches von Sein und Werden empfinden“ müssen (CV, 756), von Vergehen und Veränderung betroffen sind und betont er, dass jeder Einzelne sich zu diesen Erfahrungen in welcher Form auch immer zu verhalten hat. Nietzsches frühes Bekenntnis zur Lehre „vom souverainen Werden“ (HL, 319), die sich zunächst aus dem Verlust des Gottesglaubens erklären mag, erhält aber durch seine spätere Philosophie vom menschlichen Selbst noch einmal eine andere Dimension. „Souverän“ ist jetzt nicht mehr eine dem Menschen äußerlich bleibende Naturgewalt, sondern gerade der Mensch, der sich das Werden nach dem Motto „*Werde, der du bist*“ zu eigen gemacht hat und sich dazu bekennt. Aus dieser Souveränität heraus versteht sich auch Zarathustra: „Der nämlich bin ich von Grund und Anbeginn, ziehend, heranziehend, hinaufziehend, ein Zieher, Züchter und Zuchtmeister, der sich nicht umsonst einstmals zusprach: ‚*Werde, der du bist!*‘“ (Z IV, 297).

So wird wiederum deutlich, dass die Maxime des Pindar nicht einfach eine Rückkehr zum primitiven Ursprung fordert², sondern auf einen teilweise sehr schwierigen Aneignungsprozess abzielt, denn „zur Natur kommt der Mensch nach langem Kampfe – er kehrt nie ‚zurück‘ ...“ (XII, 10[53], 482). Beim Weg des Einzelnen zu sich selber geht es um eine fortschreitende Entwicklung, in der ein jeder sich seines widersprüchlichen Wesens und der Zusammenhänge erst bewusst wird und sich im Idealfall in einen selbstgerechtfertigten Menschen vollster Leiblichkeit erst *verwandelt*. Nietzsche stellt daher klar: „Auch ich rede von ‚Rückkehr zur Natur‘, obwohl es eigentlich nicht ein Zurückgehn, sondern ein *Hinaufkommen* ist – hinauf in die hohe, freie, selbst furchtbare Natur und Natürlichkeit, eine solche, die mit grossen Aufgaben spielt, spielen *darf* ...“ (GD, 150). Das Verhältnis einer „ersten“ zu einer „zweiten“ Natur des Menschen macht Nietzsche in Werken unterschiedlicher Schaffensperioden wiederholt zum Thema (HL, 270; M 455) und verknüpft es mit dem Bild der Schlange, die sich häutet (M 455; M 573). Ebenso wird ein Mensch, „der sich auf diese Schlangenklugheit versteht, die *Haut zu wechseln*“ (MA II, 371f), seine erste Natur unmittelbar erfahren, wird sich mit dem Wissen um Wiederkehr und Machtwillen als einer zweiten Natur umgeben, um dann vielleicht bei „*der dritten Häutung*“, wie sie

¹ Vgl. Sloterdijk, S. 72: „Wer einen Weg zu sich selbst sucht, träumt von einem Zustand, in dem er sich selbst ertrüge. Daher ist keine Suche nach dem wahren Selbst eine theoretische; die Suche entspringt dem Drang des Lebendigen nach einer ‚Wahrheit‘, die unerträgliches Leben erträglich machte. Auf der Ebene solcher radikalen Fragen endet jede Theorie [...]“.

² Dies behauptet Lukács, Die Zerstörung, S. 318.

Nietzsche schon in der Gedichtsammlung „Scherz, List und Rache“ vorschwebt (FW, 354), seine erste Natur in neu gewonnener Sicherheit und schöner als je zuvor hervorbrechen zu lassen.

Somit sind erst die übermenschlichen Momente, „ein beständiges Wie-auf-Treppen-steigen und zugleich Wie-auf-Wolken-ruhen“ (FW 288, 529), diejenigen, in denen das „Werde, der du bist“ voll und ganz erfüllt wird, weil hier die Dynamik und Dialektik des Werdens mit der synthetisierenden Bejahung des ewig Gleichen zusammenfällt. Idealerweise gibt sich der Mensch in jedem „Thorweg“, welcher „Augenblick“ heißt (Z III, 199f), seine periodisch-antagonistische Gesetzmäßigkeit eigenmächtig durch den leibhaftigen, unmittelbaren und zwanglosen Vollzug seines Selbst. Das gleichzeitige Geltendmachen der intellektuell-kritischen und der künstlerisch-kreativen Fähigkeiten, wie es dem Übermenschen gelingt, bezeugt für jeden ersichtlich die perfekte Aneignung und Beherrschung der eigenen Wesensverfassung. Es handelt sich um eine automatisierte, unbewusst und intuitiv gewordene Art der Selbst-Bestimmung, sodass hier gilt, was Nietzsche paradoxer- und doch konsequenterweise als letztendlich entscheidende Voraussetzung für die Erfüllung seiner Maxime ansieht, nämlich, „dass man nicht im Entferntesten ahnt, *was* man ist“ (EH, 293). Die Rückkehr zu sich wird so jedes Mal zu einem neuen Anfang, und die scheinbar tyrannische Vorschrift, der zu werden, der man ist, wird zum Ausdruck menschlicher Freiheit.

§ 40. Das Mitteilungs- und Vermittlungsproblem

Nachdem diese in Bereiche der Ethik und der Lebenspraxis verweisenden Fragen an Nietzsches Lehre vom menschlichen Selbst gestellt und zumindest ansatzweise diskutiert wurden, muss abschließend eine weitere bedeutsame und ebenfalls das „Praktische“ berührende Problematik angesprochen werden, welche Nietzsches Philosophie insgesamt und insbesondere auch seine philosophische Anthropologie betrifft. Es geht um die Kommunizierbarkeit und obendrein um die Lehrbarkeit seiner Gedanken. Allein jenes kurze Zitat aus der „Götzen-Dämmerung“, das die Notwendigkeit des Sprechens und Schreibens für die hohe Kultur betont (s. o.), ließ Nietzsches Publikumsbezogenheit erahnen, derenthalben er an der Mittelbarkeit seiner Lehren interessiert sein muss. Nun lässt sich aber nicht bestreiten, dass – gerade weil seine Konzeption des Menschenwesens von der Tradition so sehr abweicht – sich zwingend ein charakteristisches Mitteilungs- bzw. Vermittlungsproblem ergibt.

a) Die Sprachlosigkeit des Übermenschen

Bezeichnenderweise gehört die Kommunizierbarkeit von philosophischen Konzepten ganz allgemein und seinen eigenen Lehren im Speziellen zu den von Nietzsche am häufigsten thematisierten Fragestellungen. Schon in seiner „mittleren“ Periode denkt er über die Auswirkungen nach, welche die Notwendigkeit der Mitteilung auf den Denker und seine Gedanken hat (MA 200; M 524), oder beklagt schonungslos selbstkritisch in einer privaten Notiz „die Mühe Schwerfälligkeit und das Geisthabenwollen in jeder Wendung“ (IX, 11[223]). Aus späterer Zeit am bekanntesten ist wohl die der Neuauflage seiner Tragödienschrift vorangestellte Bemerkung, seine damaligen Erkenntnisse seien „alle hart an der Schwelle des Mittheilbaren“ gelegen (GT, 13). Konstant bleibt auch seine Skepsis in Bezug auf das konventionelle Zeichensystem der Lautsprache, d. h. darauf, ob mit Worten alle Gedanken authentisch wiedergegeben werden können (VII, 2[10]; FW 244). Offenbar erlebte er, der zum Nachdenken gerne lange Spaziergänge unternahm¹, des Öfteren Enttäuschungen, wie er sie in dem Aphorismus „Seufzer“ so anschaulich beschreibt: „Ich

¹ Vgl. Briefe, Abt. 2 / Bd. 5, S. 450 (an Köselitz).

erhaschte diese Einsicht unterwegs und nahm rasch die nächsten schlechten Worte, sie festzumachen, damit sie mir nicht wieder davonfliege. Und nun ist sie mir an diesen dürrn Worten gestorben und hängt und schlottert in ihnen – und ich weiss kaum mehr, wenn ich sie ansehe, wie ich ein solches Glück haben konnte, als ich diesen Vogel fieng“ (FW 298). Offenbar bleiben Worte zwangsläufig hinter den Gedanken zurück, sind, wie Zarathustra sagt, nur „Regenbogen und Schein-Brücken zwischen Ewig-Geschiedenem“, zwischen den Menschen und den Dingen nämlich (Z III, 272). Interessant ist auch Nietzsches Beobachtung, es fehlten „uns viele Begriffe, um Verhältnisse auszudrücken“ (XII, 1[99]), gerade angesichts der Tatsache, dass die Welt des Willens zur Macht ausschließlich aus Relationen besteht. Selbst Metaphern und sprachliche Bilder, die er selber so gerne und so geschickt verwendet und die er gemäß seiner eigenen Forderung immer dann einsetzt, wenn sie das Gesagte „deutlicher“ und nicht „dunkler“ machen (DS, 233), betrachtet er mitunter skeptisch. So lässt er Zarathustra sagen: „Gleichnisse sind alle Namen von Gut und Böse: sie sprechen nicht aus, sie winken nur. Ein Thor, welcher von ihnen Wissen will!“ (Z I, 98).

