

Nietzsche-Studien 37 (2008), 62–114

WERNER STEGMAIER

SCHICKSAL NIETZSCHE?  
ZU NIETZSCHES SELBSTEINSCHÄTZUNG ALS SCHICKSAL DER  
PHILOSOPHIE UND DER MENSCHHEIT  
(*ECCE HOMO*, WARUM ICH EIN SCHICKSAL BIN 1)

**Zusammenfassung:** Der exponierte erste Aphorismus des letzten Teils von *Ecce Homo* (EH, Warum ich ein Schicksal bin 1) ist einer der herausforderndsten und erschreckendsten in Nietzsches Werk. Er handelt im Kern von der „Umwertung aller Werthe“ als einem „Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit“, der Nietzsche zum Schicksal geworden sei und durch den er nun zum Schicksal für die Philosophie und die Menschheit werde. Der Aphorismus galt vielen als Beleg dafür, dass Nietzsches Wahnsinn bereits ausgebrochen sei: als Größenwahnsinn. Doch *Ecce Homo* lässt in seiner klaren und konsequenten Anlage so wenig wie *Der Antichrist*, den es vorbereiten sollte, Zeichen der Verwirrung erkennen, und Nietzsche hat auch früher schon herausfordernd von seiner Aufgabe gesprochen: als Einzelner die Menschheit und die Kultur auf eine neue Stufe zu heben. Man wird Nietzsches Werk nur angemessen verstehen können, wenn man auch diesem Aphorismus seinen Ort in ihm geben kann. Die folgende Abhandlung versucht eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus: eine Interpretation aus seinem eigenen Kontext, dem Kontext von *Ecce Homo* und *Der Antichrist* und dem Kontext von Nietzsches Werk im ganzen.<sup>1</sup>

**Schlagwörter:** Schicksal, Krisis, Hanswurst, Wahrheit, Umwertung

**Abstract:** The first aphorism of the last chapter of *Ecce Homo* (EH, Why I Am a Destiny) is one of the most challenging and terrifying in Nietzsche's work. It essentially deals with the "reevaluation of all values" as an "act of the highest self-assessment of humanity" for which Nietzsche was fated and through which he would become a destiny for philosophy and humanity. The aphorism has served as evidence to some that Nietzsche's madness had already broken out – as megalomania. Yet the clear and careful construction of *Ecce Homo*, like *The Antichrist* for which it was supposed to pave the way, do not show any signs of confusion. And Nietzsche had already spoken of his task in a challenging manner: to raise humanity and culture to a new level as a single individual. Correctly understanding Nietzsche requires being able to integrate this aphorism into this work, too. The following essay provides an interpretation of this aphorism based on the context of *Ecce Homo* and *The Antichrist* as well as against the background of Nietzsche's work as a whole.

**Key Words:** Fate, Crisis, Fool, Truth, Reevaluation

<sup>1</sup> Vgl. Verf., Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie, in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 80–94, hier S. 92–94.

1. Nietzsches Anmaßung einer schicksalhaften Umwertung aller Werte

Nietzsches Anspruch in der Philosophie scheint anmaßend, ja maßlos. Er sprach selbst davon: auch seine Freunde hätten in seinem *Zarathustra* nicht mehr gesehen „als eine unerlaubte, zum Glück vollkommen gleichgültige Anmaßung“. Er habe daran nicht gelitten, es habe ihn nicht verletzt, „das Nothwendige“ verletze ihn nicht. Aber er liebe die Ironie, „sogar die welthistorische Ironie“. Und dann kündigt er den „Blitzschlag der Umwertung“ an, „der die Erde in Convulsionen versetzen wird“, und schließt den Abschnitt von *Ecce Homo*, in dem er das alles schreibt, mit dem Satz: „Denn ich trage das Schicksal der Menschheit auf der Schulter.“ (EH, WA 4) Im folgenden Abschnitt „Warum ich ein Schicksal bin“ geht er so weit, sich selbst ein Schicksal zu nennen. Kein Philosoph vor Nietzsche hat so gesprochen, keiner hat sich zum Schicksal nicht nur der Philosophie, sondern der Menschheit erklärt. Wer so spricht, scheint sich aus der Philosophie, wenn nicht aus der Menschheit auszuschließen. Doch wer sich mit Nietzsche befasst, wer seiner Philosophie etwas abzugewinnen sucht, muss sich auch diesem Anspruch stellen.<sup>2</sup> Warum spricht er so? Könnte seine

<sup>2</sup> Darauf bestand vor allem Martin Heidegger, Nietzsche, 2 Bde., Pfullingen 1961, Bd. 1, S. 473 f. Bei *Ecce Homo* handele es sich nicht um den „Gipfelpunkt einer entfesselten Selbstdarstellung und maßlosen Selbstbespiegelung“ noch um „den Vorboten des ausbrechenden Wahnsinns“ noch auch nur um eine „Biographie“, sondern in der Tat „um ein ‚Schicksal‘; doch nicht um das Geschick eines einzelnen, sondern um die Geschichte des Zeitalters der Neuzeit als einer Endzeit des Abendlandes.“ Dem wird man, trotz aller Kritik an Heideggers Nietzsche-Deutung im einzelnen (vgl. Verf., [Heideggers] Auseinandersetzung mit Nietzsche I – Metaphysische Interpretation eines Anti-Metaphysikers, in: Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, hg. von Dieter Thomä, Stuttgart / Weimar 2003, S. 202–210), weiterhin folgen können. An Heidegger hat Rodolphe Gasché, Autobiography as Gestalt: Nietzsche's *Ecce Homo* (1981), in: Daniel O'Hara (ed.), Why Nietzsche now?, Bloomington 1985, S. 271–290, angeschlossen, indem er EH als „Gestalt“ im Sinn der Form eines Seienden (idēa im Sinn Platons, εἶδος im Sinn Aristoteles'), nun jedoch der gewordenen Form von Nietzsches Leben interpretiert, als Gestalt jedoch, die sich, entgegen Heidegger, durch die „the metaphysical duality of being and becoming“ (S. 275) im Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen aufreibe. Aber selbst ein so eindringlicher Nietzsche-Interpret wie Éric Blondel, Nietzsches Selbstsucht in *Ecce Homo*, in: Perspektiven der Philosophie 20 (1994), S. 291–300, hat in *Ecce Homo* nur „eine Häufung von Lügen, Verklärungen, Verfälschungen“, kurz „Selbstsucht“ sehen können (S. 293) – wozu Nietzsche sich ja selbst ausdrücklich bekannte (EH, Warum ich so klug bin 9). Peter Sloterdijk, Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes „Evangelium“. Rede zum 100. Todestag von Friedrich Nietzsche, gehalten in Weimar am 25. August 2000, Frankfurt am Main 2001, bestätigt Nietzsches „Selbstsucht“ (S. 45) oder „Größenwahnsinn“ (S. 40), die er beide in Führungszeichen setzt: „Die Lichtwerte von Nietzsches exponiertesten Selbstaussagen sind so exzessiv, daß auch die wohlwollendsten, die freigeistigsten Leser, ja sogar die einverstanden-betäubten an diesen Stellen den Blick abwenden“ (S. 40). Er legitimiert sie aber auch, indem er „das Ereignis Nietzsche als eine Katastrophe in der Geschichte der Sprache“ (S. 8), den „obszönen Überfluß an Selbstlob“ als Entfesselung der „eulogischen Kraft der Sprache“ oder des „Gutredens“ beschreibt – eines Gutredens nicht um Nietzsches selbst willen, sondern um die ressentimentgeladenen „Schlechtrede-Systeme“ der Metaphysik und Moral zu überwinden (S. 28 f.). Nietzsche habe mit dem „Cynismus“ eines Diogenes von Sinope „die Umwertung aller Peinlichkeiten“ betrieben

Umwertung in der Tat ein Schicksal sein? *Wäre* sie ein Schicksal der Philosophie und der Menschheit, müssten nicht nur seine letzten Schriften, sondern sein ganzes Werk, soweit es auf sie vorbereitet, daraus verstanden werden.

*War* Nietzsche ein Schicksal der Philosophie und ein Schicksal der Menschheit, oder könnte er es noch werden? Die Antwort ist nicht leicht, Nietzsche macht sie nicht leicht. Die Anmaßung könnte ein rhetorisches Mittel *und* in der Sache begründet sein. Es könnte für Nietzsches Leser *notwendig* sein, ihn als anmaßend zu erfahren, um erst einmal auf ihn aufmerksam zu werden, dann vielleicht einzusehen, dass die Anmaßung in der Sache, der Umwertung, begründet ist, und ihn schließlich unter dem Anspruch zu lesen, unter dem er gelesen werden will: eben dass er ein Schicksal der Philosophie und der Menschheit sei. Aber Nietzsches Anspruch könnte eben auch ironisch sein. Ironie hatte schon Sokrates gepflegt, als paradoxes Wissen seines Nicht-Wissens. So wie er vor seinen Gesprächspartnern auftrat, als überlegen Wissender, mussten sie und mussten später die Leser der Dialoge, in denen Platon ihn auftreten ließ, sein Nicht-Wissen als nur vorgegeben, als nur angemäht betrachten. Doch sie konnten und wir können heute nicht wissen, wann Sokrates ironisch sprach und wann nicht, was er im Scherz und was er ernst meinte; ironisch zu sprechen, heißt gerade, nicht wissen zu lassen, ob und wann man ironisch spricht. Nur im Schutz dieser Vorgabe, dieser Anmaßung, konnte der Sokrates der platonischen Dialoge seine Gesprächspartner so befragen, wie er sie befragte, und ihr Wissen als bodenlos aufdecken. Selbst das Orakel des Gottes von Delphi, das Schicksale verkündete und ihm, Sokrates, niemand sei weiser als er, behandelte er ironisch, nahm es nicht hin, wie es sich für ein göttliches Orakel gehört, sondern ging daran, es unentwegt zu überprüfen, eben indem er andere daraufhin befragte, ob *sie* nicht weiser seien als er. Sokrates maßte sich an, ein göttliches Orakel der philosophischen Prüfung zu unterwerfen, und berief sich dabei auf einen eigenen Gott, der nur zu ihm sprach und den übrigen unbekannt und fremd blieb, sein δαμόνιον. Mit dieser doppelten Anmaßung, die ihn sein Leben kostete,<sup>3</sup> wurde er zum Schicksal der Philosophie und der Menschheit, erlangte er mit welthistorischer Ironie welthistorische Bedeutung. Es war aber wiederum vor allem Sokrates, gegen den Nietzsche antrat – „So crates“, hatte er sich schon früh notiert, „um es nur zu bekennen, steht mir so nahe, dass ich fast immer einen Kampf mit ihm kämpfe“

(S. 46) und mit der „schenkenden Tugend“, von der er seinen Zarathustra reden lässt, seinen Lesern eine neue Unschuld des verschwenderischen Gutredens angeboten (S. 51). Am Ende lässt Sloterdijk Nietzsche freilich nur als „Trend-Designer“ der „individualistischen Welle“, als „Life-Style-Marke“ gelten: „Nur Narr, nur Dichter, nur Werbetexter.“ (S. 54 u. 57). Kein Philosoph?<sup>3</sup> Vgl. Peter Scholz, Der Prozeß gegen Sokrates. Ein ‚Sündenfall‘ der athenischen Demokratie?, in: Leonhard Burckhardt und Jürgen von Ungern-Sternberg (Hg.), Große Prozesse im antiken Athen, München 2000, S. 156–173, hier S. 170.

(Nachlass 1875, KSA 8, 6[3])<sup>4</sup> –, gegen ihn und gegen die „christliche Moral“, die, wie er aufdecken wollte, ihre Überzeugungskraft wesentlich Sokrates verdankte. Mit seiner Umwertung stellte er sich Sokrates und seinen welthistorischen Folgen im Christentum mit welthistorischer Ironie, mit einem Wissen, das erklärtermaßen fraglich bleibt. Anmaßung?

*Ecce Homo* war Nietzsches letztes neu verfaßtes Werk.<sup>5</sup> Er *behauptete* sich darin nicht einfach als Schicksal, sondern fragte, suchte nach Gründen, warum er dazu geworden sei. *Ecce Homo* hat sicherlich Züge einer Autobiographie, erweist sich aber weit mehr als eine Genealogie von Nietzsches eigenem Denken. So wie er zuvor Genealogien des Denkens von Sokrates, Paulus, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Darwin und anderen versucht hatte, die das europäische Denken zu ihrer Zeit neu orientiert hatten, ging Nietzsche zuletzt auch den Bedingungen seines eigenen Denkens nach und entdeckte sehr Persönliches (und damit auch Autobiographisches), seine Herkunft aus einem Pastorenhaus (er *kannte* das Christentum, war in seinem Milieu aufgewachsen), seinen gewinnenden Charakter („Meine Art will es, dass ich gegen Jedermann mild und wohlwollend bin“, EH, WA 4), seine von Jugend auf quälende Krankheit („Höllensqualen, die ein ununterbrochener Schmerz unter mühseligen Schleim-Erbrechen mit sich bringt“ (Nachlass 1888, KSA 13, 24[1]10)), die Kraft, Ressentiments zu widerstehen, die er aus der Krankheit zog, seine Angriffslust beim Schreiben und seine Reizbarkeit durch jedwede Unlauterkeit, seine sorgfältige Ernährung, seine unablässige Suche nach einem ihm günstigen Klima, seine Erholung durch ihm gemäße Lektüre und Musik und seinen umsichtigen Selbstschutz auch noch gegen seine „Aufgabe“.<sup>6</sup> Er gibt in *Ecce Homo*, wie er an Overbeck schrieb, wohl „einiges Psychologische und selbst Biographische über [s]ich und [s]eine Litteratur“ preis,<sup>7</sup> doch nur, soweit es zur Genealogie seines Denkens beiträgt.<sup>8</sup> Seine Kapi-

<sup>4</sup> Vgl. Enrico Müller, Die Griechen im Denken Nietzsches (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 50), Berlin / New York 2005, S. 188–220.

<sup>5</sup> In den *Dionysos-Dithyramben* und in *Nietzsche contra Wagner*, die noch folgten, überarbeitete Nietzsche frühere Texte neu und stellte sie neu zusammen. – Bei *Ecce Homo* hat man sich stets vor Augen zu halten, dass es sich, auch in Montinaris kritischer Edition, nicht um den Text handelt, den Nietzsche an seinen Verleger gesandt und mehrfach ergänzt hatte: auch Heinrich Köselitz hatte in seiner Abschrift, durch die er den Text vor Eingriffen der Schwester zu retten versuchte und die er an Overbeck sandte, ihm allzu anstößig erscheinende Passagen beiseitegelassen. Zur äußerst schwierigen Textkonstitution vgl. Mazzino Montinari, Kommentar zur KSA, KSA 14, S. 454–470.

<sup>6</sup> Vgl. EH, Warum ich so weise bin, und EH, Warum ich so klug bin.

<sup>7</sup> Nietzsche an Franz Overbeck, 13. November 1888, KSB 8, Nr. 1143, S. 470.

<sup>8</sup> Vgl. Nietzsche an Constantin Georg Naumann, 6. November 1888, KSB 8, Nr. 1139, S. 464): „So habe ich eine extrem schwere Aufgabe – nämlich mich selber, meine Bücher, meine Ansichten, bruchstückweise, so weit es dazu erfordert war, mein Leben zu erzählen“ (Kursivierung W.S.). – Nietzsche hat mit seiner Formel „Und so erzähle ich mir mein Leben“ (EH, KSA 6, S. 263) selbst dazu verführt, EH als Autobiographie, wenn nicht als „Autohagiographie“ zu lesen (vgl. Andreas Urs Sommer, Friedrich Nietzsches *Der Antichrist*. Ein philosophisch-historischer Kommentar, Basel 2000, S. 46). Aber Nietzsche zitiert mit jener Formel seinen Zarathustra

telüberschriften sind genealogische Fragen: „Warum ich so weise bin?“, „Warum ich so klug bin?“, „Warum ich so gute Bücher schreibe?“ und schließlich: „Warum ich ein Schicksal bin?“ Nietzsche *erfährt* sich als Schicksal und sucht, selbst erstaunt, die Gründe dafür. Der „Ton der Schrift“, schrieb er Overbeck weiter, ist „heiter und verhängnisvoll, wie Alles, was ich schreibe.“<sup>9</sup> Bei der Niederschrift sei er, berichtet er dem Verleger, „auf das Allerglücklichste inspirirt [gewesen], Dank einem unvergleichlichen Wohlbefinden, das einzig in meinem Leben dasteht“.<sup>10</sup> Er spricht von sich als Schicksal, so erfährt er es, in gelöster Heiterkeit.

Seine „Aufgabe“ spitzt er jetzt zu auf die „Umwertung aller Werte“. Sie auch nur zu ‚entdecken‘, auf sie aufmerksam zu machen und ihre Hintergründe

(„Niemand erzählt mir Neues: so erzähle ich mir mich selber.“ Za III, Von alten und neuen Tafeln 1, KSA 4, S. 246), der sicherlich keine Autobiographie im Sinn hatte. Schon Richard Samuel, Friedrich Nietzsches „Ecce Homo“: an autobiography?, in: Brigitte Schludermann / Karl-Werner Maurer (Hg.), Deutung und Bedeutung, Studies in German and comparative literature presented to Karl-Werner Maurer, The Hague / Paris 1973, 210–227, hat ein Fragezeichen gesetzt und kam zu dem Schluss: „*Ecce Homo* is rather an analysis of Nietzsche's self and a self-interpretation of his work.“ (S. 222; auch bei Gasché, Autobiography as Gestalt, S. 275, erscheint „autobiography“ bald in Anführungszeichen). Selbst der Untertitel von EH „Wie man wird, was man ist“, der für Samuel noch für eine Autobiographie spricht, verweist mehr auf eine erratende und erschließende Genealogie als auf eine berichtende Autobiographie. Tatsächlich deutet Nietzsche Autobiographisches mehr an, als er davon erzählt, und das Wenige, das er erzählt (und von Samuel zusammengestellt wird, allerdings auf einer durch Montinari überholten Textgrundlage), stilisiert und verrätstelt er demonstrativ („ich bin, um es in Rätselform auszudrücken, als mein Vater bereits gestorben, als meine Mutter lebe ich noch und werde alt.“ (EH, Warum ich so weise bin 1); vgl. dazu David Farrell Krell, Consultations with the Paternal Shadow: Gasché, Derrida, and Klossowski on *Ecce Homo*, in: Thomas Harrison [ed.], Nietzsche in Italy, Saratoga, CA 1988, 229–242). Jacques Derrida, der zunächst auch von „Autobiographie“ spricht, geht nach näherem Hinsehen schließlich zu „Allo- und Thanatographie“ über (Jacques Derrida, Otobiographien – Die Lehre Nietzsches und die Politik des Eigennamens, in: Ders. / Friedrich Kittler, Nietzsche – Politik des Eigennamens. Wie man abschafft, wovon man spricht, Berlin 2000, S. 7–63, hier S. 40). Im Anschluss an Derrida hält Gary Shapiro, Nietzschean narratives, Bloomington / Indianapolis 1989, mit seiner Formel „a narrative account of his own life [...] demanding attention“ (S. 142) die Frage offen. EH solle zeigen, wie die Umwertung aller Werte sich in einem ersten Fall, in Nietzsche selbst, vollzogen habe (S. 148) – wofür besonders EH, Warum ich so klug bin 9, spricht. Wenn es sich hier, so Sarah Kofman in ihrer Interpretation des Gesamttextes von *Ecce Homo* (Explosion I: De l'„Ecce Homo“ de Nietzsche, Paris 1992; Explosion II: Les enfants de Nietzsche, Paris 1993), um eine Autobiographie handelt, dann um eine, die das „genre autobiographique“ auf radikalste Weise unterwandert, einschließlich des Selbst („autos“), des Lebens („bios“) und des Schreibens („graphie“) und der gebändigten Einheit, die sie unterstellen (vgl. S. 22, S. 29f.). Walter Kaufmann, Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist (1950, 41974), aus dem Am. übers. v. Jörg Salaquarda, Darmstadt 1982, S. 475, hatte von „Nietzsches *Apologie*“ gesprochen, vergleichbar der Apologie des Sokrates. In ihrer Einleitung zu einer Serie von Beiträgen zu *Ecce Homo* in: Nietzscheforschung 12 (2005), S. 127–131, hier S. 128 u. S. 130, sind Enrico Müller und Andreas Urs Sommer im Anschluss an Verf., Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo*, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 163–183, hier S. 168, zum Begriff „Selbstgenealogie“ oder „Autogenealogie“ übergegangen.

<sup>9</sup> Nietzsche an Franz Overbeck, 13. November 1888, KSB 8, Nr. 1143, S. 470.

<sup>10</sup> Nietzsche an Constantin Georg Naumann, 6. November 1888, KSB 8, Nr. 1139, S. 464.

zu erschließen, sei von welthistorischem Gewicht. Aber damit stehe er vorerst völlig allein da.<sup>11</sup> Nach dem vorletzten Abschnitt von „Warum ich ein Schicksal bin“ kann seine „Aufgabe“ nur Schauder erregen:

Die Entdeckung der christlichen Moral ist ein Ereigniss, das nicht seines Gleichen hat, eine wirkliche Katastrophe. Wer über sie aufklärt, ist eine force majeure, ein Schicksal, – er bricht die Geschichte der Menschheit in zwei Stücke. Man lebt vor ihm, man lebt nach ihm ... Der Blitz der Wahrheit traf gerade das, was bisher am Höchsten stand: wer begreift, was da vernichtet wurde, mag zusehn, ob er überhaupt noch Etwas in den Händen hat. (EH, Warum ich ein Schicksal bin 8)

Der Autor des *Zarathustra*, heißt es zuvor, sei ein Schicksal, weil er „die Wahrheit erst schafft“, und wer nach neuen Maßstäben neue Wahrheit schaffe, sei „ein weltregierender Geist“; Zarathustra sei der Geist, der „das Schwerste von Schicksal, ein Verhängnis von Aufgabe“ trage, und „trotzdem der leichteste und jenseitigste“, „ein Tänzer“ (EH, Za 6). Seine *Götzen-Dämmerung* vor Augen stellt sich Nietzsche dann auf eine Ebene mit dem „frohen Botschafter“, dem Stifter des Christentums: „allen Ernstes, Niemand wusste vor mir den rechten Weg, den Weg aufwärts: erst von mir an giebt es wieder Hoffnungen, Aufgaben, vorzuschreibende Wege der Cultur – ich bin deren froher Botschafter ... Eben damit bin ich auch ein Schicksal. –“ (EH, GD 2).<sup>12</sup> Er habe die „ungeheure Aufgabe der Umwertung“ übernommen „in einem souverainen Gefühl von Stolz, dem Nichts gleichkommt, jeden Augenblick meiner Unsterblichkeit gewiss und“ – nun spielt er auf den Gott der hebräischen Bibel an, der selbst die Tafeln beschrieb, die er durch Mose seinem Volk gab<sup>13</sup> – „Zeichen für Zeichen mit der Sicherheit eines Schicksals in ehernen Tafeln grabend.“ (EH, GD 3) Und wie Gott, der in Christus Mensch wurde, sieht er sich als „Schicksal, das Mensch wird“ (EH, Warum ich ein Schicksal bin 2).<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Heinrich Köselitz kündigte Nietzsche *Ecce Homo* so an: „Es handelt, mit einer großen Verwegenheit, von mir und meinen Schriften: ich habe nicht nur damit mich vorstellen wollen vor dem ganz unheimlich solitären Akt der Umwertung“ (Nietzsche an Heinrich Köselitz, 30. Oktober 1888, KSB 8, Nr. 1137, S. 462). Weil ihn darin selbst seine alten Freunde nicht verstanden, ging er dazu über, in harten Briefen fast alle seine „menschlichen Beziehungen“ für „abgeschafft“ zu erklären, „aus Ekel darüber, daß man mich für etwas Andres nimmt als ich bin.“ (Nietzsche an Malwida von Meysenbug, 20. Oktober 1888, KSB 8, Nr. 1135, S. 457).

<sup>12</sup> Die Formel „erst von mir an giebt es wieder Hoffnungen, Aufgaben, vorzuschreibende Wege der Cultur“ hatte, worauf auch Sarah Kofman, Explosion II, S. 346, verweist, Nietzsche wörtlich von Heinrich Köselitz übernommen. Vgl. dessen Brief an Nietzsche vom 25. Oktober 1888 zur Veröffentlichung der *Götzen-Dämmerung* (KGB III 6, Nr. 594, S. 337).

<sup>13</sup> Vgl. Ex 24, 12; 31, 18; 32, 16; 34, 1; Deut 4, 13; 5, 19; 9, 10; 10, 2–4.

<sup>14</sup> Am 30. Oktober 1888 antwortet er auf Heinrich Köselitz' Brief zur *Götzen-Dämmerung*: „Mit Ihrem Brief haben Sie mir eine große Freude gemacht. Im Grunde habe ich's nicht annähernd von irgend Jemand erlebt, zu hören, wie stark meine Gedanken wirken. Die Neuheit, der Muth der Neuerung ist wirklich ersten Rangs: – was die Folgen betrifft, so sehe ich jetzt mitunter meine Hand mit einigem Mißtrauen an, weil es mir scheint, daß ich das Schicksal der Menschheit „in der Hand“ habe“ (KSB 8, Nr. 1137, S. 461 f.).

Man kann das als Äußerungen eines schon Wahnsinnigen, Größenwahnsinnigen, als fanatische Selbstüberhebung abtun.<sup>15</sup> Nietzsche hat auch das in *Ecce*

<sup>15</sup> Franz Overbeck hielt, wie später viele andere, Nietzsche angesichts der überstarken Töne von *Ecce Homo* schon im Oktober 1888, als *Ecce Homo* entstand, für wahnsinnig (und so dann auch Giorgio Colli in seinem Nachwort zu den Schriften von 1888, KSA 6, S. 450–458), Sigmund Freud dagegen nicht. Vgl. dessen berühmte Bemerkung in der Mittwochs-Gesellschaft der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung am 28. Oktober 1908 über das eben erschienene *Ecce Homo*: „Wo die Paralyse große Geister befallen hat, sind außerordentliche Leistungen bis kurz vor der Krankheit zustandegebracht worden (Maupassant). Das Kennzeichen dafür, daß diese Arbeit Nietzsches als eine vollwertige und ernste aufzufassen ist, bietet uns die Erhaltung der Meisterschaft in der Form.“ (Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung, hg. v. Herman Nunberg / Ernst Federn, Frankfurt am Main 1976–1981, Bd. 2, S. 56). Ähnlich hat sich Karl Jaspers mit zugleich philosophisch und psychiatrisch fachmännischem Urteil geäußert (Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin 1936, S. 92). Walter Kaufmann sah in seiner Einführung zu EH (On the Genealogy of Morals, translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. *Ecce Homo*, translated by Walter Kaufmann, by Friedrich Nietzsche, New York 1967, S. 202) in Nietzsches „self-portrait [...] not proof of insanity but a triumph of style – of a piece with the best paintings of that time.“ Und auch Mazzino Montinari, der strenge Textkritiker, stimmte dem zu: „aus der Tatsache des lauernden Wahnsinns sollte man keine voreiligen Schlüsse ziehen in bezug auf alles, was Nietzsche vor dem Verlust der Welt und der eigenen Identität (wie etwa ab 4. Januar 1889 bei den sogenannten Wahnsinnszetteln) getan hat. Da ist zum Beispiel [...] die Luzidität, mit der Nietzsche aus Turin die Drucklegung seines *Ecce Homo* und *Nietzsche contra Wagner* verfolgt und dirigiert. Seine zahlreichen Änderungen und Zusätze lassen sich alle – ohne irgend welche Ausnahme – lückenlos in die zwei Druckmanuskripte oder in die Korrekturbogen einfügen; sie stehen miteinander in einem literarisch absolut logischen Verhältnis. Sein ‚schriftstellerisches Bewußtsein‘ hat Nietzsche gewiß ganz zuletzt verloren.“ (Mazzino Montinari, Ein neuer Abschnitt in Nietzsches „Ecce homo“, in: Nietzsche-Studien 1 (1972), S. 380–418, hier S. 389). Vgl. auch Verf., Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche, Göttingen 1992, S. 339f., ders., Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens, S. 165–167, Martin Kornberger, Zur Genealogie des „Ecce homo“, in: Nietzsche-Studien 27 (1998), S. 319–338, hier S. 324f., und Daniela Langer, Wie man wird, was man schreibt. Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes (Zur Genealogie des Schreibens, Bd. 4, hg. von Martin Stingelin), München 2005, S. 96–100. Höchst anmaßend im Urteil seiner Kollegen hatte sich Nietzsche auch schon als junger Professor der Klassischen Philologie mit seiner *Geburt der Tragödie* geäußert, und in der Zeit, als er den III. Teil von *Also sprach Zarathustra* beendete, schrieb er an Overbeck: „Ich will so Viel von mir, daß ich undankbar gegen das Beste bin, was ich schon gethan habe; und wenn ich es nicht so weit treibe, daß ganze Jahrtausende auf meinen Namen ihre höchsten Gelübde thun, so habe ich in meinen Augen Nichts erreicht. Einstweilen – habe ich auch noch nicht einen einzigen Jünger.“ (Nietzsche an Franz Overbeck, 21. Mai 1884, KSB 6, Nr. 513, S. 505f.) Als er dann mit *Ecce Homo* und *Der Antichrist* seine Aufgabe bewältigt und sein Werk zu einem Abschluss kommen sieht – ohne wissen zu können, dass dies auch das Ende seines Schaffens war –, treibt er die Anmaßung (ironisch?) auf die Spitze. Hier eine Grenze des Erlaubten, der erlaubten Anmaßung zu ziehen, könnte seinerseits eine Anmaßung sein. Man macht sich dann selbst zum Maßstab dafür, was bei Nietzsche als annehmbar, anmaßend und größenwahnsinnig gelten soll, und lässt jeweils dort, wo man ihn nicht mehr versteht, nicht mehr aushält, seinen Wahnsinn einsetzen – das kann dann schon bei der *Geburt der Tragödie* beginnen und wird bei *Also sprach Zarathustra*, bei der *Genealogie der Moral*, bei der *Götzen-Dämmerung* und eben bei *Ecce Homo* und *Der Antichrist* immer näherliegen. Aber Nietzsche bemaß „die Stärke eines Geistes darnach [...], wie viel er von der ‚Wahrheit‘ gerade noch aushielte, deutlicher, bis zu welchem Grade er sie verdünnt, verhüllt, versüsst, verdumpft, verfälscht nöthig hätte“ (JGB 39) – auch und gerade seine ‚Wahrheit‘. *Ecce Homo* könnte darum, so Sarah Kofman, *Explosion I*, S. 25f., weniger ein Zeugnis von Nietzsches „folie“ als, unter Verweis auf all das

*Homo* selbst bedacht und geantwortet: „umsonst, dass man in meinem Wesen einen Zug von Fanatismus sucht. Man wird mir aus keinem Augenblick meines Lebens irgend eine anmaassliche oder pathetische Haltung nachweisen können.“ (EH, Warum ich so klug bin 10) Seine Anmaßung einer schicksalhaften Umwertung aller Werte steht *gegen* das, was er seinerseits als Anmaßung ‚entdeckt‘ hat, die sokratische und christliche Umwertung aller Werte, die sich Jahrtausende lang gehalten hatte. Seine Umwertung sollte nicht mehr sein als diese ‚Entdeckung‘, die Aufdeckung der christlichen Umwertung, und es ging dann weniger darum, sie ins Göttliche zu erheben, als die sokratische und die christliche Umwertung, die sich beide auf einen Gott berufen, ins Menschliche, Allzumenschliche zurückzuholen. Indem Nietzsche sich in welthistorischer Ironie zum göttlichen Maßstab aufschwingt, lässt er die vermeintlich göttlichen Maßstäbe als menschliche erkennen. So könnten auch Nietzsches letzte Schriften, so sehr ihr Ton erschrecken mag, so größenwahnsinnig sie erscheinen, noch ernstzunehmen sein, und ihr Ton könnte deshalb erschrecken, weil er aufschrecken sollte aus der in Tausenden von Jahren zur Selbstverständlichkeit gewordenen Inanspruchnahme göttlicher Maßstäbe.

Nietzsche hatte, wie er berichtet, mit der Niederschrift von *Ecce Homo* am 15. Oktober 1888, seinem 44. Geburtstag, begonnen und sie nach drei Wochen abgeschlossen.<sup>16</sup> Sie sollte als „eine feuerspeiende Vorrede“ seine Umwertung aller Werte vorbereiten, für die er immer neue Pläne entworfen hatte und die er dann auf einmal fertig daliegen sah: eben in *Der Antichrist* (mit dem Untertitel *Fluch auf das Christentum*), seinem härtesten, polemischsten Buch, das er kurz zuvor beendet hatte.<sup>17</sup> Von *Der Antichrist*, der massivsten Kritik des Christentums in der europäischen Geistesgeschichte und zugleich der nuanciertesten Rehabilitation Christi, des „frohen Botschafters“, erwartete er sich eine explosive Wirkung (mit entsprechenden Millionenaufgaben des Buches und Übersetzungen in alle Sprachen der Welt), und *Ecce Homo* sollte vor allem erklären, wie diese Schrift möglich geworden war, die nun die schicksalhafte Umwertung aller Werte ins Werk setzen würde.<sup>18</sup> Im ersten Aphorismus des Kapitels „Warum ich ein

Exzentrische, das sich mit ihm schon begeben hat, eine Verteidigung gegen den Vorwurf des Wahnsinns gegen ihn sein (s. auch *Explosion II*, S. 380, wo Kofman in der „folie“ de Nietzsche“ schließlich eine „rancune de la grandeur, une sorte d’exil intérieur auquel le condamnait la jalousie des dieux, un analogue de l’ostracisme des Grecs“ zu erkennen sucht). Zur Thematisierung des Wahnsinns in Sarah Kofmans (und Lacoue-Labarthes) Werk vgl. die Rezension zu *Explosion* von Duncan Large, in: *The Journal of Nietzsche Studies* 8 (1994), S. 129–134, hier S. 131.

<sup>16</sup> Nietzsche an Heinrich Köselitz, 13. November 1888, KSB 8, Nr. 1142, S. 467.

<sup>17</sup> Vgl. Montinari, Kommentar zur KSA, KSA 14, S. 434f., und ders., Chronik zu Nietzsches Leben, KSA 15, S. 187.

<sup>18</sup> Im Zug der Drucklegung des *Ecce Homo* arbeitete Nietzsche weiter am Manuskript, bis in die ersten Januartage des Jahres 1889 hinein, in denen er dann zusammenbrach, tatsächlich wahnsinnig wurde. Dadurch wurde die Publikation von *Ecce Homo* und *Der Antichrist* erst einmal gestoppt. *Der Antichrist* wurde dann 1894 (mit der Datierung 1895) veröffentlicht, mit Verkürzungen im Text

Schicksal bin“ erläutert Nietzsche, was es für ihn bedeutete, ein Schicksal zu sein. Der Aphorismus gibt den Grundton für den Rest des Abschnitts vor. Die lauten, überlauten Töne, in denen Nietzsche hier von sich spricht, sollen, wie stets in seinen Schriften, feinere Unterscheidungen übertönen. Nietzsche spricht mit großer Leidenschaft – und zugleich ironisch.<sup>19</sup> Er arbeitet, wie er für sich notierte, bewusst mit der „Magie des Extrems“.<sup>20</sup>

Ein Aphorismus wie EH, Warum ich ein Schicksal bin 1, stellt vor besondere methodische Probleme. Ein Denken, das, wie das Nietzsches, sich so weit vor- und über alles Bisherige hinauswagt, lässt sich nicht nach den Maßstäben messen, die es in Frage stellt. Man muss sich statt dessen versuchsweise auf seine eigenen Maßstäbe einlassen. Diese Maßstäbe aber sind ihrerseits nicht ohne weiteres zu greifen. Nietzsche hat fixe Definitionen vermieden, nach dem Satz: „alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst, entziehen sich der Definition; definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat (GM II 13). Und er hat auch, gegen den Anschein, den die Nachlass-Kompilation *Der Wille zur Macht* so lange gab, keine bündigen Resultate seiner Philosophie vorgelegt, und selbst dort, wo er sie, wie in seinem Lenzer Heide-Entwurf, versuchsweise für sich formuliert hatte, wollte er sie offensichtlich nicht veröffentlichen.<sup>21</sup> Wie später Wittgenstein hat Nietzsche scheinbare eindeutige philosophische Be-

und im Titel. Elisabeth Förster-Nietzsche, die Ende 1895 Nietzsches Nachlass übernommen hatte (vgl. David Marc Hoffmann, Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs. Elisabeth Förster-Nietzsche, Fritz Koegel, Rudolf Steiner, Gustav Naumann, Josef Hofmiller. Chronik, Studien und Dokumente, Supplementa Nietzscheana, Bd. 2, Berlin / New York 1991, S. 28 f.) und sich durch die Angriffe auf das Christentum in *Der Antichrist* und durch harte Äußerungen gegen sie selbst und ihre Mutter in *Ecce Homo* besonders getroffen sah und außerdem dessen Material als exklusive Quelle für die Biographie ihres Bruders verwenden wollte, zögerte die Publikation von *Ecce Homo* noch bis 1908 hinaus. Das Werk erschien dann in einer luxuriösen (und luxuriös teuren), aber immer noch um den sie und ihre Mutter betreffenden Abschnitt verkürzten Ausgabe. Zur abenteuerlichen Textgeschichte von *Ecce Homo* vgl. Montinari, Kommentar zur KSA, KSA 14, S. 454–470. Erst in der Colli-Montinari-Edition erschienen beide Schriften vollständig und manuskriptgetreu.

<sup>19</sup> Vgl. zu den Spielarten der Ironie bei (Sokrates, Kierkegaard und) Nietzsche Richard Lowell Howey, Some Reflections on Irony in Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 4 (1975), S. 36–51. Was bei Sokrates „die Ironie ist, ‚zu wenig‘ zu sagen,“ bemerkt Alexander Nehamas, Nietzsche: Life as Literature, Cambridge, Mass. / London, Engl. 1985, deutsch: Nietzsche. Leben als Literatur, aus dem Amer. übers. v. Brigitte Flickinger, Göttingen 1991, S. 44, „ist bei Nietzsche die Hyperbel, nämlich ‚zu viel‘ zu sagen.“ Bei Nietzsche ist jedoch auch die ironische Hyperbel möglich.

<sup>20</sup> Vgl. Nachlass 1887, KSA 12, 10[94]: „Der Zauber, der für uns kämpft, das Auge der Venus, das unsere Gegner selbst bestrickt und blind macht, das ist die Magie des Extrems, die Verführung, die alles Äußerste übt: wir Immoralisten – wir sind die Äußersten ...“.