Von der Schwierigkeit sprachlicher Mitteilung sind insbesondere auch Nietzsches Konzeption des menschlichen Selbst und gerade seine Lehre vom Übermenschlichen betroffen, weil Entstehung einer Sprache mit der Entwicklung eines Bewusstseins „Hand in Hand“ geht (FW 354, 592), die Verwendung von Sprache somit stets an Bewusstheit gebunden bleibt.¹ Gerade diese Bewusstheit wird aber im Moment der idealen Synthese zurückgelassen. Einerseits steht so auf dem Höhepunkt menschlicher Macht das gesellschaftlich anerkannte, universale Mitteilungsmedium „Sprache“ nicht zur Verfügung, andererseits aber wird kein Versuch, im Nachhinein mit philosophischen Begriffen die einzigartige Erfahrung zu beschreiben, wirklich befriedigend ausfallen. Die Unmittelbarkeit leiblichen, ganzheitlichen, un- bzw. über-bewussten Erlebens ist ein wesentlicher Bestandteil des Übermenschlichen und nicht mit der Abstraktheit eines Zeichensystems einzufangen.² Darauf weist auch Zarathustra hin: „Besser thätest du, zu sagen: ‚unaussprechbar ist und namenlos, was meiner Seele Qual und Süsse macht und auch noch der Hunger meiner Eingeweide ist.‘ / Deine Tugend sei zu hoch für die Vertraulichkeit von Namen: und musst du von ihr reden, so schäme dich nicht, von ihr zu stammeln“ (Z I, 42). Noch in der „Götzen-Dämmerung“ heißt es: „Wir schätzen uns nicht genug mehr, wenn wir uns mittheilen. Unsre eigentlichen Erlebnisse sind ganz und gar nicht geschwätzig. Sie könnten sich selbst nicht mittheilen, wenn sie wollten. Das macht, es fehlt ihnen das Wort. Wofür wir Worte haben, darüber sind wir auch schon hinaus. In allem Reden liegt ein Gran Verachtung“ (GD, 128).

¹ In der Tat ist diese Zugehörigkeit der Sprache zum „Bewußtsein, dem an sich Allgemeinen“ (Hegel, S. 77) der Grund dafür, warum Nietzsche seine Sprachkritik häufig in Analogie zu seiner Bewusstseinskritik entwickelt bzw. mit ähnlichen Worten formuliert (vgl. dazu Heimsoeth, S. 233f; Safranski, Nietzsche, S. 216ff; Longo, S. 69ff; Simka, S. 105f). Schon das frühe Fragment „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“ (VII, 875ff) lässt diese gedankliche Verbindung erkennen. Wie beim auf zwischenmenschlichen Verkehr angelegten Bewusstsein, so missbilligt er beim Mitteilungsinstrument Sprache insbesondere die Oberflächlichkeit und Entindividualisierung: „Die Sprache scheint es, ist nur für Durchschnittliches, Mittleres, Mittheilsames erfunden. Mit der Sprache *vulgarisirt* sich bereits der Sprechende“ (GD, 128). Nietzsches Sprachkritik ist zum Ausgangspunkt der sogen. dekonstruktiven Nietzsche-Interpretation geworden (vgl. Schrift, S. 323ff) – auch wenn dabei nicht diese Kritik selber, sondern eher Nietzsches eigener, kreativer, anarchischer Umgang mit Sprache untersucht wird und leider andere *Inhalte* seines Denkens kaum Berücksichtigung finden (vgl. Behler, S. 96f). Im Übrigen liegt Nietzsches Originalität nicht darin, die Unzulänglichkeit der konventionellen Wortsprache überhaupt zu beklagen – das hat vor ihm beispielsweise bereits Fichte getan (vgl. Fichte, S. 103) –, sondern sie liegt in der Radikalität, welche Sprachskepsis zu Sprachverzweiflung werden lässt.

² Schon Schopenhauer beschreibt den wesentlichen Unterschied zwischen dem „Philosophen“, der seine Erkenntnisse in Worte fassen kann, und dem „Heiligen“, der nach den Erkenntnissen *lebt* (vgl. Schopenhauer, S. 489ff) – einen Unterschied also, welchen Nietzsche in ähnlicher Form zwischen Philosoph und Übermensch macht. Bertram, S. 385 weist auf die aristotelische Unterscheidung zwischen „Erlernen“ und „Erleben“ hin. Zur Problematik der nicht-bezeichnenbaren Emotion vgl. außerdem Klossowski, S. 339; zur Mitteilungsproblematik allgemein auch Colli, Distanz, S. 118f; Sloterdijk, S. 144; Zittel, S. 78; Danto, S. 123 u. ö. sowie v. a. Wolf, S. 22ff; 73ff.

So bleibt immer etwas ungesagt, weil es die sprachliche Grenze nicht passieren kann, eine Tatsache, die sich Nietzsche wiederholt resignierend eingesteht. Zwar spielt dabei ein gewisses absichtliches Verschweigen teilweise auch eine Rolle, entweder weil die Liebe zur jeweiligen Erkenntnis abnimmt, „sobald man sie mittheilt“ (JGB 160; vgl. X, 3[1] 191), oder weil der Philosoph als „ein verhängnisvoller Mensch, um den herum es immer grollt und brummt und klafft und unheimlich zugeht“ (JGB 292), aus „Mitgefühl“ seine Zuhörer schonen, sie vor der ganzen Ungeheuerlichkeit seiner Lehre bewahren und gar nicht verstanden werden *will* (JGB 290).¹ Nietzsche spricht über eine „neue und gefährlichere Art des Schweigens, Verschweigens“, die nötig wird, wenn der philosophische „Höhlenbär oder Schatzgräber“ sich bis in die Tiefe erforscht, „Jahraus, Jahrein und Tags und Nachts allein mit seiner Seele im vertraulichen Zwiste und Zwiegespräche zusammengesessen hat“ und dabei immer auch „etwas Unmittheilsames und Widerwilliges“ zutage fördert (JGB 289, 234; vgl. XI, 37[5]f). Er fragt, ob bei einem solchen Menschen

„nicht hinter jeder Höhle noch eine tiefere Höhle liege, liegen müsse – eine umfänglichere fremdere reichere Welt über einer Oberfläche, ein Abgrund hinter jedem Grunde, unter jeder ‚Begründung‘. Jede Philosophie ist eine Vordergrunds-Philosophie – das ist ein Einsiedler-Urtheil: ‚es ist etwas Willkürliches daran, dass *er* hier stehen blieb, zurückblickte, sich umblickte, dass *er hier* nicht mehr tiefer grub und den Spaten weglegte, - es ist auch etwas Misstrauisches daran.‘ Jede Philosophie *verbirgt* auch eine Philosophie; jede Meinung ist auch ein Versteck, jedes Wort auch eine Maske.“ (JGB 289, 234)

Mindestens ebenso groß wie der Anteil des Verschweigens aus Vorsicht, und gar nicht immer klar davon zu trennen, ist aber der des unbeabsichtigten Stummbleibens aufgrund unzulänglicher kommunikativer Mittel. Denn wenige Seiten später klagt Nietzsche, nachdem er über Begegnungen mit Dionysos geschrieben hat, ähnlich wie in dem oben zitierten „Seufzer“:

„Ach, was seid ihr doch, ihr meine geschriebenen und gemalten Gedanken! Es ist nicht lange her, da wart ihr noch so bunt, jung und boshaft, voller Stacheln und geheimer Würzen, dass ihr mich niesen und lachen machtet – und jetzt? Schon habt ihr eure Neuheit ausgezogen, und einige von euch sind, ich fürchte es, bereit, zu Wahrheiten zu werden: so unsterblich sehn sie bereits aus, so herzbrechend rechtschaffen, so langweilig! Und war es jemals anders? Welche Sachen schreiben und malen wird denn ab, wir Mandarinen mit chinesischem Pinsel, wir Verewiger der Dinge, welche sich schreiben *lassen*, was vermögen wir denn allein abzumalen? Ach, immer nur Das, was eben welk werden will und anfängt, sich zu verriecken! Ach, immer nur abziehende und erschöpfte Gewitter und gelbe späte Gefühle! Ach, immer nur Vögel, die sich müde flogen und verflogen und sich nun mit der Hand haschen lassen, - mit *unserer* Hand! Wir verewigen, was nicht mehr lange leben und fliegen kann, müde und mürbe Dinge allein! Und nur euer *Nachmittag* ist es, ihr meine geschriebenen und gemalten Gedanken, für den allein ich Farben habe, viel Farben vielleicht, viel bunte Zärtlichkeiten und fünfzig Gelbs und Brauns und Grüns und Roths: - aber Niemand erräth mir daraus, wie ihr in eurem Morgen aussahet, ihr plötzlichen Funken und Wunder meiner Einsamkeit, ihr meine alten geliebten - - *schlimmen* Gedanken!“ (JGB 296)

¹ Vgl. Briefe, Abt. 3 / Bd. 1, S. 489f (an M. Meysenburg): „Es ist die Form *meiner* Menschlichkeit, über meine letzten Absichten hübsch schweigsam zu leben; und außerdem auch die Sache der Klugheit und Selbst-Erhaltung.“ Ähnlich in Briefe, Abt. 3 / Bd. 3, S. 255 (an Burckhardt).

Auch übermenschliche Erfahrung ist eine besondere Art von solchen „erlebten Gedanken“, wie es in der Reinschrift noch heißt (vgl. XIV, 374), und muss insofern unausgesprochen bleiben, vor anderen wie vor sich selber. Plakativ ausgedrückt: Der Übermensch redet nicht und der ins Bewusstsein Zurückgekehrte ist kein Übermensch. Ebenso „wie ein Göttlich-Zerstreuter und In-sich-Versenkter, dem die Glocke eben mit aller Macht ihre zwölf Schläge des Mittags in's Ohr gedröhnt hat, mit einem Male aufwacht und sich fragt ‚was hat es da eigentlich geschlagen?’“ (GM, 247), fühlen auch wir uns, nachdem wir momenthaft in uns selbst zum Ausgleich gelangt sind, und ebenso „reiben auch wir uns mitunter *hinterdrein* die Ohren und fragen, ganz erstaunt, ganz betreten ‚was haben wir da eigentlich erlebt? mehr noch: wer *sind* wir eigentlich?’ und zählen nach, hinterdrein, wie gesagt, alle die zitternden zwölf Glockenschläge unsres Erlebnisses, unsres Lebens, unsres *Seins* – ach! und erzählen uns dabei ...“ (ebd.). Auch aus diesem Grund stellt Nietzsche die Möglichkeit vollkommener Selbsterkenntnis oder Selbstfeststellung in Abrede: „Wir bleiben uns eben nothwendig fremd, wir verstehn uns nicht, wir *müssen* uns verwechseln, für uns heisst der Satz in alle Ewigkeit ‚Jeder ist sich selbst der Fernste’, - für uns sind wir keine ‚Erkennenden’ ...“ (ebd., 247f). Vor diesem Hintergrund erscheinen seine sich bis Januar 1889 hin steigernden Beschwörungen des Amor fati, die zuletzt nur noch in poetischer Form als exzessive Bekenntnisse zum „Ja des Sein's“ zelebriert werden können (DD, 402ff; vgl. XIII, 549ff), in einem anderen Licht, nämlich als verzweifelte Versuche, seine eigene Vorstellung von menschlicher Größe mit Worten zu beschreiben und greifbar zu machen, und man versteht, warum sie nur eine blasse Ahnung davon geben können und allenfalls als ein Nachhall zurückliegenden, unmittelbaren Erlebens verklingen müssen.¹

b) Nietzsches Suche nach dem idealen Medium

Das Problem mangelnder Kommunizierbarkeit bedingt hinreichend Nietzsches Furcht vor Missverständnissen und Missdeutungen – eine eingedenk des Unheils, das unter Berufung auf seine Anthropologie angerichtet wurde, sicherlich berechtigte Furcht. So schreibt er in Bezug auf „Der Fall Wagner“, er ziehe es vor, „hier wie in vielen Dingen, verstanden zu werden“ (WA, 46), bezeichnet dennoch wenig später sich selber, d. h. seine Lehre im Ganzen, als „ein Missverständnis“ (EH, 290) und beginnt die drei letzten Abschnitte seiner Autobiografie mit dem eindringlichen „Hat man mich verstanden?“ (EH, 371ff). Auch sucht er in allen Schaffensperioden nach Medien, die im Vergleich zum Wort besser geeignet wären, seine Gedanken auszudrücken. Die Musik ist dabei seine erste, sicherlich der frühen Schopenhauer- und Wagnerverehrung geschuldete Wahl (GMD, 528; WB, 455f; VII, 2[10], 47)², die er allerdings zeitweilig auch wieder in Frage stellt (MA 215). Viel zitiert ist seine auf den pathetischen Stil der Tragödienschrift gemünzte Kritik: „Sie hätte singen sollen, diese ‚neue Seele’ – und nicht reden!“ (GT, 15). Auch die „Gebärde“ wird von ihm in allen Phasen der Laut- und Schriftsprache vorgezogen, weil ihr Verständnis „ein *instinktives* ist“ (DW, 572), sie onto- wie phylogenetisch als ursprünglicher Ausdruck von „Empfindung“ dient (MA 216) und „alle Gesetze der Periode“ im Grunde „Kunst der Gebärde“ sind (EH, 304), zumal die Gebärde einen Bezug zum Tänzerischen hat (DW, 575).

¹ Nietzsches späte stilistische Exzesse werden hier also durchaus auch als Ausdruck eines Scheiterns am Wort verstanden, während Schläffer sie für wohlkalkulierte rhetorische Kunstgriffe hält und meint: „Absichtlich dramatisiert Nietzsche den längst von ihm durchdachten Gedankengang, so daß der Leser die Anstrengung eines überlegenen Denkers erkennt oder das produktive Chaos eines unbegreiflichen Genies verehrt“ (Schläffer, S. 36). Inwiefern gewisse Absichten – jedoch andere, als Schläffer sie unterstellt – bei der Stilistik des Spätwerks eine Rolle spielen, wird im nächsten Abschnitt erörtert.

² Vgl. Schopenhauer, S. 341. Tatsächlich nennt auch Kant „die Tonkunst“ eine „Sprache der Affekte“, welche die Empfindungen der Menschen „für sich allein in ihrem ganzen Nachdrucke“ zu vermitteln in der Lage sei – wobei er, der der Musik unter den Künsten einen sehr niedrigen Rang zuweist, allerdings diese Eigenschaft auf die Prosodie der Wortsprache zurückführt (vgl. Kant, KU 218ff)!