<sup>21</sup> Nachlass 1886/87, KSA 12, 5[71], S. 211–217 („Der europäische Nihilismus“, Lenzer Heide den 10. Juni 1887). Die Abhandlungen *Zur Genealogie der Moral*, die Nietzsche im Anschluss an den Lenzer Heide-Entwurf niederschrieb, brach er dort ab, wo er im Entwurf seine Gedanken des Nihilismus, der Willen zur Macht und der ewigen Wiederkehr des Gleichen systematisch zueinander in Beziehung setzte. Vgl. Verf., Nietzsches „Genealogie der Moral“. Werkinterpretation, Darmstadt 1994, S. 49–53.

griffe stets auf ihren alltäglichen Gebrauch und dessen vielfache Spielräume zurückzuführen und das Denken überhaupt so von metaphysischen Illusionen zu therapieren gesucht.<sup>22</sup> Begriffe werden stets in einem spezifischen Kontext gebraucht, der ihnen einen spezifischen Sinn gibt; in wechselnden Kontexten bekommen Begriffe darum wechselnden Sinn. Eine methodisch reflektierte Nietzsche-Interpretation muss so die Kontexte verfolgen, in denen Nietzsche seine Begriffe gebraucht, den semiotischen Prozess entfalten, in denen sie einen möglicherweise immer neuen Sinn gewinnen. Nur dieses Verfahren, so zeitraubend und raumgreifend es sein mag, gewährleistet eine methodische Erschließung von Nietzsches Philosophie, die seiner methodischen Forderung folgt, seine Schriften ‚langsam‘ in ihren eigenen Kontexten zu lesen, ohne ihnen vorschnell generelle ‚Lehren‘ zu entnehmen.<sup>23</sup> Wir werden die Begriffe des in Frage stehenden Aphorismus in dessen eigenem Kontext, dem Kontext von *Ecce Homo* und im Kontext seines Werks im ganzen entfalten und dort, wo sie zum Verständnis beitragen, auch von ihm nicht veröffentlichte Notate heranziehen. So lösen sich auch scheinbare Ambivalenzen auf.<sup>24</sup> Den Begriff Schicksal gebraucht Nietzsche nur im Titel des Abschnitts, nicht in dessen erstem Aphorismus selbst; dort spricht er von „Loos“ und „Verhängnis“. Wir schicken darum eine kurze Darstellung des semiotischen Prozesses von Nietzsches Begriff des Schicksals voraus.

<sup>22</sup> Vgl. Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, §§ 116 u. 113.

<sup>23</sup> Vgl. Verf., Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie, S. 80–82.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., S. 88 f. – Der Aphorismus ist voll von Formeln und Sätzen, die laufend, aber isoliert zitiert werden und so zu Versatzstücken von Nietzsches philosophischer Identität geworden sind („Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit.“, „Vielleicht bin ich ein Hanswurst ...“, „man hiess bisher die Lüge Wahrheit“, „Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit“, „ich der erste anständige Mensch sein muss“, „Ich widerspreche, wie nie widersprochen worden ist“, „Ich bin ein froher Botschafter, wie es keinen gab“, „Erst von mir an giebt es auf Erden grosse Politik“). Im Zusammenhang ist er selten interpretiert worden. Walter Kaufmanns „Commentary“ zu seiner Übersetzung von *Ecce Homo* (S. 326) enthält nur zwei knappe historische Hinweise, Thomas Steinbuch, A Commentary on Nietzsche's *Ecce Homo*, Lanham / New York / London 1994, beschränkt sich auf den Abschnitt „Warum ich so weise bin“ und das, was er an „inner dynamic“, „growth of life in himself“ (S. 4 f.), „freedom of life“, „surplus of life in himself“ (S. 8), „superfluity of life“, „greater fullness of life“ (S. 9) erkennen lässt. Sarah Kofman hat im Rahmen ihrer Gesamtinterpretation von EH auch zum Aphorismus EH, Warum ich ein Schicksal bin 1 (Explosion II, S. 341–349) zahlreiche Bezüge zum Ganzen von EH und des Nietzscheschen Werks, aber auch zu Hegel erarbeitet, ohne dass ihr die modernen Textrecherche-möglichkeiten schon zur Verfügung standen; sie ist dabei, wie sie am Ende schreibt, in ein „symbiotisches“ Verhältnis zu Nietzsche gekommen, hat ihn im Zug der Arbeit an der Interpretation „lieben“ gelernt, hin und her gerissen zwischen ihm und Freud (ebd., S. 371 f.). Langer, Wie man wird, was man schreibt, gibt in ihrer Kieler literaturwissenschaftlichen Dissertation (S. 120–130) eine ausführliche Analyse der Rhetorik des Aphorismus, v.a. der Symmetrien des Aufbaus, der antithetischen Begriffsbildungen und der syntaktischen Eigentümlichkeiten.

## 2. Der semiotische Prozess in Nietzsches Begriff des Schicksals

Nietzsche gebraucht den Begriff ‚Schicksal‘ in seinen Schriften mehrere hundert Mal, zunächst für das Schicksal des tragischen Helden, dann für das Schicksal der deutschen und europäischen Bildung und Kultur, schließlich im Sinn eines unvorhersehbaren und unabänderlichen Geschehens überhaupt, dem Einzelne, Völker und Staaten, Institutionen und Werte und schließlich auch Religionen und Philosophien unterworfen sein können. Dem Philosophen ist, wie Nietzsche früh für sich notiert, Denken sein Schicksal („Wenn Denken dein Schicksal ist, so verehere dies Schicksal mit göttlichen Ehren und opfere ihm das Beste, das Liebste.“ (Nachlass 1877, KSA 8, 22[95])). Zugleich bleibt er skeptisch gegen den *Begriff* des Schicksals: „Wenn Worte einmal da sind, so glauben die Menschen, es müsse ihnen etwas entsprechen z. B. Seele Gott Wille Schicksal usw.“ (Nachlass 1876/77, KSA 8, 23[163]). ‚Schicksal‘ ist ein Begriff, den *wir* uns von einem unvorhersehbaren und unabänderlichen Geschehen machen, um, was nicht identifizierbar ist, doch zu identifizieren (und zuweilen auch zu personifizieren). Der Begriff fasst Unfassbares, und sofern er Unfassbares fasst, ist er ein paradoxer Begriff. Aber indem man Unvorhersehbares und Unabänderliches bewusst auslöst, kann man auch ‚Schicksal spielen‘ und dabei für jemand oder etwas ‚Schicksal sein‘.<sup>25</sup> Als Philosoph kann man in diesem Sinn Schicksal sein, wenn man Begriffe und Überzeugungen in Frage stellt, auf die man selbst und andere bisher selbstverständlich ihr Leben gebaut haben, und neue ins Spiel bringt, auf die sie es bauen können. Nietzsches Zarathustra *will* auf diese Weise Schicksal sein, und dieser Wille wird zu *seinem* Schicksal: „Aber so will’s mein schaffender Wille, mein Schicksal. Oder, dass ich’s euch redlicher sage: solches Schicksal gerade – will mein Wille.“ (Za II, Auf den glückseligen Inseln, KSA 4, S. 111) Seinem gewöhnlichen Begriff nach ist ein Schicksal ungewollt, ‚verhängt‘; sein Schicksal zu wollen, paradoxiert darum den paradoxen Begriff des Schicksals noch einmal. Er fasst dann nicht nur Unfassbares, sondern zugleich Ungevolles und Gewolltes. Nietzsche lässt Zarathustra das Schicksal darum ein „Erlebniss“ nennen, etwas, das erlebt, aber nicht begriffen werden kann (Za III, Der Wanderer, KSA 4, S. 193). Nimmt man das Ungewollte an, steht es dem eigenen Wollen nicht mehr entgegen, und man kann „siegreich und mit festen Füßen [...] auf seinem Schicksal“ stehen (Za III, Von der Seligkeit wider Willen, KSA 4, S. 203). Nietzsches Zarathustra warnt vor dem „Wahn“ eines verhängten Schicksals (Za III, Von alten und neuen Tafeln 9, KSA 4, S. 253): wenn man dem Schicksal nicht unterliegen wolle, müsse man wie das Schicksal hart und unerbittlich sein – indem man das Unverfügbare als seinen eigenen Willen annimmt (ebd., 29 u. 30, KSA 4, S. 268f.). So ist es, lässt Nietzsche die Tiere (nur sie) zu

<sup>25</sup> Vgl. FW 338 und Nachlass 1882, KSA 10, 2[9].

Zarathustra sagen, „dein Schicksal“, Lehrer der ewigen Wiederkunft zu sein (Za III, Der Genesende 2, KSA 4, S. 275 f.). Und Zarathustra lässt er den Papst „ausser Dienst“ bescheiden: „Lieber keinen Gott, lieber auf eigne Faust Schicksal machen, lieber Narr sein, lieber selber Gott sein!“ (Za IV, Ausser Dienst, KSA 4, S. 325). In der *Genealogie der Moral* konzipiert Nietzsche dann das „soveraine Individuum“, das ein Versprechen abgeben kann, „weil e[s] sich stark genug weiss, es selbst gegen Unfälle, selbst „gegen das Schicksal“ aufrecht zu halten“ (GM II 2). Souverän ist, wer aus allem, was ihm geschieht, etwas machen kann, das er selbst will. Und Menschen, die ihr Schicksal wollen, können auch selbst als Schicksal wirken: sie kommen „wie das Schicksal, ohne Grund, Vernunft, Rücksicht, Vorwand, sie sind da wie der Blitz da ist, zu furchtbar, zu plötzlich, zu überzeugend, zu „anders“, um selbst auch nur gehasst zu werden.“ (GM II 17). Das Schicksal ist ohne Vernunft und einsehbare Gründe, es ist nicht nach allgemeinen Begriffen vernünftig zu begreifen, und indem man das Schicksal will, ist man selbst nicht vernünftig zu begreifen, seine Notwendigkeit ist keine logische. Und dennoch man kann selbst Vernunft, *seine* Vernunft in *sein* Schicksal bringen. So stellt sich Nietzsche zuletzt in *Ecce Homo* dar. Er nennt seine „Aufgabe“ nun ein „Schicksal“, das er willig übernommen habe (EH, Warum ich so klug bin 9). Es mache das „Grosse“ aus, einen „Knoten“ in das „Schicksal der Menschheit“ einzuknüpfen (EH, Za 5), und da ihm das zugefallen sei, da ihm seine Lebensbedingungen das zfallen ließen, wolle er es auch.

## 3. Nietzsches Aphorismus *Ecce Homo*, Warum ich ein Schicksal bin 1

Der semiotische Prozess in Nietzsches Begriff des Schicksals läuft auf Nietzsche selbst zu, kulminiert zuletzt in seinem eigenen Schicksal. Ähnliches wird sich im Folgenden immer wieder zeigen. Nietzsches Begriffe entwickeln sich so, dass er sich zuletzt selbst aus ihnen begreifen kann. Im Aphorismus *Ecce Homo*, Warum ich ein Schicksal bin 1, der (in der KSA) kaum mehr als eine Seite umfasst, richtet Nietzsche alle großen Themen der abendländischen Philosophie: Schicksal, Religion, Wahrheit und Politik, auf *einen* Fluchtpunkt aus, ihn selbst und seine Umwertung aller Werte:

<sup>[1]</sup> Ich kenne mein Loos. <sup>[2]</sup> Es wird sich einmal an meinen Namen die Erinnerung an etwas Ungeheures anknüpfen, <sup>[3]</sup> – an eine Krisis, wie es keine auf Erden gab, an die tiefste Gewissens-Collision, an eine Entscheidung heraufbeschworen gegen Alles, was bis dahin geglaubt, gefordert, geheiligt worden war. <sup>[4]</sup> Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit. – <sup>[5]</sup> Und mit Alledem ist Nichts in mir von einem Religionsstifter – <sup>[6]</sup> Religionen sind Pöbel-Affären, <sup>[7]</sup> ich habe nöthig, mir die Hände nach der Berührung mit religiösen Menschen zu waschen ... <sup>[8]</sup> Ich will keine „Gläubigen“, ich denke, ich bin zu boshaft dazu, um an mich selbst zu glauben, ich rede niemals zu Massen ... <sup>[9]</sup> Ich habe eine erschreckliche Angst davor, dass man mich eines Tags heilig spricht:

man wird errathen, weshalb ich dies Buch vorher herausgebe, es soll verhüten, dass man Unfug mit mir treibt ... <sup>[10]</sup> Ich will kein Heiliger sein, lieber noch ein Hanswurst ... Vielleicht bin ich ein Hanswurst ... <sup>[11]</sup> Und trotzdem oder vielmehr nicht trotzdem – denn es gab nichts Verlogneres bisher als Heilige – redet aus mir die Wahrheit. – <sup>[12]</sup> Aber meine Wahrheit ist furchtbar: denn man hiess bisher die Lüge Wahrheit. – <sup>[13]</sup> Umwerthung aller Werthe: das ist meine Formel für einen Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit, <sup>[14]</sup> der in mir Fleisch und Genie geworden ist. <sup>[15]</sup> Mein Loos will, dass ich der erste anständige Mensch sein muss, <sup>[16]</sup> dass ich mich gegen die Verlogenheit von Jahrtausenden im Gegensatz weiss ... <sup>[17]</sup> Ich erst habe die Wahrheit entdeckt, dadurch dass ich zuerst die Lüge als Lüge empfand – roch ... <sup>[18]</sup> Mein Genie ist in meinen Nüstern ... <sup>[19]</sup> Ich widerspreche, wie nie widersprochen worden ist [,] und bin trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes. <sup>[20]</sup> Ich bin ein froher Botschafter, wie es keinen gab [,] ich kenne Aufgaben von einer Höhe, dass der Begriff dafür bisher gefehlt hat; erst von mir an giebt es wieder Hoffnungen. <sup>[21]</sup> Mit Alledem bin ich nothwendig auch der Mensch des Verhängnisses. <sup>[22]</sup> Denn wenn die Wahrheit mit der Lüge von Jahrtausenden in Kampf tritt, werden wir Erschütterungen haben, einen Krampf von Erdbeben, eine Versetzung von Berg und Thal, wie dergleichen nie geträumt worden ist. Der Begriff Politik ist dann gänzlich in einen Geisterkrieg aufgegangen, alle Machtgebilde der alten Gesellschaft sind in die Luft gesprengt – sie ruhen allesamt auf der Lüge: es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat. Erst von mir an giebt es auf Erden grosse Politik. – (EH, Warum ich ein Schicksal bin 1, KSA 6, S. 365f.)

[1] Der Text beginnt mit Irritationen. Das Wort „kenne“ („Ich kenne mein Loos.“) lässt ein sicheres Wissen erwarten. Aber was Nietzsche zu kennen vorgibt, ist sein „Loos“, das man nicht eigentlich kennen kann: ‚Los‘ betont im Schicksal gerade das Zufällige, Unfassbare. Wer sein Los zu kennen vorgibt, gibt sich als Prophet. Propheten (jedenfalls die der hebräischen Bibel) sagen jedoch nicht so sehr das Schicksal voraus, sondern ‚sehen‘ vor allem, gegen den Widerstand des alltäglichen Leichtsinns, und verkünden, was schon eingetreten ist (die biblischen Propheten zumeist den Abfall des auserwählten Volkes von Gott) und daraus folgen muss.<sup>26</sup> Nietzsche, der für seine Zeit den ‚Tod Gottes‘ gesehen und verkündet hat, will zeigen, was *daraus* mit hoher Wahrscheinlichkeit folgen wird, und hat das lange schon, am spektakulärsten in *Also sprach Zarathustra* und davor und danach in den Aphorismen 125 und 343 der *Fröhlichen Wissenschaft*, getan, ohne hinreichend gehört worden zu sein. Es war und ist sein Los, ein (im Doppelsinn) unerhörter Prophet zu sein, und dieses Los hat er sich in den vorausgehenden Abschnitten von *Ecce Homo* durch die Genealogie seines Denkens erschlossen, aus seinen zufälligen Lebensumständen, die sich zu einem Unvermeidlichen, Notwendigen, einem Schicksal gefügt haben. Danach ist sein Los

<sup>26</sup> Die biblischen Propheten sprechen denn auch gar nicht vom Schicksal, sondern vom Willen des Volkes Gottes, der dem Willen Gottes gerecht wird oder nicht. Vgl. Simon Bernfeld / Fritz Bamberger (Hg.), *Die Lehren des Judentums nach den Quellen*, 3 Bde., Leipzig 1928–1930, neue und erweiterte Ausgabe München / Darmstadt 1999, Bd. 1, S. 75.

nun ein doppeltes, das Schicksal, mit seiner ‚Entdeckung‘ ein ‚Schicksal der Menschheit‘ zu sein. Dieses Schicksal, das ihn als Einzelnen trifft, das in ihm, wie er im folgenden Aphorismus schreibt, „Mensch wird“ (EH, Warum ich ein Schicksal bin 2), hat ihn einsam gemacht. Schon Zarathustra hatte er sagen lassen: „Ich erkenne mein Loos [...]. Wohlan! Ich bin bereit. Eben begann meine letzte Einsamkeit.“ (Za III, Der Wanderer, KSA 4, S. 195).

[2] „Es wird sich einmal an meinen Namen die Erinnerung an etwas Ungeheures anknüpfen“, fährt Nietzsche wiederum mit scheinbarer Gewissheit fort. Doch ob er, in unbestimmter Zeit, zum Schicksal werden wird, hängt davon ab, ob *andere* ihn als Schicksal erkennen; sein Schicksal ‚erfüllt sich‘ erst, wenn sie es auch zu dem ihren machen. Es hängt von ihrer künftigen „Erinnerung“ an seinen „Namen“ ab, davon, ob wieder Einzelne sich an seinen Namen erinnern und ihn dadurch fortleben lassen werden; die Erinnerung anderer *ist* sein Schicksal.<sup>27</sup> Ein Name wiederum ist ein allgemein gebrauchtes Zeichen für einen Einzelnen; er wird ihm von anderen gegeben, bevor er selbst sprechen und ‚ich‘ sagen kann. Er ist ein fremdes Zeichen, das er (zumeist) zu seinem eigenen macht, um sich vor anderen zu identifizieren. So ist auch der Name ein Schicksal, das man sich aneignet. An ihn kristallisiert alles an, was sich mit seinem ‚Träger‘ ereignet, er wird zum ‚Begriff‘, den man von ihm hat. Es ist dieser Begriff, der überdauert – so lange, wie jemand sich an ihn erinnert.<sup>28</sup> Die Erinnerung an

<sup>27</sup> An Nietzsches Namen hat sich, nicht nur in der öffentlichen Wahrnehmung, sondern selbst in der akademischen Nietzsche-Forschung „a bewildering succession of ‚new Nietzsches““ gehaftet (Keith Ansell-Pearson / Howard Caygill, *On the Fate of the New Nietzsche*, in: Diess. [ed.], *The fate of the new Nietzsche*, Aldershot u. a. 1993, S. 1–11, hier S. 1), die immer andere, aber auch immer die wahren, einzig gerechtfertigten oder, in Zarathustras Sprache, die ‚letzten‘ sein sollten. Nietzsches Philosophie (und jegliche ‚Identität‘, auch die des Menschen überhaupt) wird gerade dann ‚verwechselt‘, wenn man sie ‚feststellen‘ will. Nietzsche, der noch EH mit der beschwörenden Forderung eingeleitet hat: „Hört mich! denn ich bin der und der. Verwechselt mich vor Allem nicht!“ (EH, Vorwort 1), könnte es zugleich, als Test für seine Leser, auch und gerade in EH darauf angelegt haben, dass sie ihn verwechseln und sich dadurch an ihm kompromittieren: durch, so Daniel W. Conway, Nietzsches Doppelgänger: Affirmation and Resentment in *Ecce Homo*, in: Ansell-Pearson / Caygill (ed.), *The fate of the new Nietzsche*, S. 55–78, notorische „self-parody“, die allen Versuchen spottet, ihm ein wahres ‚Selbst‘ zuzuschreiben. Conway zielt in seinem kämpferischen Beitrag auf die Idolatrie, die, in seiner Sicht, Alexander Nehamas und Richard Rorty mit Nietzsche und insbesondere mit *Ecce Homo* betrieben hätten, an dem er kein gutes Haar lässt; er besteht freilich zuletzt auch selbst auf einem wahren Nietzsche, nun einen „fragmented, resentful, closure-seeking buffoon“ (S. 68). Als Motto stellt er Nietzsches Satz aus GM III 19 (KSA 5, S. 386) voran: „Moral: welcher kluge Mann schriebe heute noch ein ehrliches Wort über sich? – er müsste denn schon zum Orden der heiligen Tollkühnheit gehören.“ Aber hier lässt er wiederum das einleitende Wort „Moral:“ beiseite: es ist nach Nietzsche die herrschende Moral, die Maskenspiele nötig macht, ‚unerschrockene‘ Selbstdarstellung verhindert – und Nietzsche eben dazu herausfordert.

<sup>28</sup> Derrida, *Otobiographien*, hat *Ecce Homo* im ganzen von Nietzsches „Politik des Eigennamens“ her gelesen. Nietzsche sei der Erste in der Philosophie gewesen, der mit dieser Entschiedenheit „von Philosophie und Leben, von Wissenschaft und Philosophie des Lebens *mit seinem Namen*, in *seinem Namen* gehandelt“ habe (S. 24), und er habe im Zeichen dieses Namens mit der „Logik des

einen Namen ist so das Schicksal eines Schicksals, das andere wollen müssen. Denn man erinnert sich nur an das, woran man sich erinnern will oder genötigt ist, sich zu erinnern. Und Nietzsche legt es nun auf diese Nötigung an: er will mit Aphorismen wie dem in Frage stehenden dafür sorgen, dass man sich an seinen Namen erinnern wird, dass man sich erinnern muss, dass man nicht vergessen kann, was in diesem Namen geschrieben wurde.

[3] Man konnte den Namen Nietzsche seither tatsächlich nicht mehr vergessen. Auch und gerade für seine Gegner knüpfte an ihn tatsächlich „etwas Ungeheures“ an, „eine Krisis, wie es keine auf Erden gab, [...] die tiefste Gewissens-Collision, [...] eine Entscheidung heraufbeschworen gegen Alles, was bis dahin geglaubt, gefordert, geheiligt worden war.“ Unter anderen hat Jürgen Habermas seine Wirkung so verstanden. Nietzsche sei die „Drehscheibe“, die den „Diskurs der Moderne“ mit dem „Ziel“ verdreht habe, „die Vernunft der Moderne aufzusprengen“.<sup>29</sup> Nietzsche habe eine „Steigerung des Subjektiven bis zur völligen Selbstvergessenheit“ vorangetrieben, „die Kategorien des verständigen Tuns und Denkens“ seien bei ihm „eingestürzt“, die Moderne so „ihres emanzipatorischen Gehalts“ beraubt und „ins metaphysisch verklärte Irrationale ab[ge]drängt“.<sup>30</sup> Nietzsche habe die „Zerstörung der Vernunft“ betrieben, wie Georg Lukács sie nannte.<sup>31</sup> Habermas schätzt Nietzsche als ebenso gefährlich ein, wie Nietzsche sich selbst einschätzte. Doch Nietzsche hatte nur ‚aufgedeckt‘, dass es sich bei der Vernunft der europäischen Philosophie um eine ‚kontrafaktische‘, das Faktische nicht zum Maßstab nehmende Rechtfertigung, handelte, dass sie, mit anderen Worten, Gegenstand eines Glaubens war, der nun – auch für Habermas – seine Selbstverständlichkeit verloren hat. Nach Nietzsche kann man diesen Glauben nötig haben oder nicht. Wer ohne ihn nicht auskommt, wird nicht anders können als Nietzsches Zumu-

Lebendigen“ eine „Logik des Toten“ verbunden (S. 36). Auch Namen sterben, aber zumeist stirbt man selbst „vor seinem Namen“ (S. 51). Derrida zitiert EH, Warum ich ein Schicksal bin 1, in Gänze – im Kontext der Frage, wie sehr die „grosse Politik“, mit der er schließt, mit der Politik der Nationalsozialisten verwickelt ist, die sich, zu Recht oder nicht, auf Nietzsche berufen haben (S. 54f.).

<sup>29</sup> Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main 1985, S. 107.

<sup>30</sup> Ebd., S. 116f.

<sup>31</sup> Georg Lukács, Die Zerstörung der Vernunft, Berlin 1954 (jetzt in: Werke, Bd. 9, Neuwied / Berlin 1962). Nietzsche kritisierte den *metaphysischen* Begriff der Vernunft (vgl. v.a. GD, Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie), entwickelte aber zugleich einen neuen, sehr differenzierten Begriff der Vernunft, der von der Nietzsche-Forschung bisher noch nicht in seinen Kontexten entfaltet wurde. Zur Kritik an Lukács' Nietzsche-Kritik vgl. Henning Ottmann, Anti-Lukács. Eine Kritik der Nietzsche-Kritik von Georg Lukács, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 570–586, und ders., Philosophie und Politik bei Nietzsche (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 17), 2. verb. u. erw. Auflage Berlin / New York 1999, S. 429–433. Zur Diskussion von Habermas' Nietzsche-Kritik vgl. zuletzt Peter Sedgwick, Nietzsche, Normativity, and Will to Power, in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 201–229.

tungen abzulehnen, und wer sich dennoch auf seine Aufklärung einlässt, wird in eine „tiefste Gewissens-Collision“ geraten. Eben das war es, was Nietzsche erwartet hatte.

Eine „Krisis“ ist eine Situation der Entscheidung (das griechische Wort *κρίσις*, ‚Streit‘, ‚Wahl‘, ‚Entscheidung‘ zwischen Möglichkeiten, kommt von *κρίνω* ‚scheiden, sondern, sichten, unterscheiden‘, ‚absondern, aussondern, auswählen‘, ‚entscheiden, beschließen, richten, (ver)urteilen‘). Nietzsche gebraucht den Begriff für Lebenskrisen und dramatische Krisen, für medizinische und „nervöse“ Krisen (Nachlass 1884, KSA 11, 25[386]), für politische, soziale und religiöse Krisen und für Krisen des Geschmacks. Für den Weg seines Zarathustra hatte er eine „große Krisis“ vorgesehen (Nachlass 1884, KSA 11, 25[322], u. Nachlass 1885, KSA 11, 34[199]). Sie sollte die „Lehre von der ewigen Wiederkunft“ bringen, und diese sollte auch die „Krisis“ des „europäischen Nihilismus“ in einem „Augenblick der allertiefsten Selbstbesinnung des Menschen“ vollenden (Nachlass 1887, KSA 12, 9[1], u. Nachlass 1887/88, KSA 13, 11[119]). Als „*décadence*“ Europas, notierte sich Nietzsche weiter, war der Nihilismus aber auch ein physiologischer Notstand, und so bedürfe Europa „großer Selektions- und Reinigungs-Krisen: jedenfalls durch nihilistische Religionen und Philosophien eingeführt.“ (Nachlass 1888, KSA 13, 14[10]). Und wieder sah sich Nietzsche selbst schon früh als der erkannt, der, wie er dann in *Ecce Homo* schrieb, „eine Art Krisis und höchste Entscheidung im Problem des Atheismus herbeizuführen“ habe (EH, UB 2, KSA 6, S. 318). Medizinisch besteht eine Krise im heftigen, anfallartigen Auftreten einer Krankheit, auch aus scheinbarer Gesundheit heraus, in der Entscheidung über eine anhaltende Verschlimmerung oder Besserung, im äußersten Fall über Tod oder Überleben. Im 20. Jahrhundert, 1936, hat Husserl, ebenfalls kein Freund Nietzsches, dessen Rede von der Krisis des europäischen Denkens im ganzen im Titel seiner späten Schrift *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* aufgenommen. Kant hatte seine ‚Kritik‘ der Vernunft noch in der Gewissheit konzipiert, dass die Vernunft, so sehr sie in Jahrtausenden ihre Grenzen überschritten hatte und in ein bloßes „Herumtappen“ zwischen unbeweisbaren metaphysischen Glaubenssätzen geraten war, doch durch eine sichere Vermessung ihrer Grenzen in den „sicheren Gang einer Wissenschaft“ kommen konnte.<sup>32</sup> Bescheide sie sich nur und verzichte auf Erkenntnisse im „unermesslichen und für uns mit dicker Nacht erfüllten Raum des Übersinnlichen“,<sup>33</sup> so sollten ihr um so mehr Erkenntnisse im begrenzten Gebiet der Erfahrung möglich sein. Die Vernunft blieb hier noch Instanz der Kritik ihrer selbst und als solche auch erhalten über die Erfahrung und weiterhin imstande zu apriorischen, von Zeit-

<sup>32</sup> Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur 2. Aufl., B VII.

<sup>33</sup> Immanuel Kant, Was heißt: Sich im Denken orientieren?, AA VIII, S. 137.

und Lebensumständen unabhängigen Erkenntnissen. Eben dies aber, dass die Vernunft von Zeit- und Lebensumständen unabhängig sein, dass es überhaupt eine ‚reine‘ Vernunft geben sollte, war im 19. Jahrhundert zunehmend fragwürdig, zu einem bloßen Glauben geworden, der immer weniger glaubwürdig wurde, und Nietzsche, der das scharf erkannte und am schärfsten aussprach, zog daraus furchtlos die „gefährliche Konsequenz“:<sup>34</sup> die Kritik der Vernunft war zu ihrer Krise geworden und zwang nun zu einer Neuorientierung von Grund auf, gerade in Europa, das so fest an die eine zeitlose Vernunft geglaubt hatte. Die Neuorientierung aber werde zunächst, notierte sich Nietzsche im Lenzer Heide-Entwurf, zu einer massiven Desorientierung führen, zur Freisetzung von Kräften, die in ihrer Verzweiflung nur zerstören können und darum auch zerstören wollen, zuerst andere, dann auch sich selbst, zu einem „instinktiven Auslesen dessen, was zerstören muß“, zur „Selbsterstörung“, „Selbstvivisektion“, „Vergiftung, Berausung, Romantik“, mit „instinktive[r] Nöthigung zu Handlungen, mit denen man die Mächtigen zu Todfeinden macht (– gleichsam sich seine Henker selbst züchtend)“, und diese „Crisis“ werde sich in einem „Krampf“, einem „blinden Wüthen“ „von Nihilismus und Zerstörungslust“ entladen (Nachlass 1886/87, KSA 12, 5[71]11 u. 14). Die ‚gefährliche Konsequenz‘ wurde zur Prophezeiung: die Weltkriege, Totalitarismen, Völkermorde und Terrorismen, die das 20. Jahrhundert gezeichnet haben, könnten (zumindest auch) als Folgen der geistigen Krise zu verstehen sein, in die die Grundüberzeugungen des europäischen Denkens, insbesondere die Überzeugung vom wohltätigen Wirken einer allen gemeinsamen Vernunft, geraten waren. Seither können wir uns der europäischen Vernunft nicht mehr sicher sein.

[4] Nietzsche gebraucht die Metapher ‚Dynamit‘: „Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit.“<sup>35</sup> Danach wird, was sich im europäischen Denken an den Namen der Vernunft geknüpft hat, nicht unauffällig verschwinden, sondern mit gewaltigen Erschütterungen zersprengt werden. Nietzsche band das Schicksal der ‚Vernunft‘ an die Moral, an die christliche Moral. Das Christentum, was immer man darunter näher verstehen mag, hat nach herrschender Meinung in den zweitausend Jahren seit seiner Stiftung fraglos Europa geprägt, und es hat, um

<sup>34</sup> Vgl. Nietzsches Selbstdarstellung im Nachlass 1888, KSA 13, 14[25]: „Was Nietzsche auszeichnet: die Spontaneität seiner psychologischen Vision, eine schwindeletterregende Weite der Umschau, des Erlebten, Errathenen, Erschlossenen, der Wille zur Konsequenz, die Furchtlosigkeit vor der Härte und gefährlichen Konsequenz.“

<sup>35</sup> Die Metapher des Dynamits, als Gegensatz zum Begriff Mensch, hat Nietzsches Interpretieren am stärksten fasziniert – vor allem Sarah Kofman, die ihre Interpretation von *Ecce Homo* im ganzen unter den Titel „Explosion“ gestellt hat. Sie versteht den Nietzsche, der sich hier eröffnet, geradewegs als schlagartige Explosion lange angehäufter Kräfte und lässt ihrerseits den Text Nietzsches, nach eigenen Worten, durch beharrlich eindringende Interpretationen explodieren. So rechtfertigt sie gerade das Befremdliche in ihm („Bien compris, tout cela n'a vraiment rien de fou ...“ (Explosion I, S. 21)).

sich als Lehre über Europa zu verbreiten, die in Jahrhunderten ausgebildete Begriffssprache der griechischen und römischen Philosophie, darunter auch ihren Vernunftbegriff, in sich aufgenommen. So hielten sich beide, Vernunft und Christentum, in ihrer Überlieferung aneinander und erhielten sich miteinander. Die Vernunft war aber von Anfang an als aufklärende, sich selbst aufklärende gedacht, und mit dem Christentum wuchs ihr eine besondere Gewissenhaftigkeit in ihrer Selbstaufklärung zu: „Was, in aller Strenge gefragt, hat eigentlich über den christlichen Gott gesiegt?“, fragt Nietzsche in seiner *Genealogie der Moral* (GM III 27, KSA 5, S. 409), und wiederholt die Antwort aus seiner *Fröhlichen Wissenschaft* (FW 357, KSA 3, S. 600): „die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis.“ So überwand Vernunft und Christentum auch einander, in wechselseitiger Kritik, und Europa stand nun haltlos da. Das Unglaubwürdig-Werden des Christentums und zugleich der über alle Erfahrung erhabenen Vernunft war für Nietzsche das stärkste Zeichen der neuen Zeit und der Notwendigkeit der Neuorientierung. Er hatte schon in den *Unzeitgemässen Betrachtungen* „die Symptome einer völligen Ausrottung und Entwurzelung der Cultur“ wahrgenommen: „Die Gewässer der Religion fluthen ab und lassen Sümpfe oder Weiher zurück; die Nationen trennen sich wieder auf das feindseligste und begehren sich zu zerfleischen.“ (SE 4, KSA 1, S. 366).<sup>36</sup> Mit der Dynamit-Metapher, die er zuerst in *Jenseits von Gut und Böse* einführte, dramatisierte er die Umwertung noch. Er dachte dabei an ein lange unauffällig bleibendes Mittel, „ein Dynamit des Geistes, vielleicht ein neuentdecktes Russisches Nihilin“, dessen Wirkung dann plötzlich ausbricht (JGB 208, KSA 5, S. 137). Im Vorwort zu *Ecce Homo* zitiert er *Zarathustra*: „„Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen, Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt –““.<sup>37</sup> Gedanken, heißt das, können Sprengkraft entwickeln – gegen Gedanken, sie können festgegläubte Gedankenzusammenhänge aufsprengen.<sup>38</sup> Ein

<sup>36</sup> Vgl. Nachlass 1873, KSA 7, 29[221]: „Es ist ernsthaft zu erwägen, ob für eine werdende Kultur überhaupt noch Fundamente da sind. Ob die Philosophie als ein solches Fundament zu gebrauchen ist? – Aber das war sie nie. / Mein Vertrauen zur Religion ist grenzenlos gering: die abfluthenden Gewässer kann man sehen, nach einer ungeheuren Überschwemmung.“

<sup>37</sup> EH, Vorwort 4, vgl. Za II, Die stillste Stunde, KSA 4, S. 189. – Daran schließt der Band Michael Knoche / Justus H. Ulbricht / Jürgen Weber im Auftrag der Klassik Stiftung Weimar / Herzogin Anna Amalia Bibliothek (Hg.), *Zur unterirdischen Wirkung von Dynamit. Vom Umgang Nietzsches mit Büchern zum Umgang mit Nietzsches Büchern*, Wiesbaden 2006, an.

<sup>38</sup> Vanessa Lemm, *Animality, Creativity and Historicity: A Reading of Friedrich Nietzsche's Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, in: *Nietzsche-Studien* 36 (2007), S. 169–200, S. 197, löst (wie so viele) die Dynamit-Metapher aus dem Kontext und findet in ihr dann „the explosive birth of Nietzsche's manifold identities“. Dieser Interpretationslinie, der im Blick auf *Ecce Homo* auch schon Langer, *Wie man wird, was man schreibt, passim*, folgt, steht jedoch entgegen, dass Nietzsche noch im Aphorismus EH, Warum ich ein Schicksal bin 1, wiederholt sehr bestimmt

Schweizer Journalist, Dr. J. V. Widmann, dem die Dynamit-Metapher zusagte, übersetzte sie dann in seiner Besprechung von *Jenseits von Gut und Böse* in Schweizer Ingenieurs-Kontexte:

Jene Dynamitvorräte, die beim Bau der Gotthardbahn verwendet wurden, führten die schwarze, auf Todesgefahr deutende Warnungsflagge. – Ganz nur in diesem Sinne sprechen wir von dem neuen Buche des Philosophen Nietzsche als von einem gefährlichen Buche. Wir legen in diese Bezeichnung keine Spur von Tadel gegen den Autor und sein Werk, so wenig als jene schwarze Flagge jenen Sprengstoff tadeln sollte. Noch weniger könnte es uns einfallen, den einsamen Denker durch den Hinweis auf die Gefährlichkeit seines Buchs den Kanzelraben und den Altarkrähen auszuliefern. Der geistige Sprengstoff, wie der materielle, kann einem sehr nützlichen Werke dienen; es ist nicht notwendig, daß er zu verbrecherischen Zwecken mißbraucht werde. Nur thut man gut, wo solcher Stoff lagert, es deutlich zu sagen ‚Hier liegt Dynamit!‘ ... Nietzsche ist der erste, der einen neuen Ausweg weiß, aber einen so furchtbaren, daß man ordentlich erschrickt, wenn man ihn den einsamen, bisher unbetretenen Pfad wandeln sieht! ...<sup>39</sup>

Nietzsche registrierte den Artikel freudig<sup>40</sup> und nahm nun seinerseits die Metapher immer wieder auf – nicht nur für sein eigenes Philosophieren, auch für das Christentum, gegen das es gerichtet war. Auch der Gedanke der „„Gleichheit der Seelen vor Gott““ war, so Nietzsche in *Der Antichrist* Nr. 62, ein „Sprengstoff von Begriff, der endlich Revolution, moderne Idee und Niedergangs-Princip der ganzen Gesellschafts-Ordnung geworden ist – [war] christlicher Dynamit“.<sup>41</sup> Und „Dynamit“, ohne den Zusatz „des Geistes“, nannte er sich nun auch selbst: „Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit.“ Der Gegensatz Mensch – Dynamit liegt in der Gefährlichkeit: soweit Menschen von der christlichen Moral geleitet sind, sind sie nicht gefährlich, wenn sie sich von ihr befreien, wohl.

[5] Aber Dynamit wirkt nicht nur zerstörerisch. Wenn man gelernt hat, mit ihm umzugehen, kann man mit ihm Hindernisse wegsprengen und neuen Raum für Bauten, Straßen, Schienenwege usw. schaffen, gezielt und punktgenau Altes

„Ich will“, „ich bin“, „ich rede“, „ich widerspreche“ sagt (vgl. die Rezension der Monographie Langers von Christof Windgätter, *Nietzsches Schreibpraktiken*, in: *Nietzsche-Studien* 35 (2006), S. 407–421, hier S. 415f.).