Zeitlebens ist Nietzsche auf der Suche nach der idealen Art der Mitteilung und dem idealen Stil. „*Gut*“ ist für ihn nur ein Stil, „der einen inneren Zustand wirklich mittheilt“, dessen Handhabung bezeichnenderweise vom „Instinkt“ geleitet wird (EH, 304), ein Stil, welcher der „Inspiration“, einem „Sturme von Freiheits-Gefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit“ geschuldet ist (EH, 340): „Die Unfreiwilligkeit des Bildes, des Gleichnisses ist das Merkwürdigste; man hat keinen Begriff mehr, was Bild, was Gleichniß ist, Alles bietet sich als der nächste, der richtigste, der einfachste Ausdruck“ (ebd.). Man sieht, wie eng dieses Ideal mit dem Übermenschentum verbunden wird, als einziger ihm angemessener Stil, der nur einem „Genie der Mittheilung“ überhaupt möglich ist (GD, 128).¹ Schon 1881 bedauert er in einer Aufzeichnung die Notwendigkeit des Schreibens, die nämlich anzeige, „daß es noch nöthig ist, sich zu interpretieren, daß Handlungen und Nicht-Handlungen nicht genügen, dich *mitzutheilen*“ (IX, 11[297], 555). Dementsprechend notiert er sich viele Jahre später unter dem Stichwort „*Das vollkommene Buch*“ als einen wichtigen Punkt: „Nicht ‚Beschreibung‘; alle Probleme ins *Gefühl*, übersetzt, bis zur Passion –“ (XII, 9[115]). Dies erscheint geradezu als ein persönlicher Aufruf Nietzsches zur sprachlichen Härte und Hemmungslosigkeit des Spätwerks, die mitunter als Zeichen seiner fortschreitenden Hirnerkrankung aufgefasst werden. Auch wenn sich das keineswegs ganz abstreiten lässt, greift diese Einschätzung sicherlich etwas zu kurz, weil Nietzsche tatsächlich schon 1880 an seinen frühen Schriften gewisse „Abzeichen des Fanatismus“, etwa „Begeisterung in der Bosheit“, bemängelt (IX, 3[1]). Man denke auch an das Entwurfsmaterial zum „Zarathustra“ im Nachlass von 1883 (z. B. X, 415ff), dessen gigantischer Umfang einer Art Schreibrausch geschuldet scheint, das aber regelmäßig durchgesehen, transkribiert oder verworfen wird. Offenbar bemüht sich Nietzsche gerade wegen des Mitteilungsproblems um größtmögliche Expressivität, was teilweise auch die Heftigkeit seines Spätstils erklären dürfte. Schon in der „Fröhlichen Wissenschaft“ heißt es von demjenigen, der sich Gehör verschaffen will: „Muss er nicht sich selber erst in's Grotesk-Deutliche übersetzen und seine ganze Person und Sache in dieser Vergröberung und Vereinfachung *vortragen*?“ (FW 236). Später weigert Nietzsche sich, der „Tartüfferie der Worte auch nur einen Schritt breit“ nachzugeben (GM III, 385), will also gezielt und kaum allein vom Wahnsinn gesteuert einen harten, unbarmherzigen Ton anschlagen. Häufig wird er über Zuspitzungen und Provokationen so gedacht haben, wie er es in der „Götzen-Dämmerung“ dann ausdrücklich bekennt: „ich erleichtere damit das Verstehen, ich fordere damit den Widerspruch heraus“ (GD, 78).² Jedenfalls verwundert es angesichts der Schärfe, mit der sich Nietzsche das Vermittlungsproblem stellt, auch nicht, dass er mehr und mehr zwischen der idealen Kommunikation und dem Schweigen eine Verwandtschaft erkennen kann. In einem seiner letzten Gedichte heißt es: „Von grossen Dingen – ich sehe Grosses! – / soll man schweigen / oder gross reden“ (DD, 404). Vielleicht ist es „jenes einsiedlerische Reden, auf welches sich

¹ In seinen ästhetischen Betrachtungen aus derselben Zeit schildert Nietzsche die Künstler als solche Mitteilungsgenies, weil sie über einen „Überreichthum von *Mittheilungsmitteln*“ verfügen (XIII, 14[119], 296). Wiederum aber ist nicht der Existenzmodus „Künstler“ gemeint, sondern Nietzsches späte Auffassung von Kunst (vgl. GD, 127f). Die gesuchte ideale Mitteilungsart wäre dem Menschen gegeben, nicht insofern er Künstler, sondern insofern er Übermensch ist, d. h. insofern vom „dionysischen Menschen“ gilt, dass er „den höchsten Grad des verstehenden und errathenden Instinkts“ und „den höchsten Grad von Mittheilungs-Kunst“ hat und seine sofortige, leibhafte Wiedergabe des Gefühlten „der eigentlich dionysische Normalzustand, jedenfalls der Urzustand“ ist (GD, 118).

² Was Nietzsche unter einem idealen Schreibstil verstand, zeigt sich vielleicht am besten in den Aphorismen „*Zur Lehre vom Stil*“, die er für L. Salomé verfasste. Darin heißt es, der Schreibende müsse „eine *sehr ausdrucksvolle* Art von Vortrag zum Vorbild haben: das Abbild davon, das Geschriebene, wird schon nothwendig viel blässer ausfallen.“ Der „Reichthum an Leben“ verrate sich „durch *Reichthum an Gebärden*“, sodass man alle Stilmittel auch beim Schreiben „als Gebärden empfinden *lernen*“ müsse. Und vor allem: „Der Stil soll beweisen, dass man seine Gedanken *glaubt* und sie nicht nur denkt, sondern *empfindet*“ (alles bei Andreas-Salomé, S. 125f). Zu Nietzsches Stilempfinden vgl. außerdem Schmidt & Spreckelsen, S. 36ff sowie v. a. die hochinteressante, als Nietzsche-Interpretation allerdings problematische Monografie von H. Schlaffer.

nur die Schweigendsten und Leidendsten verstehn“ (MA II, 374), in das Nietzsche seine Hoffnungen setzt, oder allenfalls die Mitteilung für einen kleinen Kreis von Eingeweihten, wie er ihn auch in „*Prinz Vogelfrei*“ beschreibt (IM, 335f). Im Grunde wird er zeitlebens der Überzeugung gewesen sein, welche zuerst im Nachlass von 1874 zum Ausdruck kommt: „Aller Verkehr unter Menschen beruht darauf, dass der eine in der Seele des andern lesen kann; und die gemeinsame Sprache ist der tönende Ausdruck einer gemeinsamen Seele“ (VII, 37[6], 831). Denn dieses unerfüllbare Ideal gelungener Kommunikation steckt noch hinter seiner Sehnsucht nach den perfekten, auf einer Ebene mit ihm stehenden Rezipienten seines Werks, die „das Lesen als *Kunst*“ verstehen und ausüben (GM, 256). Dass er solche Leser nicht finden konnte, stattdessen die „Zeit bis zur ‚Lesbarkeit‘“ seiner Schriften immer länger werden sah (ebd.) und wohl wie Zarathustra selbst den „höheren Menschen“ die Fähigkeit zum Zuhören absprach (Z IV, 405f), mag ebenfalls zur Grobschlächtigkeit seines Spätstils beigetragen haben. So heißt es bereits in der „Morgenröthe“, dass „der vollkommene und leichte Stil nur vor einer vollkommenen Zuhörerschaft *erlaubt*“ sei (M 375, 246), ein Gedanke, den Zarathustra später wieder aufnimmt (vgl. Z II, 120). Wie eine Rechtfertigung der sprachlichen Ausfälle in den letzten Schriften erscheint daher auch folgender Vermerk in einem Notizheft von 1885/86: „- weshalb es heute nöthig ist, zeitweilig grob zu reden und grob zu handeln. Etwas Feines und Verschwiegene wird nicht mehr verstanden, selbst nicht von denen, welche uns verwandt sind. Wovon man nicht *laut spricht* und schreit, *das ist nicht da*: Schmerz, Entbehrung, Aufgabe, die lange Pflicht und die große Überwindung – Keiner sieht und riecht etwas davon“ (XII, 1[134], 41). Einmal mehr wird hier deutlich, dass das Vermittlungs- und Kommunizierbarkeitsproblem Nietzsches Philosophie – und somit auch den Philosophen Nietzsche selber! – im Innersten trifft.¹

c) Das Erziehungsdilemma

Die eben erörterte Thematik mündet in einen noch weiter ausgreifenden Problemkreis, mit dem sich Nietzsche ebenfalls zeitlebens intensiv befasst und den man das „Dilemma des Erziehers“ nennen könnte. Dieses Dilemma hängt unmittelbar mit dem Kommunikationsproblem zusammen, da, was nicht kommuniziert werden kann, auch nicht lehr- und lernbar ist, mithin auch keine erzieherische Wirkung entfalten wird. Ohne Mitteilung keine Vermittlung im Sinne einer Weitergabe von Wissen, das der Schüler dann gewinnbringend nutzen könnte.² Das ist für Nietzsche, der die didaktische Verbreitung seiner Gedanken, v. a. über die Wiederkehr des Gleichen schon in jenem berühmten ersten „Entwurf“ zu seinem erklärten Ziel machte („*Wir lehren die Lehre*“; IX, 11[141], 494) und mit Zarathustra ausdrücklich eine Lehrer-Figur auftreten lässt („siehe, *du bist der Lehrer der*