<sup>39</sup> Berner Bund vom 16. und 17. September 1886, zitiert von Montinari in: *Chronik zu Nietzsches Leben*, KSA 15, S. 160f. Vgl. Richard Frank Krummel unter Mitwirkung von Evelyn Krummel, *Nietzsche und der deutsche Geist*, Bd. I: *Ausbreitung und Wirkung des Nietzsche'schen Werkes im deutschen Sprachraum bis zum Todesjahr. Ein Schrifttumsverzeichnis der Jahre 1867–1900* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 3), 2., verb. u. erg. Aufl. Berlin / New York 1998, 131.

<sup>40</sup> Vgl. Nietzsche an Constantin Georg Naumann in Leipzig, 19. September 1886, KSB 7, Nr. 749, S. 249, und mehrere weitere Briefe im Anschluss.

<sup>41</sup> Zuletzt wiederholte Nietzsche die Metapher mehrfach in seinen Briefen. Vgl. Nietzsche an Paul Deussen, 26. November 1888, KSB 8, Nr. 1159, S. 492, an Georg Brandes, Anfang Dezember 1888, KSB 8, Nr. 1170, S. 500f., an Helen Zimmern, 8. Dezember 1888, (Entwurf), KSB 8, Nr. 1180, S. 512, und an Heinrich Köselitz, 9. Dezember 1888, KSB 8, Nr. 1181, S. 513 („höchster Superlativ von Dynamit“).

zerstören, um Neuem Platz zu machen. 1867 von Alfred Nobel entwickelt, verband sich mit ihm die verkehrstechnische Erschließung Europas und der Welt im großen Stil. Das Neue, dem Nietzsche den Weg bahnen wollte, sollte nicht von der Art des Alten sein, die christliche Religion und Moral, die er aufdecken und der er den scheinbar sicheren Boden entziehen wollte, sollte nicht durch eine neue Religion und Moral ersetzt werden. Nietzsche wollte kein Religionsstifter sein: „**Und mit Alledem ist Nichts in mir von einem Religionsstifter**“. Dies zu sagen, scheint einerseits trivial, andererseits wiederum hochgradig anmaßend zu sein. Doch es hat Sinn: die starken Orientierungskrisen, die Umwertungen von Werten mit sich bringen, lassen erwarten, dass sie noch stärkere Bedürfnisse nach Religion erwecken. Eine Umwertung *aller* Werte, wie Nietzsche sie ankündigt, musste einen starken Schub für neue Religionen auslösen, und wir erleben ihn heute auch. Nietzsche hat darauf früh reagiert: er war nicht nur der eindringlichste Religionskritiker der europäischen Geistesgeschichte, sondern hat selbst auch einen neuen Gott ausgerufen, nun jedoch einen Gott, der nicht mehr durch moralische Normen und religiöse Dogmen Glauben finden, sondern ein Gott gerade für das kritische, aufklärerische, selbstaufklärerische Philosophieren sein sollte, der „Gott Dionysos“, der, so Nietzsche, „ein Philosoph“ sei (JGB 295).<sup>42</sup>

Religionen antworten nach Nietzsche auf eine Not, die Not, mit dem Leben im ganzen nicht zurechtzukommen. Ein dauerndes Leiden am Leben, macht, so Nietzsche, krank („allgemein gesprochen: bei allen grossen Religionen handelte es sich in der Hauptsache um die Bekämpfung einer gewissen, zur Epidemie gewordenen Müdigkeit und Schwere.“ (GM III 17, KSA 5, S. 378)). Religionen können helfen, in Nöten des Lebens durchzuhalten, sie können über Kummer hinwegtrösten. Doch wenn eine Religion vor der Wahrheit des Lebens schützt, erhält sie die Lebensnot, belässt sie die Menschen in ihren Nöten. Ist sie gegen die Wahrheit gerichtet, ist sie ein Irrtum oder schlimmer: eine Lüge. Aber Nietzsche war – im Anschluss kommt er darauf zu sprechen – auch der schärfste Kritiker der Wahrheit.<sup>43</sup> Er begriff sie als eine Art von Irrtum, zu dem die Not des Lebens zwingt,<sup>44</sup> und wo dieser Irrtum gezielt als Wahrheit ausgegeben wurde, als Lüge. So aber sind beide, Religion und Wahrheit, Irrtümer und für die meisten lebensnotwendige Irrtümer, und beide sind von Menschen geschaffen, die sie dazu einsetzen, krank machende Leiden der Menschen zu beruhigen.

<sup>42</sup> Vgl. Verf., *Nietzsches Theologie. Perspektiven für Gott, Glaube und Gerechtigkeit*, in: Daniel Mourkojannis / Rüdiger Schmidt-Grépály (Hg.), *Nietzsche im Christentum. Theologische Perspektiven nach Nietzsches Proklamation des Todes Gottes*, Basel 2004, S. 1–21.

<sup>43</sup> Vgl. Verf., *Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit*, in: *Nietzsche-Studien* 14 (1985), S. 69–95.

<sup>44</sup> Vgl. die pointierte Formulierung im Nachlass 1885, KSA 11, 34[253], KGW IX 1, S. 4: „Wahrheit ist die Art von Irrthum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Werth für das Leben entscheidet zuletzt.“

Religionen werden jedoch, so Nietzsche in der Tradition der Religionskritik der Moderne, im Unterschied zu Wissenschaften und Philosophien dazu gestiftet, Macht über andere zu gewinnen – möglicherweise im ehrlichen Glauben an einen göttlichen Auftrag.<sup>45</sup> Indem Religionsstifter andere Menschen für ihre Dogmen gewinnen und ihnen so Orientierung für ihr Leben im ganzen geben, gewinnen sie auch Macht über sie, Macht bis in ihre Gewissen hinein. Und ihr Betrug, so Nietzsche, wirkt dann am überzeugendsten, wenn er einem Selbstbetrug entspringt (vgl. MA I 52, FW 319), wenn die Betrüger *selbst* krank sind: um die Lebensnöte der Menschen richtig einschätzen zu können, müssen sie selbst an ihnen leiden, um auf Gläubige glaubhaft zu wirken, müssen sie den Glauben teilen. So sind Religionsstifter „schauerliche [...] Zwitter von Krankheit und Willen zur Macht“ (EH, Vorwort 4). Auch sie waren und sind Umwerter von Werten und welthistorisch die wirkungsvollsten.

Philosophen bewegen sich in gefährlicher Nähe zu Religionsstiftern, sie sind nur weniger erfolgreich: „Pythagoras und Plato [...] hatten so ächte Religionsstifter-Seelen und -Talente, dass man sich über ihr Misslingen nicht genug verwundern kann: sie brachten es aber nur zu Secten.“ (FW 149).<sup>46</sup> In ihrem Glauben an transzendente Wahrheiten und ihrem Überzeugungsdrang sind Philosophen von Religionen schwer zu trennen, und so sind beide denn auch immer wieder Bündnisse eingegangen. So könnten Religionen „Vorspiele und Vorübungen der Wissenschaft darstellen“, sie könnten in „irgend einem fernen Zeitalter“ als „das seltsame Mittel“ erkannt werden, „dass einmal einzelne Men-

<sup>45</sup> Vgl. Johann Figl, Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges, Berlin / New York 2007, S. 312–328 („Nietzsche und die ‚Religionsstifter‘“). Figl geht in seiner Analyse ebenfalls von EH, Warum ich ein Schicksal bin 1, aus.

<sup>46</sup> Vgl. bereits Nachlass 1872/73, KSA 7, 19[62]: „Kant merkwürdig – Wissen und Glauben! Innerste Verwandtschaft der Philosophen und der Religionsstifter!“ „Sektenstifter“ (PHG 2, KSA 1, S. 810) gab es zumal unter den Schülern des Sokrates (vgl. Nachlass 1872/73, KSA 7, 19[28] und [60]). Aber: „Keiner der großen griechischen Philosophen zieht das Volk hinter sich drein: am meisten versucht von Empedokles (nach Pythagoras), doch auch nicht mit der reinen Philosophie, sondern mit einem mythischen Vehikel derselben. Andre lehnen das Volk von vornherein ab (Heraklit). Andre haben einen ganz vornehmen Kreis von Gebildeten als Publikum (Anaxagoras). Am meisten hat demokratisch-demagogische Tendenz Sokrates: der Erfolg sind Sektenstiftungen, also ein Gegenbeweis. Was solchen Philosophen nicht gelungen ist, wie sollte das den geringeren gelingen? Es ist nicht möglich, eine Volkskultur auf Philosophie zu gründen. Also kann die Philosophie im Verhältniß zu einer Kultur nie fundamentale und immer nur eine Nebenbedeutung haben. Welches ist diese?“ (ebd., 23[14]). Nietzsche hatte bekanntlich auch selbst Ambitionen zur Sektenstiftung gehegt, zunächst im Gefolge von Richard Wagner (seine Kunst „ist eine sektirische Kunst und wird eine sektirische Erziehung sein: aber mit dem höchsten Streben, über die Sekte hinauszukommen“ (Nachlass 1875, KSA 8, 11[31])), dann für sein eigenes Philosophieren. Vgl. Nachlass 1880/81, KSA 9, 10[B38]: „Menschen um sich aussuchen, unter denen man sein ideales Menschentum bewahren und zeigen kann. Sich zuerst die Aufgabe leichter machen, und dann fremdere Menschen allmählich in den Kreis hineinnehmen. – Zuerst aber seinen Kreis bilden, andere fortjagen.“ Auch seinen Zarathustra lässt er einen Versuch mit Jüngern machen – und ihn damit scheitern.

schen die ganze Selbstgenügsamkeit eines Gottes und alle seine Kraft der Selbsterlösung genießen können“ (FW 300). Religionen können wie Philosophien den Menschen das Gefühl der Souveränität geben. Sie können sie sogar schöner machen: mag „[d]ie Frömmigkeit, das ‚Leben in Gott‘, [...] die feinste und letzte Ausgeburt der Furcht vor der Wahrheit“ sein, „der Wille zur Umkehrung der Wahrheit, zur Unwahrheit um jeden Preis“, so gab es „[v]ielleicht [...] bis jetzt kein stärkeres Mittel [...], den Menschen selbst zu verschönern, als eben Frömmigkeit: durch sie kann der Mensch so sehr Kunst, Oberfläche, Farbenspiel, Güte werden, dass man an seinem Anblicke nicht mehr leidet.“ (JGB 59). Gefährlich werden Religionen, so Nietzsche, wenn sie „von sich aus und souverän walten, wenn sie selber letzte Zwecke und nicht Mittel neben anderen Mitteln sein wollen.“ Wenn sie jedoch nicht Zwecke setzen, sondern Zwecken dienen, können sie hilfreich für das Leben sein, können „als Zuchtungs- und Erziehungsmittel in der Hand des Philosophen“ genutzt werden (JGB 62) – wenn er und seine Philosophie das Format dazu haben.

[6] Religionsstifter vermögen dem „Leben eine Interpretation zu geben, vermöge deren es vom höchsten Werthe umleuchtet scheint, so dass es nunmehr zu einem Gute wird, für das man kämpft und, unter Umständen, sein Leben lässt.“ (FW 353). Eben das aber wollte auch Nietzsche, und darin war er einem Religionsstifter so nah, dass man (und vielleicht auch Nietzsche selbst) ihn leicht für einen halten konnte. Darum wird auch und gerade für ihn selbst die Trennung schwer. So greift er zu seinem äußersten Mittel, der Polemik: „**Religionen sind Pöbel-Affären**“. Er gebraucht die Formel „Pöbel-Affaire“ (und das Wort „Affaire“ überhaupt) in seinen Schriften nur hier. In ihr verstärken die Begriffe „Pöbel“ und „Affäre“ einander wechselseitig: der ‚Pöbel‘, die verächtliche Masse, neigt zu ‚Affären‘, unlauteren Machenschaften, kurzfristigen Liebschaften, und ‚Affären‘ sind ihrerseits ‚pöbelhaft‘. Pöbel ist, was kein Anständiger sein will – und besonders Nietzsche nicht. Aber der Pöbel und die Anständigen sind, über die Verachtung und die Polemik hinaus, wiederum nur schwer voneinander abzugrenzen. Nietzsche kämpft darum sein ganzes Werk hindurch – und scheitert schließlich damit.

‚Pöbel‘ stammt vom lat. ‚populus‘, ‚Volk‘, ‚Volk der stimmberechtigten Bürger‘, bedeutet als deutsches Fremdwort jedoch nicht ‚Volk‘. Den „Begriff eines ‚Volkes‘“ könne man, so der frühe Nietzsche, „nie edel und hoch genug denken“ (UB II 7, KSA 1, S. 302). ‚Pöbel‘ entspricht viel mehr der ‚plebs‘, dem Bürgerstand im Gegensatz zu den Patriziern, und nimmt durch diesen Gegensatz allmählich den verächtlichen Sinn der breiten Masse an. Was den Pöbel für Nietzsche verächtlich macht, ist jedoch nicht seine soziale Herkunft, sondern eben sein Umgang mit Religion und Moral: „Man gehört noch zum Pöbel, so lange man immer auf Andere die Schuld schiebt; man ist auf der Bahn der Weisheit, wenn man immer nur sich selber verantwortlich macht; aber der Weise fin-

det Niemanden schuldig, weder sich noch Andere“<sup>47</sup>, übersetzt Nietzsche Epiktet (VM 386).<sup>47</sup> Die Pöbel-Moral aber sei nun, so Nietzsche, die herrschende, das Schuld-Zuweisen nach gängigen moralischen Normen und religiösen Dogmen zur ständigen öffentlichen Übung geworden. Man habe in der Moderne immer mehr an ethischer Selbstbeherrschung verloren, sei, anders als in der Antike, „gegen die Aeusserungen des Schmerzes, gegen Thränen, Klagen, Vorwürfe, Gebärden der Wuth oder der Demüthigung, nicht nur geduldig“ geworden, sondern heiße sie auch gut (M 157). Statt dessen sei der Wunsch nach Berauschung und Verblendung gewachsen. Er sei jedoch

keineswegs in der Tiefe des Pöbels entstanden: er ist vielmehr dorthin getragen, dorthin verpflanzt und dort nur noch am meisten rückständig und üppig aufschliessend, während er von den höchsten Intelligenzen her seinen Ursprung nimmt und Jahrtausende lang in ihnen geblüht hat. (M 188)

In seinen Notaten, aber nur hier, geht Nietzsche deutlich weiter. Berauschung und Verblendung brauchen die ‚Schlechtweggekommenen‘, wie Nietzsche sie später nannte, und bei ihnen vor allem habe das Christentum Fuß gefasst:

Das Christentum als große Pöbel-Bewegung des römischen Reichs ist die Erhebung der Schlechten, Ungebildeten, Gedrückten, Kranken, Irrsinnigen, Armen, der Sklaven, der alten Weiber, der feigen Männer, im Ganzen aller derer, welche Grund zum Selbstmord gehabt hätten, aber den Muth dazu nicht hatten; sie suchten mit Inbrunst ein Mittel, ihr Leben auszuhalten und aushaltenswerth zu finden, fanden es, und boten der Welt ihre neue Art von Glück an. (Nachlass 1880, KSA 9, 3[20])

Das Christentum als „Pöbel-Bewegung“ war von dem Volk ausgegangen, das sich am hartnäckigsten sträubte, sich in das Römische Reich zu integrieren, den Juden – doch nun, notiert Nietzsche, sei der Antisemitismus pöbelhaft (ebd., 6[214]). Er sucht weiter nach trennscharfen Merkmalen, um Pöbel als Pöbel zu erkennen, trägt sie an verschiedenen Stellen unsystematisch zusammen. Dazu gehört neben dem Anderen-die-Schuld-Zuweisen auch das „kurze Gedächtniß“ im Gegensatz zum „historischen Gefühl“, das etwas „Neue[s]“ und „etwas ganz Großes“ sei (Nachlass 1881, KSA 9, 12[76]). Lange Gedächtnisse aber wüchsen in Adelsgeschlechtern, die stolz ihre Erinnerungen pflegen und darum Distanz halten – eben zum Pöbel, der nicht über solche Erinnerungen verfügt. So will Nietzsche auch selbst den „ganzen adeligen Stammbaum [s]eines Geistes haben – erst die Historie giebt ihn. Ohne dieselbe sind wir Alle Eintagsfliegen und Pöbel: unsere Erinnerung geht bis zum Großvater – bei ihm hört die Zeit auf.“ (ebd., 15[70]; vgl. Za III, Von alten und neuen Tafeln 11, KSA 4, S. 254).<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Epiktet, Encheiridion 5 (vgl. Montinari, Kommentar, KSA 14, S. 182).

<sup>48</sup> In einem Notat vom Sommer 1882 (KSA 9, 21[2]) berichtet Nietzsche, ihm sei als Kind beigebracht worden, sein Familienname gehe auf polnische Edelleute zurück, bewahrt dagegen aber deutliche Skepsis. Erst in EH, Warum ich so weise bin 3, trumpft er auf: „Ich bin ein polnischer

Gedächtnisse werden, so Nietzsche dann wieder im veröffentlichten Werk, auch durch schwere Erfahrungen geprägt, und sie bringen zugleich einen ehrfürchtigen Umgang mit Begriffen hervor. So habe in den Religionskriegen auch

die Masse angefangen [...], Begriffe mit Ehrfurcht zu behandeln. Religionskriege entstehen erst, wenn durch die feineren Streitigkeiten der Secten die allgemeine Vernunft verfeinert ist: sodass selbst der Pöbel spitzfindig wird und Kleinigkeiten wichtig nimmt, ja es für möglich hält, dass das „ewige Heil der Seele“ an den kleinen Unterschieden der Begriffe hängt. (FW 144)

Beide aber, das lange Gedächtnis und der ehrfürchtige Umgang mit Begriffen, können auch wieder verlorengehen, wenn die Not nicht mehr zu ihnen zwingt. Sie werden dann wie beim gebildeten „Pöbel“ seiner Zeit zu „Aspirationen nach dem Erhabenen, Gehobenen, Verschrobener“ (FW, Vorrede 4). Das Pöbelhafte äußere sich nun in „Manieren des Geistes“, in der Art zu reden, zu schreiben und Gedanken zu verknüpfen (WS 71, FW 187, FW 282), und wiederum darin, eine Moral zu verbreiten, die den „Pöbel-Beifall“ findet, und so auf „die Entwertung des Werthvollsten“ hinzuarbeiten (FW 292). Auch Geist und Bildung sind in Nietzsches Gegenwart kein trennscharfes Abgrenzungskriterium gegen den Pöbel mehr.

In *Also sprach Zarathustra* wird der Gegensatz zum Pöbel zur Grundkonstellation. Das Werk ist im ganzen dagegen konzipiert, „dass der Pöbel Herr würde und in seichten Gewässern alle Zeit ertränke.“ Es bedürfe vielmehr „eines neuen Adels, der allem Pöbel und allem Gewalt-Herrischen Widersacher ist und auf neue Tafeln neu das Wort schreibt „edel“.“ (Za III, Von alten und neuen Tafeln 11, KSA 4, S. 254) Auch hier ist nicht der Adel des Standes, sondern des „Geistes“ gemeint – „Einst war der Geist Gott, dann wurde er zum Menschen und jetzt wird er gar noch Pöbel.“ (Za I, Vom Lesen und Schreiben, KSA 4, S. 48) –, und dieser Adel zeigt sich im Mut zum eigenen, selbstverantwortlichen Denken und Handeln, für das die Griechen und ihre Götter in ihrer Vielfalt und ihren Antagonismen noch immer Vorbilder abgeben können: „Vieler Edlen nämlich bedarf es und vielerlei Edlen, dass es Adel gebe! Oder, wie ich einst im Gleichniß sprach: „Das eben ist Göttlichkeit, dass es Götter, aber keinen Gott giebt!““ (Za III, Von alten und neuen Tafeln 11, KSA 4, S. 254). Das eigene, selbstverantwortliche Denken und Handeln ist das ethische Gegenstück zum Anderen-die-Schuld-Zuweisen; es verzichtet auf allgemeine Kriterien von Schuld und Verantwortung überhaupt und damit auch auf jegliche Gegenseitigkeit. Edle Menschen im Sinne Zarathustras (und hier auch Nietzsches selbst) wollen und müssen geis-

Edelmann pur sang, dem auch nicht ein Tropfen schlechtes Blut beigemischt ist, am wenigsten deutsches“ – um dann als „tiefsten Gegensatz“ zu ihm und in ihm seine Mutter mit ihrer deutschen Herkunft zu stellen und über die Verwandtschaft mit den Eltern überhaupt hinaus und „unendlich weiter“ zu den Ursprüngen „grosser Individuen“ in anderen großen Individuen zurückzugehen. Hier geht es offensichtlich nicht um genealogische Wahrheit im engen Sinn.

tig nicht von anderen leben, sondern können selbst geben, ohne irgendeine Gegenleistung zu erwarten: „Wer vom Pöbel ist, der will umsonst leben; wir Anderen aber, denen das Leben sich gab, – wir sinnen immer darüber, was wir am besten dagegen geben!“ (Za III, Von alten und neuen Tafeln 5, KSA 4, S. 250).

Nietzsche bringt das eigene, selbstverantwortliche, auf Allgemeinheit und Gegenseitigkeit verzichtende Denken und Handeln noch in *Also sprach Zarathustra* auf den Begriff „vornehm“, der dann in den folgenden Werken zu einem Leitbegriff wird. Wie den Begriff ‚Pöbel‘ lässt er auch ihn zwischen seinem sozialen und seinem moralischen Sinn changieren. ‚Vornehm‘ zu denken und zu handeln fällt leichter in gehobenen gesellschaftlichen Ständen, in denen weniger drückende Nöte herrschen, ist aber nicht an sie gebunden. Wie der Pöbel „unser[n] vergoldeten falschen überschminkten Pöbel“ einschließen kann, „ob er sich schon „gute Gesellschaft“ heisst, /– ob er sich schon „Adel“ heisst“, so ist Zarathustra der „Beste und Liebste [...] heute noch ein gesunder Bauer, grob, listig, hartnäckig, langhaltig: das ist heute die vornehmste Art.“ Denn während der Pöbel sich möglichst mit anderen verbündet, um mit seinen Entscheidungen nicht allein zu stehen, müssen Bauern mit eigener Arbeit für sich selbst sorgen und, abhängig vom Wechselhaftigsten, dem Wetter, stets auf eigene Verantwortung mit hohen Risiken verbundene Entscheidungen treffen (Za IV, Gespräch mit den Königen 1, KSA 4, S. 305).<sup>49</sup> Wer sich aber mit allem verbündet und vermischt, dem gehen die Maßstäbe für Unterschiede, Rangordnungen und Größe verloren (Za IV, Der Zauberer 2, KSA 4, S. 320).

Nietzsches Zarathustra vermeidet jedoch, sich über den Pöbel zu ereifern. Den „freiwilligen Bettler“, der nur noch Pöbel, „Pöbel oben, Pöbel unten“, findet und im „vergoldeten verfälschten Pöbel“ der Reichen und „Reichsten“ „Sträflinge[] des Reichthums“ sieht, „welche sich ihren Vortheil aus jedem Kehrrecht auflesen, mit kalten Augen, geilen Gedanken, vor diesem Gesindel, das gen Himmel stinkt,“ bescheidet Zarathustra mit einem Lächeln: „Du thust dir Gewalt an, du Berg-Prediger, wenn du solche harte Worte brauchst. [...]“ (Za IV, Der freiwillige Bettler, KSA 4, S. 336). Nietzsche lässt Zarathustra gegen den Pöbel vielmehr den Gedanken des Übermenschen setzen, mit dessen „Lehre“ er ihn auf dem Markt an eben dem „Pöbel“ hatte scheitern lassen, dem er sie vorgetragen hatte. Denn der Pöbel glaube, „„wir sind Alle gleich““ – „vor Gott“: „Nun aber starb dieser Gott. Vor dem Pöbel aber wollen wir nicht gleich sein. Ihr höheren Menschen, geht weg vom Markt!“ (Za IV, Vom höheren Menschen 1, KSA 4, S. 356). Sich vom Pöbel abzuheben, heißt dann einfach, sich vom Markt zu ent-

<sup>49</sup> Nietzsche lässt Zarathustra sagen: „Pöbel-Mischmasch: darin ist Alles in Allem durcheinander, Heiliger und Hallunke und Junker und Jude und jeglich Vieh aus der Arche Noäh.“ Zunächst hatte er notiert: „Hallunken und Heilige und Junker und Juden und Gott und jeglich Vieh aus der Arche Noah.“ Neben „Juden“ steht hier „Gott“ und nicht „Vieh“ (Nachlass 1884, KSA 11, 32[5]).

fernen, um sich alleine den Gefahren des Lebens auszusetzen und an ihnen zu wachsen. Gegen die Frage des Pöbels „„wie erhält sich der Mensch, am besten, am längsten, am angenehmsten?““ lässt Nietzsche Zarathustra „des Übermenschens grösste Gefahr“ stellen (ebd. 3, KSA 4, S. 358), gegen den Willen der Masse *zur* Masse, in der jeder sich auf den andern verlässt, auch und gerade in seinen Wahrheiten und Wertungen, den Willen zur eigenen Entscheidung über Wahrheiten und Wertungen unter seinen eigenen Bedingungen (ebd. 16, KSA 4, S. 365).

In den folgenden Aphorismen-Büchern füllt Nietzsche den Gegensatz ‚pöbelhaft – vornehm‘ weiter aus: vor allem im Feld der Wissenschaften und der Philosophie selbst. So findet er „pöbelmännische Feindschaft gegen alles Bevorrechtete und Selbstherrliche“ auch in den modernen Naturwissenschaften, die alles nach möglichst einheitlichen Gesetzen zu erfassen suchen (JGB 14, 22), einen pöbelmännischen „Überlegenheits-Glauben“ auch beim Gelehrten, der „den religiösen Menschen als einen minderwerthigen und niedrigeren Typus behandelt, über den er selbst hinaus, hinweg, hinauf gewachsen ist“ (JGB 58), und einen „pöbelmännischen Instinkt“ in der „Unabhängigkeits-Erklärung des wissenschaftlichen Menschen“ überhaupt, seiner „Emancipation von der Philosophie“, so wie Nietzsche sie versteht. Wissenschaft vergreife sich, wenn sie versuche, „der Philosophie Gesetze zu machen und ihrerseits einmal [...] den Philosophen zu spielen.“<sup>50</sup> Doch dass sie es nun versuche, sei freilich vor allem der „Armseligkeit der neueren Philosophen selbst“ zu verdanken (JGB 204). Auch in der Philosophie gibt es Pöbel, gibt es Leute, die herrschenden Wahrheiten und Wertungen folgen, um Anklang und Beifall zu finden, und *dadurch* die Philosophie erhalten wollen. Der „rechte Philosoph“ dagegen „fühlt die Last und Pflicht zu hundert Versuchen und Versuchungen des Lebens: – er risquirt sich beständig, er spielt das schlimme Spiel ...“ (JGB 205). So droht auch Sokrates auf die Seite des Pöbels zu geraten, der, trotz oder wegen seiner einfachen Herkunft, ja durchaus Mut zum Alleinstehn und Ironie gegen alles lehrbare Wissen bewiesen hat. Er bleibt für Nietzsche auch hier der schwierigste Grenzfall. Sokrates hatte es selbst nicht nötig gehabt, dem eigenen Wert allgemeine Werte vorzuziehen, nach denen er selbst besser dastand, und doch habe er sich mit seinem Bestehen auf einer allgemeinen Bestimmbarkeit des Guten die vornehme Jugend, auch Platon, gefügig zu machen verstanden (JGB 212, vgl. JGB 190 und GD, Das Problem des Sokrates 3, 5, 7). Auf ihn konnten sich seither alle berufen, die sich einem vorgegebenen Guten unterstellen wollten und damit „irgend eine widrige Unent-

<sup>50</sup> Vgl. das (nicht veröffentlichte) Notat von 1884, KSA 11, 26[324]: „Der große Pöbel- und Sklavenaufstand / die kleinen Leute, welche nicht mehr an die Heiligen und großen Tugendhaften glauben (z.B. Christus, Luther usw.) / die Bürgerlichen, welche nicht mehr an die höhere Art der herrschenden Kaste glauben (z.B. Revolution) / die wissenschaftlichen Handwerker, welche nicht mehr an die Philosophen glauben / die Weiber, welche nicht mehr an die höhere Art des Mannes glauben.“

haltsamkeit, irgend einen Winkel-Neid, eine plumpe Sich-Rechtgeberei“ verrieten, „wie diese Drei zusammen zu allen Zeiten den eigentlichen Pöbel-Typus ausgemacht haben“ (JGB 264). Sokrates hat mit seinem Glauben an die Gleichheit der Vernunft aller für Nietzsche bis in die Gegenwart Pöbel-Affären auch im Geist möglich gemacht. „In ein lärmendes und pöbelhaftes Zeitalter hineingeworfen“ (JGB 282), „unter diesem schweren verhängten Himmel der beginnenden Pöbelherrschaft“ beweise den „vornehmen Menschen“ jetzt nur noch, dass er „Ehrfurcht vor sich“ habe (JGB 287).

In seinen späten Notaten verschärft Nietzsche die Polemik zunächst noch. 1884 hatte er sich aufgeschrieben:

Man muß erst lehren, daß diese Religionen Pöbel-Angelegenheit sind, im Vergleich zur Weisheit! Man muß die vorhandenen Religionen vernichten, nur, um diese absurden Schätzungen zu beseitigen, als ob ein Jesus Christus überhaupt neben einem Plato in Betracht käme, oder ein Luther neben einem Montaigne! (Nachlass 1884, KSA 11, 25[491])

Andererseits wäre die christliche „Denkweise“ für „ideale[]“, „ganz zu ihr geschaffene[]“ Menschen durchaus kein „Pöbel- und Bauern-Christentum“, zu dem es „selbst für solche Naturen, wie Luther“ geworden sei (ebd., 26[191]; vgl. EH, WA 2). Danach ist die christliche Religion nur insoweit eine „Pöbel-Affaire“, wie sie eine Affaire von „Pöbelmännern“ ist; nicht das Christentum macht Menschen zum Pöbel, sondern pöbelmännisch denkende Menschen machen auch das Christentum zu einer Pöbel-Angelegenheit, eine für alle gleich gültige Lehre, der sich jeder gleichermaßen unterwerfen darf, um von eigenen Entscheidungen über Wahrheiten und Wertungen loszukommen. Pöbel-Menschen in diesem Sinn aber erwarten Lehren auch von Nietzsche, und so bleibt ihm nur, sie durch Polemik abzuschrecken. Mit der Polemik gegen den „Pöbel“ nimmt Nietzsche freilich eine „Gegnerschaft“ in Kauf, „deren Wehe“, wie er sich notiert, ihm

selbst wehthut: – das sind die aus dem Pöbel Sich-mühsam-Emporararbeitenden, die Menschen des sittlichen Durstes, der kämpfenden Spannung, die nach dem Vornehmen leidenschaftlich Verlangenden. Ihnen muß es scheinen, als ob aus meinen Schriften sie ein ironisches Auge anblicke, das sich nichts von ihrem kleinen Heldentum entgehen läßt – ein Auge, dem ihr ganzes kleines Elend, auch ihre Ermüdungen und was von Eitelkeit allen Müden Noth thut, ihr Ameisen-Klettern und -Herabpurzeln beständig gegenwärtig ist. (Nachlass 1886/87, KSA 12, 7[66])

Damit wird der Sinn von Nietzsches Polemik mit dem Begriff Pöbel vollends deutlich. Sie soll Leser, die seine Polemik ernst nehmen, immer neu anstoßen, sich aus dem ‚pöbelmännischen‘ Umgang mit Religion und Moral herauszuarbeiten, sie dabei jeden kleinen Erfolg dankbar würdigen lassen, aber auch zu einer immer neuen harten Selbstprüfung bringen, die sie stets auch an sich zweifeln und so nie selbstgerecht werden lässt. Wie „ein ironisches Auge“ sollen Nietzsches Schriften die Leser anblicken: prüfend und ohne selbst ein gesichertes Wissen vorzugeben.

[7] Und auch hier kommt Nietzsche zuletzt auf sich selbst zurück. Er sah sich seinerseits nicht als „idealen“, der „vornehmen“ Denkweise schon gewachsenen Menschen, sondern schrieb 1885 an Köselitz, wie sehr er selbst der Polemik zur Selbstprüfung bedürfe:

Ich notierte mir gestern, zur eigenen Bestärkung auf dem einmal eingeschlagenen Wege des Lebens, eine Menge Züge, an denen ich die „Vornehmheit“ oder den „Adel“ bei Menschen herauswittere – und was, umgekehrt, Alles zum „Pöbel“ in uns gehört. (In allen meinen Krankheits-Zuständen fühle ich, mit Schrecken, eine Art Herabziehung zu pöbelhaften Schwächen, pöbelhaften Mildten, sogar pöbelhaften Tugenden – verstehen Sie das? Oh Sie Gesunder!).<sup>51</sup>

Im Text von *Ecce Homo* zeigt Nietzsche inmitten seiner Polemik an, dass er weiterhin mit „religiösen Menschen“ in „Berührung“ ist, sich ihnen also nicht entzieht: „**ich habe nöthig, mir die Hände nach der Berührung mit religiösen Menschen zu waschen**“. Die Berührung ist offenbar nicht nur eine der Hände, die man danach waschen kann. Nietzsche hat „nöthig“, sich von seiner „Berührung“ durch religiöse Menschen, von dem, was sie ‚pöbelmännisch‘, vielleicht aber auch ‚vornehm‘ leben, ‚rein‘ zu halten, er muss selbst daran arbeiten, damit ringen. Sie ‚berühren‘ ihn, weil er, wie jeder andere, von religiösen Bedürfnissen nicht frei ist, besonders nicht, wenn sie ihm bei Menschen begegnen, die sie nötig haben. Er muss mit sich kämpfen, um sich nicht von ihnen vereinnahmen und überwältigen zu lassen und so seine kritische Distanz zu verlieren.

[8] Er „will“, wie er betont, offenbar ohne immer auch zu erreichen, was er will. Mit seinem „**Ich will keine Gläubigen**“, „Ich will kein Heiliger sein“, das die Anmaßung ins Schrilke zu treiben scheint, wehrt Nietzsche religiöse Bedürfnisse ab, deren er sich selber kaum erwehren kann.<sup>52</sup> Dabei verweist er auf Gegebenheiten seines Charakters und seiner Schriftstellerei, deren er sich jedoch wiederum nicht sicher sein kann: „**ich denke, ich bin zu boshaft dazu, um an mich selbst zu glauben**“. ‚Boshaft‘ ist nicht ‚böse‘. Böse ist, wer anderen Böses tut, ihnen in ihren Augen schadet, boshaft dagegen, wer andere daran erinnert, was in ihnen an Bösem stecken könnte, das sie sich nicht eingestehen: er bringt sie zur Aufklärung über sich selbst. Boshaftigkeit ist, wie Nietzsche vor allem von Voltaire lernen konnte,<sup>53</sup> ein Mittel der Aufklärung und, wenn es gelingt,

<sup>51</sup> Nietzsche an Heinrich Köselitz, 23. Juli 1885, KSB 7, Nr. 613, S. 68. Zum im Brief erwähnten Notat vgl. Nachlass 1885, KSA 11, 35[76].

<sup>52</sup> Auch Paul Mirabile, *The Nomadic Thought. Friedrich Nietzsche und Zhuang Zi. Convergences and Divergences*, in: *Nietzsche-Studien* 33 (2004), S. 237–277, hier S. 270, rät, diese Worte „for their face value“ zu nehmen und Nietzsche „no intention of feigning either prophet or god“ zu unterstellen.

<sup>53</sup> Nietzsche huldigt noch in *Ecce Homo* Voltaires vornehmer Art der Aufklärung, seinem „Krieg ohne Pulver und Dampf, ohne kriegerische Attitüden, ohne Pathos und verrenkte Gliedmaßen [...]“. Ein Irrthum nach dem andern wird gelassen aufs Eis gelegt, das Ideal wird nicht widerlegt – es erfriert ... Hier zum Beispiel erfriert „das Genie“; eine Ecke weiter erfriert „der

gegen sich selbst boshaft zu sein, auch der Aufklärung seiner selbst.<sup>54</sup> Eine solche Selbstaufklärung setzt Selbstvertrauen voraus, aber dieses Selbstvertrauen hat wieder keine scharfe Grenze zur Selbstgerechtigkeit, dem Glauben an sich selbst, der *falsche* Gewissheiten schafft. In solchen Gewissheiten wird man um so mehr bestärkt, je mehr sie andere, je mehr sie Massen teilen („**ich rede niemals zu Massen**“), je ‚pöbelmännischer‘ man also denkt. Nietzsche schickt hier ein „ich denke“ voraus, das es in sich hat. Man kann es einerseits wieder als ‚ich glaube‘ verstehen. ‚Ich denke‘ kann im Deutschen schlicht ‚ich glaube‘ heißen, und Nietzsches Satz bedeutet dann: ‚ich glaube, dass ich zu boshaft bin, um an mich selbst zu glauben‘. Selbstbezüglich wird das Glauben paradox, es versichert sich seiner selbst und verunsichert sich dabei zugleich. In der Tat kann sich auch Nietzsche seiner Kraft zur Aufklärung seines Glaubens nie sicher sein, es muss beim Glauben bleiben. Andererseits war ‚ich denke‘ aber gerade der Signalfuror der modernen Aufklärung, mit dem Descartes sie einleitete, um keinen Glauben ungeprüft zu lassen. Liest man Nietzsches „ich denke“ so, wird aus dem „ich bin zu boshaft dazu, um an mich selbst zu glauben“ eine Erläuterung des „ich denke“: aufklärendes philosophisches Denken besteht eben darin, zu boshaft zu sein, um an sich selbst zu glauben, es bei Gewissheiten zu belassen, die mir die ‚Massen‘ gewiss machen, kurz: nicht mit den Massen, sondern selbst zu denken. Aber beide Lesarten schließen einander nicht aus. Auch das ‚ich denke aufklärerisch‘, ‚ich denke selbst‘ kann immer nur ein ‚ich glaube, dass ich selbst, dass ich aufklärerisch denken kann‘ sein. Es gibt für einen Aufklärer keine Gewissheit über diesen Glauben hinaus. Nietzsches Formulierung ist gerade darin boshaft, dass sie ironisch beide Lesarten zulässt, und erst beide zusammen lassen erkennen, was Nietzsche ‚will‘: an seine Kraft zur Aufklärung glauben, ohne sich ihrer je sicher sein zu können.