¹ Vgl. auch Briefe, Abt. 3 / Bd. 3, S. 52f (an Elisabeth): „Man hat es aber nicht in der Hand, sich mitzuthemen, wenn man auch noch so mittheilungslustig ist, sondern man muß den finden, gegen den es Mittheilung geben kann. [...] Alles, was ich bisher geschrieben habe, ist Vordergrund; für mich selber geht es erst immer mit den Gedankenstrichen los.“ Dass Nietzsche bisweilen zu seinen Lesern nicht durchzudringen vermag, lässt sich Longo zufolge auch mit seinem gedanklichen Scheitern an der Intersubjektivität erklären. Denn obwohl gerade eine Philosophie des Leibes dieses Gebiet eröffnen könne (Longo, S. 117ff), habe Nietzsche den Leib des Anderen nur als Willen zur Macht, nicht als Ausdruck eines intersubjektiven Willens verstanden (ebd., S. 122ff) und daher nicht erkannt, dass der Leib „kein Hindernis zwischen dem Einzelnen und den Anderen“ darstellt, sondern „das Kommunikationsmedium, auf dessen Grund intersubjektive und gemeinsame Erfahrungen stattfinden“ (ebd., S. 133), „das Zwischen, das sowohl das Ich, als auch den Anderen in sich trägt“ (ebd., S. 135). Im Übrigen beschränken sich Nietzsches Mitteilungszweifel nicht auf seine Spätzeit. Schon 1869 [!] schreibt er an Gersdorff: „Alle Wärme Unmittelbarkeit und Energie des Gefühls sind dahin, wenn erst das *Wort*, in Alizarintinte gehüllt, auf dem Papiere steht“ (Briefe, Abt. 2 / Bd. 1, S. 61).

² Demselben Problem begegnet auch Schopenhauer, weil für ihn Tugend zwar aus Erkenntnis, aber aus der intuitiven, nicht aus der begrifflichen, kommunizierbaren Erkenntnis hervorgeht: „Wäre dieses, so ließe sie sich lehren, und indem wir hier ihr Wesen und die ihr zum Grunde liegende Erkenntniß abstrakt aussprechen, hätten wir Jeden, der dies faßt, auch ethisch gebessert“ (Schopenhauer, S. 475).

ewigen Wiederkunft“; Z III, 275), natürlich eine problematische Situation, der er sich stellen muss. Denn schon in den „Vermischten Meinungen“ erklärt er, der Wert einer Philosophie liege nicht „im Ganzen, im Bau“, sondern „im Stein“, mit dem gebaut wurde: „also darin, dass jener Bau zerstört werden kann und *doch noch* als Material Werth hat“ (VM 201). Es zählt also nicht die gedankliche Konstruktion als solche, sondern ihre Verwertbarkeit für andere, für Nachfolgende. Vielleicht denkt Nietzsche auch zurück an seine im Schopenhauer-Traktat geäußerte Bemerkung, dass die wichtigste Frage an jegliche Philosophie die sei, „ob man nach ihr leben könne [...]“ (SE, 417). Diese Einschätzung wird er später als ein am Leben als höchstem Wert orientierter Denker erst recht vertreten und evtl. eingesehen haben, dass seine eigenen Konzepte hier sehr schlecht abschneiden. Denn wie soll man nach etwas leben, das man nicht versteht, weil es kaum verständlich zu machen ist?¹

Dass das übermenschliche Ideal nicht gelehrt werden kann, hat aber nicht nur mit der Stummheit des Übermenschen zu tun, sondern ebenso mit seiner Einzelheit, Vereinzelung, Einzigartigkeit, um nicht zu sagen: Einsamkeit. Schon in einigen der vor Kurzem angeführten Zitate spielte der Zustand der Vereinsamung eine Rolle, z. B. nennt Nietzsche die Werke des Philosophen, der das „Labyrinth“ oder den „Goldschacht“ seines Selbst erforscht hat, „Schriften eines Einsiedlers“ und attestiert ihnen „Etwas von dem Flüstertone und dem scheuen Umsichblicken der Einsamkeit“ (JGB 289). Das „Pathos der Distanz“ ist ein stehender, immer wiederkehrender Begriff in seinen Werken und war Nietzsche ein besonderes Anliegen, denn für ihn gehören Macht, Größe, Vornehmheit und Distanz stets zusammen (M 201; GM I, 259; GD, 138).² Nicht nur das übermenschliche Erleben selber, sondern bereits die Eigenständigkeit des freien Geistes und die Ironie des Künstlers entfernen den Einzelnen von seinen Mitmenschen, umso viel mehr, wenn sie bewusst gemacht werden. Jeder Philosoph entdeckt mit dem Selbst zugleich die Selbstentfaltung und das bedeutet „das Für-sich-sein-wollen, das Anders-sein-können, das Allein-stehn und auf-eigne-Faust-leben-müssen“ (JGB 212, 147). Der um sein Selbst Wissende sieht Nietzsche zufolge „entweder *vor* sich, horizontal und langsam, oder *hinab*“ (JGB 265). Es ist der Blick des Esoterikers, der „*sich in der Höhe*“ weiß (ebd.). Wie soll ein solcher Mensch die anderen, die vielleicht von seinen Einsichten lernen könnten, erreichen?

Noch viel problematischer ist die Selbstbezogenheit aber deswegen, weil sie die für die Vermittlung notwendige Allgemeinheit vermissen lässt. Es hat sich schon mehrfach gezeigt, dass Nietzsches Anthropologie ganz wesentlich auf den Einzelnen und auf individuelles Erleben abzielt. Die Schrecken der Wiederkehr des Gleichen muss jeder für sich erfahren, der Machtwille ist an konkrete Punctuationen gebunden und der Übermensch ist unvergleichlicher Höhepunkt einer Entwicklung, in der jeder Einzelne herausfinden muss, was Freigeisterei und Künstlertum bedeuten. Weder die Frage nach dem Selbst noch die Antwort kann man einem anderen überlassen. Zwar gesteht Nietzsche bisweilen zu, dass „ein philosophischer Mensch“, dem als solchem die nötigen Kenntnisse und Begrifflichkeiten zur Verfügung stehen, „alles Erlebte ins Allgemeine“ überführen könne (XI, 36[56]), meist jedoch überwiegt seine Skepsis und wird die Verallgemeinbarkeit seiner individualistischen Selbstbestimmungskonzeption mehr oder weniger bewusst von ihm als Problem anerkannt:

¹ Selbstbekenntnisse wie in den Briefen an Köselitz 1882 (Briefe, Abt. 3 / Bd. 1, S. 238: „denn zuletzt bin ich ein *Lehrer*“) und 1883 (ebd., S. 436: „Denn zuletzt: der Trieb des Lehrens ist *stark* in mir“) sowie die Tatsache, dass Nietzsche in seiner Basler Zeit nicht nur ein bisweilen an Motivationsmangel leidender Universitätsprofessor, sondern auch ein guter, inspirierter und äußerst beliebter Gymnasiallehrer war (vgl. Janz, Bd. 1, S. 518ff), sind vor diesem Hintergrund durchaus erwähnenswert. Wenn man bedenkt, dass Kant zufolge das Interesse an einem Gegenstand der Empfindung durch Kommunikation gesteigert bzw. (falls es sich um die Lust am Schönen handelt) allererst hervorgerufen wird (Kant, KU 161ff), sodass im Grunde „Empfindungen nur soviel wert gehalten werden, als sie sich allgemein mitteilen lassen“ (ebd. 164), dann zeigt sich umso deutlicher, welchen Stellenwert die Mittelbarkeit des Übermenschen-Konzepts für Nietzsche haben müsste – denn ein uninteressiertes Publikum wird die Lehrer-Attitüde schlichtweg ignorieren.

² Zum Themenkreis um Distanz, Einsamkeit und Pathos bei Nietzsche vgl. Colli, Distanz, S. 106ff.

„Hier sind Hoffnungen; was werdet ihr aber von ihnen sehen und hören, wenn ihr nicht in euren eigenen Seelen Glanz und Gluth und Morgenröthen erlebt habt? Ich kann nur erinnern – mehr kann ich nicht!“ (FW 286).

d) Nietzsches Konzeption des menschlichen Selbst – eine „Lehre“ für „Jünger“ ?

Das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler gehört zu den von Nietzsche am häufigsten aufgegriffenen Themen. Dabei fällt auf, dass er in allen Phasen vom Lernwilligen nicht bedingungslose Ergebenheit, unkritische Anhängerschaft und naive Gelehrsamkeit fordert, sondern sein Ideal einerseits das eines zum selbstständigen Denken bereiten und befähigten Schülers, wie andererseits das eines den Zuhörer zum Widerspruch herausfordernden Lehrers ist (MA 122; MA 576; VM 357; VM 372; VM 390; WS 319; M 297; GD, 61; EH, 365). Das verdeutlicht ein Dialog zwischen einem „Neuerer“ und seinem „Jünger“ aus der „Fröhlichen Wissenschaft“, in dem der Schüler zum Schluss ausruft: ‚Aber ich glaube an deine Sache und halte sie für so stark, dass ich Alles, Alles sagen werde, was ich noch gegen sie auf dem Herzen habe‘. – Der Neuerer lachte bei sich und drohte ihm mit dem Finger. ‚Diese Art Jüngerschaft, sagte er dann, ist die beste, aber sie ist gefährlich und nicht jede Art Lehre verträgt sie‘“ (FW 106, 464). Was der Grundsatz, zur „Humanität eines Meisters“ gehöre, „seine Schüler vor sich zu warnen“, bedeutet (M 447), zeigt Nietzsche an der Lehrerfigur Zarathustra, der zu seinen Jüngern sagt: „Wahrlich, ich rathe euch: geht fort von mir und wehrt euch gegen Zarathustra! Und besser noch: schämt euch seiner! Vielleicht betrog er euch. / Der Mensch der Erkenntniss muss nicht nur seine Feinde lieben, sondern auch seine Freunde hassen können. / Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt. Und warum wollt ihr nicht an meinem Kranze rupfen?“ (Z I, 101).

Eine solche sehr „freigeistige“ Erziehung zur Eigenständigkeit, die auf die Notwendigkeit eigener Erfahrung verweist und dazu ermuntern soll, mündet aber zwangsläufig in einen Widerspruch, welcher ihr Erziehungsbegehren *ad absurdum* führt. In einem weiteren Dialog-Aphorismus aus der „Fröhlichen Wissenschaft“ ist zu lesen: „A.: ‚Wie? Du willst keine Nachahmer?‘ B.: ‚Ich will nicht, dass man mir Etwas nachmache, ich will, dass Jeder sich Etwas vormache: das Selbe, was *ich* thue.‘ A.: ‚Also - ?‘“ (FW 255). Das Fragezeichen zum Schluss zeigt das Erziehungsdilemma an: Was soll ein Lehrer inhaltlich vermitteln, wenn er der Überzeugung ist, jeder müsse seine eigenen Inhalte herausfinden? Entweder verurteilt ihn diese Situation in letzter Konsequenz zum „Schweigen“, wie Nietzsche es in einem früheren, thematisch sehr ähnlichen aphoristischen Zwiegespräch im „Wanderer“ andeutet (WS 213), oder der Erzieher beschränkt sich im Wesentlichen darauf, Hilfestellung und Anleitung bei der Selbstentdeckung des Schülers zu sein. Diese auf die sokratische Maieutik verweisende Vorstellung von Erziehung (vgl. SGT, 639) vertritt Nietzsche in der Tat bereits in seinen frühen Schriften und Aufzeichnungen. „Erzogen werden – heißt nur – sich auseinander falten“, notiert er sich im Jahr 1870 (VII, 6[3], 130) und präzisiert diesen Gedanken später in seiner Abhandlung über Schopenhauer: „Deine wahren Erzieher verrathen dir, was der wahre Ursinn und Grundstoff deines Wesens ist, etwas durchaus Unerziehbares und Unbildbares, aber jedenfalls schwer Zugängliches, Gebundenes, Gelähmtes: deine Erzieher vermögen nichts zu sein als deine Befreier“ (SE, 341). Das „Geheimniss aller Bildung“ sei nicht, dass sie „künstliche Gliedmaassen, wächserne Nasen, bebrillte Augen“ verleihe, sondern dass sie einer „Befreiung“ gleichkomme (ebd.). Nicht viel anders denkt Nietzsche noch Jahre später über die Möglichkeiten des Erziehers und Lehrers. Auf dem Weg des Einzelnen zu sich selbst kann dieser dem Suchenden mit seinem destruktiv-kritischen Denken, seiner künstlerischen, fröhlichen Kreativität und seinen dialektischen Ausgleichsbemühungen ein Vorbild und ein Anhalt sein, ein konkretes Beispiel für je individuell neu und anders zu machende Erfahrungen. Obwohl es „für jeden einen anderen Weg“ gibt, „kann Jeder eine *Brücke* und *Lehre* sein für die Anderen“ (X, 17[46]), und in besonderem Maße ein wissender Philosoph wie Zarathustra, der „die ganze Thatsache Mensch aus ungeheurer Ferne übersieht“ (WA, 12).

Nichts anderes ist mit dem Bild vom „Geländer“ gemeint, das Nietzsche bereits in „Menschliches, Allzumenschliches“ symbolisch für „Väter, Lehrer, Freunde“ verwendet (MA 600) und als das sich Zarathustra später bezeichnet: „Ich bin ein Geländer am Strome: fasse mich, wer mich fassen kann! Eure Krücke aber bin ich nicht“ (Z I, 47). Der Lehrer dient allenfalls als Orientierungshilfe und Leitfigur bei der Auseinandersetzung mit dem gegenstrebigem Selbst, aber er kann diese dem Schüler nicht ersparen, kann sie nicht vorwegnehmen: „’Das – ist nun *mein* Weg, - wo ist der eure?’ so antwortete ich Denen, welche mich ‚nach dem Wege’ fragten. *Den* Weg nämlich – den giebt es nicht!“ (Z III, 245). Ob ein Mensch einen Zugang zu Nietzsches philosophischer Konzeption des Selbst finden und ein Verständnis dafür entwickeln kann, hängt also im Grunde davon ab, welche Erfahrungen er gemacht hat und davon, für welche Erfahrungen er in Zukunft offen ist.¹ Das gesteht Nietzsche in den letzten Jahren auch unumwunden ein: „Was ein Philosoph ist, das ist deshalb schlecht zu lernen, weil es nicht zu lehren ist: man muss es ‚wissen’, aus Erfahrung, - oder man soll den Stolz haben, es *nicht* zu wissen“ (JGB 213, 147). In seiner Selbstbiografie schreibt er durchaus mit Bezug auf sein eigenes Werk: „Zuletzt kann Niemand aus den Dingen, die Bücher eingerechnet, mehr heraushören, als er bereits weiss. Wofür man vom Erlebnisse her keinen Zugang hat, dafür hat man kein Ohr“ (EH, 299f). Sein „Vademecum“ ist somit eigentlich ein „Vadetecum“, wie es Titelentwürfe aus verschiedenen Jahren (IX, 4[313]; X, 1[13]) und das gleichnamige Gedicht zeigen (FW, 354; vgl. auch FW 99, 457). Wenn er Zarathustra nach solchen Menschen Ausschau halten lässt, die ihm deswegen folgen, „weil sie sich selber folgen wollen“ (Z I, 25), und wenn er uns eine „Gewissensfrage“ nach der anderen stellt (GD, 65f), ohne uns jedoch die Lösung zu suggerieren und ohne uns in eine gewünschte Richtung zu drängen, dann zeigt sich einmal mehr: Nietzsches Antwort auf die Frage nach dem Menschen ist keine „Lehre“ im gewöhnlichen Sinne. Sie ist eine Herausforderung und Provokation, ein offenes Versprechen, eine Verheißung und eine Zumutung; sie ist der hohe, höchste, manchmal gar zu „übermenschlich“ anmutende Anspruch eines Denkers, der seine Zuhörer wissen lässt: „Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt“ (JGB, 243).

¹ Fast scheint es, als verhalte es sich mit Nietzsches Menschen- und Übermenschkonzeption so, wie es Heidegger zufolge auf das philosophische Denken generell zutrifft, nämlich dass es ein „Weisen“ ist, der Weg zu dem, was dem Menschen einsther und einsthin zu *denken* gibt“, und dass es kein Be-weisen sein kann (Heidegger, Vorträge, S. 134). Deswegen ist auch mit Bezug auf Nietzsches Suche nach dem Selbst Jaspers zuzustimmen, der bemerkt, dass Nietzsche „nicht durch eine klare Führung im Ganzen“ wirke, „sondern durch den Anspruch an uns: mit seinen Gedanken *uns selbst zu erziehen*. Nichts wird uns fertig gegeben, sondern nur sofern wir es durch uns erringen“ (Jaspers, Nietzsche, S. 454; vgl. ders., Nietzsches Bedeutung, S. 53). Vgl. auch Kaulbach, S. 143.