[9] Im Entwurf des Abschnitts hatte Nietzsche zunächst notiert:

Und mit Alledem ist Nichts in mir von einem (Fana)tiker; wer mich kennt, hält mich für einen schlichten, vielleicht ein wenig boshafte Gelehrten, (der mit) Jedermann heiter zu sein weiß. Dies Buch giebt, wie ich hoffe, ein ganz andres Bild (als das) Bild eines Propheten, ich habe es geschrieben, um jeden Mythos über mich in der Wurzel zu zerstören –, es ist etwas Übermüthiges noch in meinem Ernste, ich liebe das Kleinste wie das (Größte) ich (weiß mein) Glück in den Augenblicken furchtbarer Entscheidungen nicht los zu werden, ich habe die größte Umfänglichkeit der Seele, die je ein Mensch gehabt hat. (Nachlass 1888/89, KSA 13, 25[6]1)

Heilige“; unter einem dicken Eiszapfen erfriert „der Held“; am Schluss erfriert „der Glaube“, die sogenannte „Überzeugung“, auch das „Mitleiden“ kühlt sich bedeutend ab – fast überall erfriert „das Ding an sich“ ...“ (EH, MA 1). Vgl. auch schon WS 237.

<sup>54</sup> EH, Za 6, charakterisiert Nietzsche den „Typus Zarathustra“ durch „die Allgegenwart von Bosheit und Übermuth“. Kaufmann, Nietzsche, S. 476, der Nietzsche vor allem als Widerpart zu Sokrates versteht, schlägt hier den Bogen zu dessen Ironie, Bosheit und Zynismus.

„Fanatiker“ und „Prophet“ ist im veröffentlichten Text zu „Religionsstifter“ zusammgezogen, und das ideale heitere Gegenbild ist getilgt. Dann folgt im Entwurf: „Verhängnißvoll (und –) Gott oder Hanswurst – das ist das Unfreiwillige an mir, das bin ich.“ An Stelle von „Gott“ setzt Nietzsche dann „Heiliger“: Er veredelt also den „Fanatiker“ zum „Religionsstifter“ und nimmt „Gott“ in „Heiliger“ zurück. Die Anmaßung mündet im zur Veröffentlichung bestimmten Text in eine Bescheidung – die Bescheidung einer noch stärkeren Anmaßung.

„Heilig“ ist, was als unantastbar und damit auch unantastbar gewiss gilt. Heilig gesprochen wird, wer eine Religion stiftet oder bestärkt, von denen, die sich zu ihr bekennen und sie unantastbar gelten lassen wollen. Nietzsche, der mit seinem *Antichrist* die Werte des Christentums aufklären und dadurch überwinden wollte, musste befürchten, dafür, wenn es ihm gelänge, seinerseits heilig gesprochen zu werden, von denen, die den alten Glauben nur für einen neuen aufgeben können („**Ich habe eine erschreckliche Angst davor, dass man mich eines Tags heilig spricht**“). Die Befürchtung war nicht abwegig, Nietzsches Angst berechtigt: bis zum Ende des Dritten Reiches blühten immer neue Nietzsche-Kulte auf.<sup>55</sup> Nietzsche spricht in seinem Werk oft von Angst, vor allem von religiöser Angst (vgl. MA I 55, 100, 110, 141, 461; VM 299, WS 61). Er lässt auch Zarathustra sich ängstigen, vor der Zukunft der Bildung, die ihn aber zugleich lachen macht (Za II, Vom Lande der Bildung, KSA 4, S. 153), vor der „Heraufbeschwörung des großen Gedankens“ der ewigen Wiederkunft (Nachlass

<sup>55</sup> Vgl. David Marc Hoffmann, Nietzsche-Kult, in: Henning Ottmann (Hg.), Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart / Weimar 2000, S. 485 f., und die dort angegebene Literatur, ferner Sandro Barbera / Paolo D'Iorio / Justus H. Ulbricht (Hg.), Friedrich Nietzsche. Rezeption und Kultus, Pisa 2004; Michael Hertl, Der Mythos Friedrich Nietzsche und seine Totenmasken. Optische Manifeste seines Kults und Bildzitate in der Kunst, Würzburg 2007; Hans Hintz, Liebe, Leid und Größenwahn. Eine integrative Untersuchung zu Richard Wagner, Karl May und Friedrich Nietzsche, Würzburg 2007. An Nietzsches Grab sprach Heinrich Köselitz seinen Namen „heilig“, nach Alfred Kubin war Nietzsche „wirklich – *unser* Christus“, Elisabeth Förster-Nietzsche wollte auf der Halbinsel Chasté bei Sils-Maria ein Mausoleum für ihren Bruder in Gestalt einer ägyptischen Pyramide errichten lassen (was ihr misslang) und gestaltete das von ihr begründete Nietzsche-Archiv in Weimar als Kult- und Wallfahrtsstätte (was ihr gelang). Neben dem Archiv wurde eine tempelartige Anlage errichtet, in der eine überlebensgroße Statue Nietzsches aufgestellt werden sollte (Geldmangel und das Ende des Dritten Reiches ließen es nicht mehr dazu kommen). Stefan George nahm für *seinen* Kult eines neuen Reiches der Poesie, das dem Staat das Maß geben sollte, seinerseits Maß an Nietzsche (vgl. Heinz Raschel, Das Nietzsche-Bild im George-Kreis. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mythologeme [Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 12], Berlin / New York 1984, Steven E. Aschheim, Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults, aus dem Engl. v. Klaus Laermann, Stuttgart / Weimar 1996, S. 72–85, und Thomas Karlauf, Stefan George. Die Entdeckung des Charisma. Biographie, München 2007, S. 293–296), und sein Jünger Ernst Bertram (Nietzsche. Versuch einer Mythologie, Berlin 1918) wollte Nietzsche ausdrücklich als tragischen Heros über die Zeiten erheben. Auf Nietzsche beriefen sich darüberhinaus zahllose halb moralische, halb religiöse ‚Bewegungen‘, u. a. der Vegetarismus, der Feminismus und der Zionismus ... Vergleichbares widerfuhr in der Tat bisher keinem Philosophen.

1883, KSA 10, 15[48]) und vor dem „Nothschrei“ des „höheren Menschen“, der sein Mitleid erregt (Za IV, Der Nothschrei, KSA 4, S. 302). Doch nur hier in *Ecce Homo* sagt Nietzsche, er habe selbst Angst und gar „eine erschreckliche Angst“. Er begegnet ihr, indem er über den „Heiligen“ – den „Hanswurst“ stellt:

[10] „Ich will kein Heiliger sein, lieber noch ein Hanswurst ... Vielleicht bin ich ein Hanswurst ...“ Der Hanswurst gesellt sich bei Nietzsche zum „Schauspieler“, „Künstler“, „Possenreisser, Lügnerzähler, [...] Narren, Clown“ (FW 361; vgl. Za IV, Die Begrüssung, KSA 4, S. 347).<sup>56</sup> Auch der ‚Pöbel‘ (vgl. Nachlass 1880, KSA 9, 1[55]; Za IV, Vom höheren Menschen 19, KSA 4, S. 367) und selbst Gott hat noch seine „Hanswürste“ (JGB 223), „ehrgeizige[] Künstler“, „die den Asketen und Priester bedeuten möchten“, können zu „tragische[n] Hanswürsten“ werden (GM III 26), wenn sie nicht sogar „käufliche[] Hanswürste“ sind (Nachlass 1886/87, KSA 12, 7[47]), „libres penseurs“ zu „Hanswürsten der „modernen Ideen““ (EH, UB 2), und die Deutschen sind, so Nietzsche, „allesamt Hanswürste der Politik“ (EH, WA 2). Aber auch Shakespeare gab (für Nietzsche) einen Hanswurst ab: „Ich kenne keine herzerreissendere Lektüre als Shakespeare: was muss ein Mensch gelitten haben, um dergestalt es nöthig zu haben, Hanswurst zu sein!“ (EH, Warum ich so klug bin, 4).<sup>57</sup> Und

<sup>56</sup> Man wird sich unweigerlich an Overbecks ergreifende Beschreibung erinnern, wie er den Freund nach dem Ausbruch des Wahnsinns in den ersten Januartagen 1889 in Turin vorfand: „es kam vor, daß er in lauten Gesängen und Rasereien am Klavier sich maßlos steigend, Fetzen aus der Gedankenwelt, in der er zuletzt gelebt hat, hervorstieß, und dabei auch in kurzen, mit einem unsäglich gedämpften Tone vorgebrachten Sätzen sublimen, wunderbar helllichtige und unsäglich schauerliche Dinge über sich als den Nachfolger des toten Gottes vernehmen ließ, das Ganze auf dem Klavier gleichsam interpun[kt]ierend, worauf wieder Konvulsionen und Ausbrüche eines unsäglich Leidens erfolgten, doch wie gesagt, das kam nur vor in wenigen flüchtigen Minuten, soweit ich dabei gewesen, im ganzen überwogen die Äußerungen des Berufs, den er sich selbst zuschrieb, der Possenreißer der neuen Ewigkeiten zu sein, und er, der unvergleichliche Meister des Ausdrucks, war außerstande, selbst die Entzückungen seiner Fröhlichkeit anders als in den trivialsten Ausdrücken oder durch skurriles Tanzen und Springen wiederzugeben.“ (Franz Overbeck an Heinrich Köselitz, 15. Januar 1889, in: Carl Albrecht Bernoulli, Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft, 2 Bde., Jena 1908, Bd. 2, S. 231–237, hier S. 234). Der Wahnsinn hat hier seine eigenen Konsequenzen aus Nietzsches Gedanken gezogen; er hat sichtlich Methode, aber sie muss nicht mehr die des noch klar denkenden Nietzsche sein. – Zu „Nietzsches Narrentum“ vor dem Wahnsinn vgl. Walter Bröcker, Nietzsches Narrentum, in: Nietzsche-Studien 1 (1972), S. 138–146. Bröcker arbeitet zunächst heraus, dass es der Sinn von Nietzsches ‚Narrenkappe‘ gewesen sei, den Sinn von ‚Wahrheit‘ fraglich zu machen. Wir werden, im Sinn des Aphorismus EH, Warum ich ein Schicksal bin 1, in dieser Richtung weitergehen, ohne uns, wie noch Bröcker, dann damit zu behelfen, Nietzsche selbst zum Narren und „Opfer seiner philosophischen Unbildung“ (ebd., S. 142) zu machen.

<sup>57</sup> Vgl. Christian Benne, *Ecce Hamlet. Rollenspiele in Ecce Homo*, in: Nietzscheforschung 12 (2005), S. 219–228. Benne arbeitet am Hanswurst-Motiv Nietzsches „Meisterschaft im Handwerk des Verweisens“ – und des Verschweigens solcher Verweise heraus (S. 219). Shakespeares Hamlet ist genötigt, den Hanswurst zu spielen, um (den Mord an seinem Vater) aufzuklären. Nietzsche schließt den Abschnitt „Der Psycholog nimmt das Wort“ in *Nietzsche contra Wagner* mit dem Hinweis auf ihn: „Es giebt freie freche Geister, welche verbergen und verleugnen möchte(n), dass sie im Grunde zerbrochne unheilbare Herzen sind – es ist der Fall

Sokrates: „Überall, wo noch die Autorität zur guten Sitte gehört, wo man nicht „begründet“, sondern befiehlt, ist der Dialektiker eine Art Hanswurst: man lacht über ihn, man nimmt ihn nicht ernst. – Sokrates war der Hanswurst, der sich ernst nehmen machte“ (GD, Das Problem des Sokrates 5). Nietzsche will es ihnen nun nachtun.<sup>58</sup> Im Frühjahr 1888 notiert er: „Hanswurst und Gott benachbart; der Heilige und die canaille ...“ (Nachlass 1888, 14[84], vgl. 15[76]). In einem Brief an Ferdinand Avenarius, der ihn im *Kunstwart* veröffentlichte, schreibt er: „In diesem Jahre, wo eine ungeheure Aufgabe, die Umwerthung aller Werte, auf mir liegt und ich, wörtlich gesagt, das Schicksal der Menschen zu tragen habe, gehört es zu meinen Beweisen der Kraft, in dem Grade Hanswurst, Satyr oder, wenn Sie es vorziehen, „Feuilletonist“ zu sein, – sein zu können, wie ich es im „Fall Wagner“ gewesen bin. Daß der tiefste Geist auch der frivolste sein muß, das ist beinahe die Formel für meine Philosophie.“<sup>59</sup> „Satyr“, „Synthesis von Gott und Bock“ (GT, Versuch einer Selbstkritik 4, KSA 1, S. 16), nennt sich Nietzsche als „ein Jünger des Philosophen Dionysos“: im Vorwort zu *Ecce Homo* kündigt er an: „ich zöge vor, eher noch ein Satyr zu sein als ein Heiliger.“ (EH, Vorwort 2). Ein Satyr (oder einem Satyr ähnlich) aber war auch der „weise Silen, der Begleiter des Dionysus“, ein „Dämon“, dessen tiefste Weisheit den frühen Nietzsche zu seinem neuen, tragischen Verständnis des Griechentums bewogen hatte; nach dem Mythos soll der Satyr König Midas, der sie ihm abpresste, geantwortet haben:

„Elendes Eintagsgeschlecht, 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 sterben.“ (GT 3, KSA 1, S. 35)

Zu seiner Zeit glaubte sich Nietzsche nur mit der Frivolität eines Hanswursts der tiefsten nihilistischen Weisheit stellen zu können, die für ihn auch „die Wahrheit“ war (GT 4, KSA 1, S. 41). Lat. ‚frivolus‘ bedeutet ‚wertlos‘, ‚armselig‘, bes. in dem, was jemand sagt, also ‚läppisch‘, ‚albern‘, als deutsches Fremdwort aber ‚leichtfertig‘: frivol ist jemand, der moralische Maßstäbe leichtfertig auf’s Spiel setzt. Das Frivole ist das Boshafte, über das man lachen kann, und das aufrüttelnde Lachen befreit zur Aufklärung des eigenen verfestigten Glaubens. In seinen frühen Notaten hatte Nietzsche von der „eigenthümlichen Frivolität“ der griechischen Götter gesprochen (Nachlass 1875, KSA 8, 5[165]) und zu Richard Wagner angemerkt: „Was ist Frivolität? Ich verstehe sie nicht. Und doch ist Wag-

Hamlets: und dann kann die Narrheit selbst die Maske für ein unseliges allzu gewisses Wissen sein. –“ (NW, Der Psycholog nimmt das Wort 3, KSA 6, S. 436). Benne kommentiert: „Hamlet [...] gilt in dem Moment als verrückt, als er durch das Maskenspiel die Wahrheit sagt und sich mit groben Anzüglichkeiten à la Hanswurst nicht mehr zurückhält.“ (S. 225).

<sup>58</sup> Vgl. Kaufmann, Nietzsche, S. 477.

<sup>59</sup> Nietzsche an Ferdinand Avenarius, 10. Dezember 1888, KSB 8, Nr. 1183, S. 516 f.

ner im Widerspruch zu ihr erwachsen.“ (Nachlass 1878, KSA 8, 27[13]). Er vermeidet denn auch das Wort ‚frivol‘ in seinen veröffentlichten Werken.<sup>60</sup>

Ein Hanswurst ist boshaft, ohne ernst genommen zu werden. Seine Boshaftigkeit verletzt nicht, man kann sie genießen. Nietzsche sagt nicht, er *sei* ein Hanswurst, sondern er sei „vielleicht“ ein Hanswurst und wolle, wenn man ihn schon auf eine Rolle festlegen wolle, lieber noch ein Hanswurst als ein Heiliger sein. Er stellt die Alternative zur Entscheidung und lässt die Entscheidung für sich und den Leser offen. Der Leser wird vor dem Glauben gewarnt, der in ihm angesichts von Nietzsches Werk aufkommen kann, damit auf sich selbst gestellt und auf seine eigene Entscheidung hingewiesen. Der Heilige und der Hanswurst aber stehen beide am Rand der Vernunft, an entgegengesetzten Rändern des Denkens, der Heilige dort, wo das Denken unantastbar wird und in Glauben übergeht, der Hanswurst dort, wo es in Unglauben übergeht, wo es unglaubwürdig, abwegig wird, allen Ernst verliert. Dem Heiligen muss man glauben, oder man muss seine Heiligkeit leugnen, er zwingt zum Entweder-Oder, dem Hanswurst gegenüber bleibt man frei, man kann ihm ein Mal glauben und ein andres Mal über ihn lachen. Angesichts des Ernstes des ‚Schicksals‘ von ‚Aufgabe‘, das Nietzsche als *sein* Schicksal übernommen hat, geht es ihm um *diese* Freiheit.

[11] Und dann spricht Nietzsche trotzdem wie ein Heiliger von der Wahrheit, aber als ein Heiliger, der ein Kreuz vor allen Heiligen macht: „**Und trotzdem oder vielmehr nicht trotzdem – denn es gab nichts Verlogneres bisher als Heilige – redet aus mir die Wahrheit.**“ Er treibt das Spiel, das den Glauben an ihn fernhalten und vom Glauben überhaupt freihalten soll, bis zur Verwirrung. Die Spannung des Textes, des pathetischsten in Nietzsches Werk, ist nun auf äußerste gesteigert, zeugt von der Erregung, der Leidenschaft, dem Zorn eines großen Propheten, und stellt damit alle Sachlichkeit in Frage. Nietzsche schreibt, spricht nun atemlos, mit Auslassungen („...“), als ob für das Ausprechen die Zeit nicht reichte, Einschüben (Parenthesen), als ob er sich selbst ins Wort fiele, mit durch Gedankenstriche angezeigten Trennungen („–“), als ob für konsequente Verknüpfungen kein Raum wäre. Nietzsche liebte, notierte er sich einmal, „mehr als alles Ausgesprochene die Gedankenstriche in seinen Büchern“, die Raum für „Hintergedanken“ ließen (Nachlass 1885, KSA 11, 34[65]; vgl. ebd., 34[147]), und erwog immer wieder Buchtitel wie „Gedanken und Gedankenstriche eines guten Europäers“ (ebd., 35[8]), „Fragen und Gedankenstri-

<sup>60</sup> Er verwendet es dort nur ein Mal – wo er den Glauben, „wie ihn das erste Christentum verlangt und nicht selten erreicht hat, inmitten einer skeptischen und südlich-freigeistlichen Welt, die einen Jahrhunderte langen Kampf von Philosophenschulen hinter sich und in sich hatte, hinzugerechnet die Erziehung zur Toleranz, welche das imperium Romanum gab,“ als den antiken Menschen ganz fremde „Unterwerfung des Geistes“, der „vornehmen und frivolen Toleranz“ des Römischen Reiches entgegensetzt (JGB 46).

che“ (ebd., 36[55]), „Vorläufige Gedanken und Gedankenstriche“ (Nachlass 1885/86, KSA 12, 1[232]), behielt auch sie jedoch für sich.<sup>61</sup> Das Ausgesprochene ist sichtlich von Unausgesprochenem durchsetzt, der Leser ergänzt unwillkürlich die Auslassungen und ausgelassenen Verknüpfungen selbst. Er liest sich, ohne es zu wollen, selbst in den Text hinein, liest ebenso sich wie den Autor.<sup>62</sup>

[12] Wie ein Hanswurst macht Nietzsche einen Einwand und scheint ihn gleich wieder aufzuheben: „Und trotzdem oder vielmehr nicht trotzdem“. Er wehrt sich dagegen, heilig gesprochen zu werden, spricht trotzdem wie ein Heiliger und trotzdem nicht als ein Heiliger, wie man ihn bisher kannte, sondern als einer, der durch den Hanswurst konterkariert ist, als ein Prophet, aus dem die Wahrheit redet, ohne dass er Glauben fordert. Welche Wahrheit kann aus dem schärfsten Kritiker der Wahrheit reden? Sicher keine Wahrheit mehr, die durch eine Übereinstimmung mit einem Sein bestätigt werden könnte (die Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus* war spätestens mit Kants Kritik unhaltbar geworden), und sicher keine Wahrheit mehr, die oder an die religiös geglaubt werden könnte. Nietzsche will mit *seiner* Wahrheit („**meine Wahrheit**“), die er *schafft*, hinter die Wahrheit im *theoretischen* Sinn, die man nur zu klären hätte, und die Wahrheit im *religiösen* Sinn, die man nur zu empfangen hätte, zurückgehen und die Gründe der Wahrheit im *moralischen* Sinn aufdecken, deren Gegensatz die Lüge ist. Seine Wahrheit soll die Wahrheit jener Wahrheiten, die ‚Entdeckung‘ dessen sein, was bisher ‚verlogen‘ als Wahrheit galt. Er spricht sie nicht aus („–“), sondern lässt auch sie, gerade sie den Leser erschließen als Wahrheit dessen, der zugleich Heiliger und Hanswurst und weder Heiliger noch Hanswurst ist und so einen Spielraum der Entscheidung eröffnet, in dem der Leser selbst entscheiden muss – *Wahrheit als Freiheit der Entscheidung über die Wahrheit oder Wahrheit als Frei-*

<sup>61</sup> Vgl. Rudolf Fietz, Medienphilosophie. Musik, Sprache und Schrift bei Friedrich Nietzsche, Würzburg 1992, S. 380–382.