Literaturverzeichnis

Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München; Berlin; New York: Deutscher Taschenbuch Verlag; de Gruyter 1999.

Friedrich Nietzsche: Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe. Begründet von Giorgio Colli & Mazzino Montinari. Weitergeführt von Norbert Miller und Annemarie Pieper. Herausgegeben von Norbert Miller, Annemarie Pieper und Renate Müller-Buck. Berlin; New York: de Gruyter 1975 – 2004.

Aristoteles: Metaphysik. Zweiter Halbband: Bücher VII (Z) – XIV (N). Griechisch-Deutsch. Übers. v. H. Bonitz u. a., hrsg. v. H. Seidl. 3., verbess. Aufl. Hamburg: Meiner 1991.

Aristoteles: Poetik. Griechisch-Deutsch. Übers. u. hrsg. v. M. Fuhrmann. Stuttgart: Reclam 1982.

Descartes, René: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Lateinisch-Deutsch. Hrsg. v. L. Gäbe. 3. Aufl. Hamburg: Meiner 1992.

Fichte, Johann Gottlieb: Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. Vorerinnerung, Erste und Zweite Einleitung, Erstes Kapitel (1797/98). Hrsg. v. P. Baumanns. Hamburg: Meiner 1975.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes. Hrsg. v. H.-F. Wessels u. H. Clairmont. Hamburg: Meiner 1988.

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft [zit. als Kant, KrV]. Hrsg. v. J. Timmermann. Hamburg: Meiner 1998.

Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft [zit. als Kant, KpV]. Hrsg. v. K. Vorländer. 10. Aufl. Hamburg: Meiner 1990.

Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft [zit. als Kant, KU]. Hrsg. v. K. Vorländer. 7. Aufl. Hamburg: Meiner 1990.

Kant, Immanuel: Werke Bd. IX: Logik, Physische Geographie, Pädagogik [zit. als Kant, Logik]. In: Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin; Leipzig: de Gruyter 1923.

Platon: Sämtliche Werke in zehn Bänden. Bd. 4: Hippias minor, Symposion, Phaidon. Griechisch-Deutsch [zit. als Platon, Symposion]. Übers. v. F. Schleiermacher u. a., hrsg. v. K. Hülser. Frankfurt a. M.; Leipzig: Insel 1991.

Schopenhauer, Arthur: Werke in fünf Bänden. Bd. 1: Die Welt als Wille und Vorstellung. Erster Band. Vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält. Hrsg. v. L. Lütkehaus. Zürich: Haffmans 1988.

Spinoza, Baruch de: Sämtliche Werke. Bd. 2: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch-Deutsch [zit. als Spinoza, Ethik]. Übers. u. hrsg. v. W. Bartuschat. Hamburg: Meiner 1999.

Abel, Günter: Nominalismus und Interpretation. Die Überwindung der Metaphysik im Denken Nietzsches. In: Simon (Hrsg.), Bd. 2, S. 35 – 89.

Andreas-Salomé, Lou: Friedrich Nietzsche in seinen Werken. 2. Aufl. Wien: Konegen 1911.

Behler, Ernst: Nietzsche jenseits der Dekonstruktion. In: Simon (Hrsg.), Bd. 1, S. 88 – 107.

Benz, Ernst: Nietzsches Bild des Übermenschen. In: ders. (Hrsg.): Der Übermensch. Eine Diskussion. Zürich; Stuttgart: Rhein-Verlag 1961, S. 113 – 161.

Bertram, Ernst: Nietzsche. Versuch einer Mythologie. 2. Aufl. Berlin: Bondi 1929.

Bartuschat, Wolfgang: Nietzsche. Selbstsein und Negativität. Zur Problematik einer Philosophie des sich selbst wollenden Willens. Phil. Diss. Heidelberg 1964.

- Camus, Albert: Nietzsche und der Nihilismus. In: Salaquarda (Hrsg.), S. 63 – 77.
- Colli, Giorgio: Nach Nietzsche. Aus dem Ital. v. R. Klein. Frankfurt a. M.: Europ. Verlagsanstalt 1980.
- ders.: Distanz und Pathos. Einleitungen zu Nietzsches Werken. Aus dem Ital. v. R. M. Gschwend u. R. Klein. Hamburg: Europ. Verlagsanstalt 1993.
- Coriando, Paola-Ludovika: Individuation und Einzelsein. Nietzsche – Leibniz – Aristoteles. Frankfurt a. M.: Klostermann 2003.
- Daboul, Alexander D.: Die poet(olog)ische Finalisierung des Organischen. Körpertextualisierungen bei Benn & Nietzsche. Hamburg: Kovač 2000.
- Danto, Arthur C.: Nietzsche as philosopher. New York: Columbia University Press 1980.
- Del Caro, Adrian: Dionysian Aesthetics. The role of destruction in creation as reflected in the life and works of Friedrich Nietzsche. Frankfurt a. M. u. a.: Lang 1981.
- Deleuze, Gilles: Nietzsche und die Philosophie. Aus dem Frz. v. B. Schwibs. München: Rogner & Bernhard 1976.
- Figal, Günter: Nietzsche. Eine philosophische Einführung. Stuttgart: Reclam 1999.
- ders.: Nachwort. In: Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. Stuttgart: Reclam 2000, S. 313 – 325.
- Fink, Eugen: Nietzsches Philosophie. 6. Aufl. Stuttgart u. a.: Klostermann 1992.
- Frenzel, Ivo: Friedrich Nietzsche mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch 1991.
- Gebhard, Walter: Nachwort. In: Friedrich Nietzsche: Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte. 13., durchges. Aufl. Stuttgart: Kröner 1996, S. 705 – 737.
- Gerhardt, Volker: Zum Begriff der Macht bei Friedrich Nietzsche. Perspektiven der Philosophie 7 (1981), 73 – 88.
- ders.: Die Metaphysik des Werdens. Über ein traditionelles Element in Nietzsches Lehre vom ‚Willen zur Macht‘. In: Simon (Hrsg.), Bd. 1, S. 9 – 33.
- ders.: Nachwort. Philosophie als Schicksal. In: Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Stuttgart: Reclam 1988, S. 223 – 238.
- ders.: Nietzsches Sinnsuche im Gefühl tragischer Heiterkeit. Welt am Sonntag Nr. 33 vom 19. 8. 2007, S. 11 [zit. als Gerhardt, WamS].
- Heftrich, Eckhard: Die Grenzen der psychologischen Nietzsche-Erklärung. In: Salaquarda (Hrsg.), S. 169 – 184.
- Heidegger, Martin: Nietzsches Wort „Gott ist tot“. In: ders.: Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914 – 1970. Bd. 5. Holzwege. Frankfurt a. M.: Klostermann 1977, S. 209 – 267.
- ders.: Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910 – 1976. Bd. 7. Vorträge und Aufsätze [zit. als Heidegger, Vorträge]. Frankfurt a. M.: Klostermann 2000.
- ders.: Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923 – 1976. Bd. 43. Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst [zit. als Heidegger, Kunst]. Frankfurt a. M.: Klostermann 1985.
- ders.: Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923 – 1944. Bd. 44. Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken. Die ewige Wiederkehr des Gleichen [zit. als Heidegger, Grundstellung]. Frankfurt a. M.: Klostermann 1986.
- ders.: Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923 – 1944. Bd. 48. Nietzsche: Der europäische Nihilismus [zit. als Heidegger, Nihilismus]. Frankfurt a. M.: Klostermann 1986.
- ders.: Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923 – 1944. Bd. 47. Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis [zit. als Heidegger, Erkenntnis]. Frankfurt a. M.: Klostermann 1989.

- ders.: Nietzsches Metaphysik. In: ders.: Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919 – 1944. Bd. 50. 1. Nietzsches Metaphysik. 2. Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten. Frankfurt a. M.: Klostermann 1990, S. 1 – 87.
- Heimsoeth, Heinz: Zur Anthropologie Friedrich Nietzsches. *Blätter für Deutsche Philosophie* 17 (1943), Heft 1/2, 205 – 239.
- Hollingdale, R. J.: Nietzsche. London; Boston: Routledge & Kegan Paul 1973.
- Janz, Curt Paul: Friedrich Nietzsche. Biographie in drei Bänden. München; Wien: Hanser 1978/79.
- Jaspers, Karl: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. 2., unveränd. Aufl. Berlin: de Gruyter & Co. 1947.
- ders.: Nietzsches Bedeutung in der Philosophie. In: Salaquarda (Hrsg.), S. 50 – 62.
- Kaufmann, Walter: Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist. Aus dem Amerik. v. J. Salaquarda. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1982.
- Kaulbach, Friedrich: Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie. Köln; Wien: Böhlau 1980.
- Klages, Ludwig: Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches. 4. Aufl. Bonn: Bouvier 1977.
- Klossowski, Pierre: Nietzsche und der Circulus vitiosus deus. Aus dem Frz. v. R. Vouillé. München: Matthes & Seitz 1986.
- Köster, Peter: Der sterbliche Gott. Nietzsches Entwurf übermenschlicher Größe. Meisenheim a. Glan: Hain 1972.
- Kouba, Pavel: Die Welt nach Nietzsche. Eine philosophische Interpretation. München: Fink 2001.
- Krämer, Hans: Zur ethischen Tragweite des Machtbegriffs. In: Simon (Hrsg.), Bd. 1, S. 34 – 45.
- Le Diraison, Serge & Zernik, Eric: Le corps des philosophes. Paris: Presses Universitaires de France 1993.
- Longo, Silvano: Die Aufdeckungen der leiblichen Vernunft bei Friedrich Nietzsche. Würzburg: Königshausen + Neumann 1987.
- Löwith, Karl: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. [zit. als Löwith, Wiederkehr]. In: Karl Löwith. Sämtliche Schriften. Bd. 6: Nietzsche. Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1987, S. 101 – 384.
- ders.: Von Hegel zu Nietzsche. In: Karl Löwith. Sämtliche Schriften. Bd. 4. S. 3 – 489. Stuttgart: Metzler 1988.
- Lukács, Georg: Werke. Bd. 9: Die Zerstörung der Vernunft. Neuwied: Luchterhand 1962.
- ders.: Nietzsche als Begründer des Irrationalismus der imperialistischen Periode. In: Salaquarda (Hrsg.), S. 78 – 95.
- Lutz-Bachmann, Matthias: Einführung in Leben und Werk Friedrich Nietzsches. In: Lutz-Bachmann (Hrsg.), S. 9 – 25.
- Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.): Über Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie. Frankfurt a. M.: Knecht 1985.
- Magnus, Bernd: Nietzsches äternalistischer Gegenmythos. In: Salaquarda (Hrsg.), S. 219 – 233.
- Magnus, Bernd & Higgins, Kathleen M.: Nietzsche's works and their themes. In: Magnus & Higgins (eds), S. 21 – 68.
- Magnus, Bernd & Higgins, Kathleen M. (eds.): The Cambridge Companion to Nietzsche. Cambridge: University Press 1996.
- Montinari, Mazzino: Nietzsche lesen. Berlin; New York: de Gruyter 1982.
- ders.: Friedrich Nietzsche. Eine Einführung. Aus dem Ital. v. R. Müller-Buck. Berlin; New York: de Gruyter 1991.

- Müller-Lauter, Wolfgang: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie. Berlin; New York: de Gruyter 1971.
- ders.: Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht. In: Salaquarda (Hrsg.), S. 234 – 287.
- ders.: Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I. Berlin; New York: de Gruyter 1999.
- Nolte, Ernst: Nietzsche und der Nietzscheanismus. München: Herbig 2000.
- Picht, Georg: Nietzsche. Stuttgart: Klett-Cotta 1988.
- Pieper, Annemarie: „Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch“. Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem „Zarathustra“. Stuttgart: Klett-Cotta 1990.
- Podach, Erich F.: Nietzsches Ariadne. In: Salaquarda (Hrsg.), S. 153 – 168.
- Prossliner, Johann (Hrsg.): Licht wird alles, was ich fasse. Lexikon der Nietzsche-Zitate. München: Kastell 2000.
- Pütz, Peter: Friedrich Nietzsche. Stuttgart: Metzler 1967.
- ders.: Nachwort. In: Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen. 4. Aufl. Augsburg: Goldmann 1983, S. 267 – 286.
- Ries, Wiebrecht: Nietzsche zur Einführung. 6., überarb. u. erw. Aufl. Hamburg: Junius 2001.
- Safranski, Rüdiger: Nietzsche. Biographie seines Denkens. München; Wien: Hanser 2000.
- ders.: Lebe so, dass dir jeder Augenblick wiederkehren könnte. Erst dann lebst du. Welt am Sonntag Nr. 32 vom 6. 8. 2006, S. 60f [zit. als Safranski, WamS].
- Salaquarda, Jörg: Nietzsches Kritik der Transzendentalphilosophie. In: Lutz-Bachmann (Hrsg.), S. 27 – 61.
- Salaquarda, Jörg (Hrsg.): Nietzsche. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1980.
- Schacht, Richard: Nietzsche's kind of philosophy. In: Magnus & Higgins (eds), S. 151 – 179.
- Schipperges, Heinrich: Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches. Stuttgart: Klett 1975.
- Schlaffer, Heinz: Das entfesselte Wort. Nietzsches Stil und seine Folgen. München: Hanser 2007.
- Schlechta, Karl: Nietzsches großer Mittag [zit. als Schlechta, Mittag]. Frankfurt a. M.: Klostermann 1954.
- ders.: Offener Brief an Karl Löwith. In: Salaquarda (Hrsg.), S. 96 – 105.
- Schmid, Holger: Nietzsches Gedanke der tragischen Erkenntnis. Würzburg: Königshausen + Neumann 1984.
- Schmidt, Alfred: Über Nietzsches Erkenntnistheorie. In: Salaquarda (Hrsg.), S. 124 – 152.
- Schmidt, Rüdiger & Spreckelsen, Cord: Nietzsche für Anfänger. Also sprach Zarathustra. Eine Lese-Einführung von Rüdiger Schmidt und Cord Spreckelsen. München: Deutscher Taschenbuch Vlg. 1995.
- Schrift, Alan D.: Nietzsche's French legacy. In: Magnus & Higgins (eds), S. 323 – 355.
- Simka, André: La conscience du corps au sujet. Paris: Colin 2004.
- Simon, Josef: Ein Geflecht praktischer Begriffe. Nietzsches Kritik am Freiheitsbegriff der philosophischen Tradition. In: Simon (Hrsg.), Bd. 2, S. 106 – 122.
- Simon, Josef (Hrsg.): Nietzsche und die philosophische Tradition. 2 Bde. Würzburg: Königshausen + Neumann 1985.
- Sloterdijk, Peter: Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986.
- Solomon, Robert C.: Nietzsche *ad hominem*: Perspectivism, personality and *ressentiment*. In: Magnus & Higgins (eds), S. 180 – 222.
- Sorgner, Stefan Lorenz: Metaphysics without truth. On the importance of consistency within Nietzsche's philosophy. München: Utz 1999.
- Thomas, Veit: Die Bedeutung des Leidens für den Menschen. Nietzsches Leidenskonzept einer tragischen Moderne. Frankfurt a. M. u. a.: Lang 1988.

Türcke, Christoph: Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft. 2. Aufl. Lüneburg: zu Klampen 1999.

Ulmer, Karl: Nietzsche. Einheit und Sinn seines Werkes. Bern; München: Francke 1962.

Vattimo, Gianni: Nietzsche. An introduction. Transl. by N. Martin. London: Athlone 2002.

Volkman-Schluck, Karl-Heinz: Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches. Frankfurt a. M.: Klostermann 1986.

ders.: Die Philosophie Nietzsches. Der Untergang der abendländischen Metaphysik. Hrsg. v. B. Heimbüchel. Würzburg: Königshausen u. Neumann 1991.

Wolf, Jean-Claude: Zarathustras Schatten. Studien zu Nietzsche. Fribourg: Academic Press 2004.

Wurzer, William Stefan: Nietzsche und Spinoza. Freiburg i. Br.: Dissertationsdruck Krause 1974.

Zittel, Claus: Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche. Würzburg: Königshausen u. Neumann 1995.