<sup>62</sup> Wolfgang Iser, Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett, München 1972, und ders., Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung (1976), 3., verbess. Aufl. München 1990, hat an diesem Punkt seine literaturwissenschaftliche Rezeptionstheorie angesetzt. Er geht davon aus, dass der Leser zusammen mit dem Sinn des Romans sich selbst „entdeckt“ – und dies mit „ästhetischem Vergnügen“ (Der implizite Leser, S. 9). Im 19. Jahrhundert hatte der Roman, so Iser, dem Leser immer weniger eine explizite Rolle zugewiesen und ihn dadurch genötigt, sie selbst zu finden oder, mit Nietzsche, zu schaffen. Im 20. Jahrhundert werde es dann zur Methode, den Leser sich „in selbstproduzierte Illusionen und Fiktionen“ verstricken zu lassen und ihn zur expliziten Reflexion dieser Verstrickung zu nötigen (Der implizite Leser, S. 11). Nietzsche, den Iser nicht im Blick hat, bahnt auch hier sichtlich eine Epochenwende an. Auch bei seinen Texten verkörpert „der implizite Leser [...] die Gesamtheit der Vororientierungen, die ein fiktionaler Text seinen möglichen Lesern als Rezeptionsbedingungen anbietet.“ Der Text ist danach eine „strukturierte Hohlform“: „Blickpunkt und Horizont ergeben sich [...] aus der perspektivischen Anlage des Textes, sind jedoch im Text selbst nicht mehr dargestellt“, der Leser muss selbst eine geeignete Perspektive dazu finden (Der Akt des Lesens, S. 60–62).

heit.<sup>63</sup> Nietzsche nimmt der Wahrheit ihre scheinbare Selbstverständlichkeit, ihre scheinbare Eindeutigkeit, die sie bisher im Gegensatz zum Irrtum und zur Lüge hatte. Wenn Philosophen wie Heilige gerade dann verlogen sein können, wenn sie an sich selbst und ihre heilige, unantastbare Wahrheit glauben, wird der Gegensatz von Wahrheit und Lüge selbst fragwürdig, und man hat nichts mehr, woran man sich halten kann. Die *Freiheit* der Entscheidung über die Wahrheit wird dann zu einer *Notwendigkeit* der Entscheidung über die Wahrheit, und diese Notwendigkeit ist „furchtbar“: weil sie ohne Halt an irgendetwas anderem ist, zu Fehlentscheidungen führen und in schwerste Not, in gänzliche Desorientierung bringen kann, in eine Desorientierung, die nun ohne Religion, ohne Glauben ausgehalten werden muss.

Die Wahrheit der Entscheidbarkeit der Wahrheit ist Wahrheit und trotzdem nicht Wahrheit im herkömmlichen Sinn der *einen* Wahrheit, die man bestätigt finden oder an die man glauben kann. Christus hatte nach dem Johannes-Evangelium von sich gesagt: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14, 6). Nietzsche sagt nicht ‚ich bin die Wahrheit‘, sondern ‚die Wahrheit redet aus mir‘: wenn die Wahrheit *redet*, so redet sie in Unterscheidungen, und bei jeder Unterscheidung redet, wie beim Heiligen der Hanswurst, stets die andere Seite der Unterscheidung, die immer mögliche Alternative mit. Bei der Wahrheit ist das der ungewollte Irrtum oder die gewollte Lüge. Die ungewollte oder gewollte ‚Verlogenheit‘ eines Heiligen – oder eines, an den als Heiligen geglaubt wird – liegt im Ausschluß der immer möglichen Alternative, also wiederum darin, dass er zum Entweder-Oder zwingt, während beim Hanswurst, der keinen Glauben verlangt, die Alternative immer gegenwärtig bleibt. Die Wahrheit der Entscheidbarkeit der Wahrheit bedeutet für die Behauptung der *einen* Wahrheit, die ausschließt, zugleich Irrtum oder Lüge sein zu können, dass *sie* die Lüge ist: „**denn man hiess bisher die Lüge Wahrheit.**“ Für die Vertreter der *einen* Wahrheit sollte gelten, dass die Lüge gewollt ist, nicht aber die Wahrheit. Die Wahrheit sollte nichts sein, was man wollen kann, sondern das, was ist, wie es ist. Aber Nietzsche hat aufgedeckt, dass auch die Wahrheit gewollt ist, eben deshalb, weil sie entscheidbar ist. Er hat gezeigt, dass man das wissen und die Wahrheit dennoch, wider besseres Wissen, als Lüge (eines an sich bestehenden Seins) wollen, dass Wahrheit also ‚verlogen‘ sein kann, verlogen im Dienst von Religion und Moral. Religion und Moral nötigen, an eine verlogene Wahrheit zu glauben. Sofern Religionen und Moralen aber Antworten auf Nöte des Lebens sind, ist ihre ‚Verlogenheit‘ dennoch lebensnotwendig – wo immer und solange jene Nöte herrschen.

<sup>63</sup> Vgl. zur historischen Vorgeschichte und zu den systematischen Vorbedingungen dieser Wahrheit als Freiheit Josef Simon, *Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie*, Berlin / New York 1978.

[13] Nietzsche hatte den moralischen Gegensatz von Wahrheit und Lüge schon früh zu überwinden versucht, in seiner unveröffentlichten Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* von 1873. Er hatte dort im „Trieb zur Wahrheit“, der aus der Moral kommt, die „Verpflichtung nach einer festen Convention zu lügen“ erkannt. Das menschliche Zusammenleben ist auf Konventionen angewiesen und darauf, dass sie *als* Konventionen vergessen und selbstverständlich werden. Selbstverständlich aber werden sie in der Gewöhnung an sie, und daher lügt der Mensch, so Nietzsche 1873, in allen Sprachen „unbewusst und nach hundertjährigen Gewöhnungen – und kommt eben durch diese Unbewusstheit, eben durch dies Vergessen zum Gefühl der Wahrheit.“ (WL 1, KSA 1, S. 881) Er notierte sich dazu:

Kunst. Noth-Lüge und Frei-Lüge. Letztere doch wieder auf eine Noth zurückzuführen. / Alle Lügen sind Nothlügen. Die Lust an der Lüge ist künstlerisch. Sonst hat nur die Wahrheit eine Lust an sich. Die künstlerische Lust die größte, weil sie die Wahrheit ganz allgemein spricht in der Form der Lüge. (Nachlass 1873, KSA 7, 29[4])

Danach sind Religion und Moral nur die Spitzen einer Lebenskunst der ‚Verlogenheit‘. Die ‚Verlogenheit‘, das Nicht-mehr-sehen-Wollen der Lebensnotwendigkeit des Irrtums und der Lüge, durchherrscht die Sprache und das Denken – solange es an ‚die Wahrheit‘ glaubt und sich nicht die Freiheit offenhält, über sie zu entscheiden. Wenn der Glaube an die Wahrheit, die, wie man nun wissen kann, keinen Halt an einem jenseitigen unbedingten Sein an sich haben kann, dennoch der letzte Halt der Orientierung ist und die Wahrheit darin ihren Wert hat und wenn von diesem letzten Halt aller weitere Glaube und Halt abhängt, dann bedeutet die ‚Entdeckung‘ der Wahrheit als Wert eine „Umwertung aller Werthe“.<sup>64</sup> Sie kann ihrerseits keine Wahrheit im alten Sinn mehr sein, sondern nur eine „Formel“. Sie ist Nietzsches „**Formel für einen Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit**“, ihrer Rückbesinnung auf die Wahrheit dessen, was bisher als Wahrheit galt, einer Besinnung, von der alle Menschen betroffen sind, sofern alle in den Nöten ihres Lebens an Werte glauben und glauben müssen, an die sie sich halten können. Weil alle genötigt sind, den Glauben an die Wahrheit zu teilen, ist er selbstverständlich geworden, und weil er selbstverständlich geworden ist, ist es schwer, auf ihn aufmerksam zu machen und ihn aufzubrechen. Wer dies versucht, muss wiederum auf seine Weise dazu genötigt

<sup>64</sup> Nietzsche wollte, wie Montinari ausführlich dargestellt hat (Kommentar zur KSA, KSA 14, S. 383–400), sein geplantes „Hauptwerk“ schließlich unter diesen Titel, nicht mehr unter den Titel „Der Wille zur Macht“ stellen, betrachtete dann *Der Antichrist* als „das erste Buch“ der „Umwertung aller Werthe“ und zuletzt als diese selbst. Statt sie zu vollenden, schrieb Nietzsche *Ecce Homo*, das, so Shapiro, Nietzschean narratives, S. 145, „became, in effect, a substitution for a work that was never written.“ Shapiro sieht hier freilich, anders als Montinari, ein Versagen Nietzsches: „In effect, Nietzsche writes ‚Why I Write Such Good Books,‘ rather than writing his great book.“ (S. 146).

sein, wer die Freiheit dazu hat, muss in besondere Lebensnöte geraten sein, die sie ermöglichten. In *Ecce Homo* wollte Nietzsche eben die Bedingungen seiner Freiheit erschließen („Warum ich so weise bin“, „Warum ich so klug bin ...“), um herauszufinden, warum gerade er zu jener Umwertung aller Werte fähig sein sollte. Nietzsches Wahrheit ist nicht wieder allgemein zu erklären und zu begründen – es sei denn unter Berufung auf die alte vermeintlich allgemeine Wahrheit –, sondern schafft neue Maßstäbe für die Wahrheit, und es können dann nur Einzelne sein, die aus ihren besonderen Lebensbedingungen heraus solche Maßstäbe für alle schaffen.

[14] Der seit dem 18. Jahrhundert gängige Begriff für Einzelne, die aus unerklärlichen Gründen neue Maßstäbe für alle schaffen, ist das Genie („in mir Fleisch und Genie geworden“). Nietzsche hat zeitlebens auf das „Genie“ gesetzt – das Wort ist in seinem Werk Hunderte von Malen belegt –, und sich zugleich wiederum scharf gegen den „Geniegläubigen“ (M 542), den „Aberglaube[n] vom Genie“ (MA I 164) als der „Superstition unseres Jahrhunderts“ (Nachlass 1887, KSA 12, 9[170]) ausgesprochen. Zunächst war Wagner für ihn *das* Genie seiner Zeit. Nach dem Bruch mit Wagner entzauberte er auch das Genie. In *Menschliches, Allzumenschliches* nannte er „Genie's und Heilige“ in einem Atemzug und beide wieder zusammen mit dem „Wahnsinn und [den] Wahnreden der Propheten und Orakelpriester“ (MA I 126). Seine Kommentare dort lesen sich wie eine beißende Kritik des späten Aphorismus: „Der Glaube an grosse, überlegene, fruchtbare Geister“ sei „sehr häufig noch mit jenem ganz- oder halbreligiösen Aberglauben verbunden, dass jene Geister übermenschlichen Ursprungs seien und gewisse wunderbare Vermögen besässen,“ die ihnen „einen unmittelbaren Blick in das Wesen der Welt, gleichsam durch ein Loch im Mantel der Erscheinung,“ ermöglichten. Man glaube, „dass sie ohne die Mühsal und Strenge der Wissenschaft, vermöge dieses wunderbaren Seherblickes, etwas Endgültiges und Entscheidendes über Mensch und Welt mittheilen könnten.“ Der Nutzen „für die Gläubigen“ sei dabei die „unbedingte Unterordnung unter die grossen Geister“, die „ihrem eigenen Geiste für die Zeit der Entwicklung die beste Disciplin und Schule verschaffe[.]“ (MA I 164): „Der Cultus des Genius' ist ein Nachklang dieser Götter-Fürsten-Verehrung.“ (MA I 461). Doch „der Aberglaube vom Genie“ gefährde es selbst am stärksten:

Es ist jedenfalls ein gefährliches Anzeichen, wenn den Menschen jener Schauer vor sich selbst überfällt, sei es nun jener berühmte Cäsaren-Schauer oder der hier in Betracht kommende Genie-Schauer; wenn der Opferduft, welchen man billigerweise allein einem Gotte bringt, dem Genie in's Gehirn dringt, so dass er zu schwanken und sich für etwas Uebermenschliches zu halten beginnt. (MA I 164)

Wer als Genie gilt, läuft wie ein religiöser oder moralischer Fanatiker Gefahr aufzuhören, „Kritik gegen sich selbst zu üben“, so dass er „vielleicht gar zum Heuchler“ wird (MA I 164). Nietzsche hat damals auch schon das Mittel gegen

die Gefahr genannt, nämlich zu „begreifen, welche rein menschlichen Eigenschaften in ihnen [den Genies] zusammengefloßen sind“. Die größte Gefahr für Genies aber sei das Ziel, „die grösstmögliche Wirkung zu machen“ – eben das war es, was Nietzsche zuletzt wollte –: hier habe „die Unklarheit über sich selbst und jene Beigabe eines halben Wahnsinns immer viel gethan“. Ein „halber Wahnsinn“ ist ein Wahnsinn, von dem das Genie noch weiß und auf den es sich bewusst einlässt.<sup>65</sup> Es ist der Wahn „übernatürlicher Führer“, von dem sich Massen gerne „willenlos machen“ und selbst „zum Wahne fortreißen“ lassen – was Nietzsche verabscheute. Doch, fügte er hinzu, „[i]n einzelnen seltenen Fällen mag dieses Stück Wahnsinn wohl auch das Mittel gewesen sein, durch welches eine solche nach allen Seiten hin excessive Natur fest zusammengehalten wurde: auch im Leben der Individuen haben die Wahnvorstellungen häufig den Werth von Heilmitteln, welche an sich Gifte sind“, Gifte, die das „Genie“, das an seine Göttlichkeit glaubt, „am Ende zerstören können, es, wie Napoleon, Nietzsches Beispiel für das Genie schlechthin, „in einen fast wahnsinnigen Fatalismus“ treiben und es „seines Schnell- und Scharfblickes beraub[en]“ (MA I 164). Nietzsche hatte einen scharfen Blick für das Genie, auch für sein eigenes. Er entkleidete die Rede vom Genie „allen mythologischen und religiösen Beigeschmack[s]“ und nahm ihm selbst den Mythos der Originalität. Ein Genie ist lediglich jemand, der in seiner eigenen Not mehr oder weniger zufällig neue Möglichkeiten für andere findet: „Jemand, der sich auf seinem Wege im Walde völlig verirrt hat, aber mit ungemeiner Energie nach irgend einer Richtung hin in's Freie strebt, entdeckt mitunter einen neuen Weg, welchen Niemand kennt: so entstehen die Genies, denen man Originalität nachrühmt.“ Nietzsche versteht auch sie evolutions-theoretisch. In der Evolution kann „eine Verstümmelung, Verkrüppelung, ein erheblicher Mangel eines Organs häufig die Veranlassung dazu [geben], dass ein anderes Organ sich ungewöhnlich gut entwickelt, weil es seine eigene Function und noch eine andere zu versehen hat. Hieraus ist der Ursprung mancher glänzenden Begabung zu errathen“, und das könnte auch auf „die Entstehung des vollkommenen Freigeistes“ zutreffen (MA I 231). Dabei blieb Nietzsche bis zuletzt. Auch nach der *Götzen-Dämmerung* ist Genie „das Schlussresultat der accumulirten Arbeit von Geschlechtern“ und mehr im Leib (im ‚Fleisch‘) als in Seele und Geist, wofür die Griechen das stärkste Beispiel seien (GD, Streifzüge 47). Und nun trägt Nietzsche die Metapher der Explosion, des Dynamits auch in den Begriff des Genies ein: „grosse Männer sind wie grosse Zeiten Explosiv-Stoffe, in denen eine ungeheure Kraft aufgehäuft ist; ihre Voraussetzung ist immer, historisch und physiologisch, dass lange auf sie hin gesammelt, gehäuft, gespart und bewahrt worden ist, – dass lange keine Explosion stattfand.“ Genie ist also seinerseits mehr Schicksal als Verdienst: „Ist die Spannung in der

<sup>65</sup> Vgl. M 14: „Bedeutung des Wahnsinns in der Geschichte der Moralität.“

Masse zu gross geworden, so genügt der zufälligste Reiz, das „Genie“, die „That“, das grosse Schicksal in die Welt zu rufen.“ Das Genie hat es noch nicht einmal in der Hand, die in ihm aufgehäuften Kräfte zur Wirkung zu bringen, es sind vielmehr die Umstände und die Zeit, die es zur Wirkung kommen lassen. „Der grosse Mensch“, schließt Nietzsche hier,

ist ein Ende [...]. Das Genie – in Werk, in That – ist nothwendig ein Verschwender: dass es sich ausgiebt, ist seine Grösse ... Der Instinkt der Selbsterhaltung ist gleichsam ausgehängt; der übergewaltige Druck der ausströmenden Kräfte verbietet ihm jede solche Obhut und Vorsicht. Man nennt das „Aufopferung“; man rühmt seinen „Heroismus“ darin, seine Gleichgültigkeit gegen das eigne Wohl, seine Hingebung für eine Idee, eine grosse Sache, ein Vaterland: Alles Missverständnisse ... Er strömt aus, er strömt über, er verbraucht sich, er schont sich nicht, – mit Fatalität, verhängnissvoll, unfreiwillig, wie das Ausbrechen eines Flusses über seine Ufer unfreiwillig ist. Aber weil man solchen Explosiven viel verdankt, hat man ihnen auch viel dagegen geschenkt, zum Beispiel eine Art höherer Moral ... (GD, Streifzüge 44).

[15] So sinkt auch die Anmaßung, mit der Nietzsche von sich als Genie spricht, in eine Bescheidung zusammen. Auf das zufällige „Loos“, zum Genie zu werden, kann man nicht stolz sein, es gibt kein Recht, sich über andere zu erheben. Die „höhere Moral“ aber, die man ihm, wenn man das Genie in ihm erkannt und anerkannt hat, vielleicht zugestehen wird, ist für Nietzsche eine verblüffend einfache – wieder „anständig“ zu werden: „Mein Loos will, dass ich der erste anständige Mensch sein muss, dass ich mich gegen die Verlogenheit von Jahrtausenden im Gegensatz weiss ...“

Wie die Begriffe ‚Schicksal‘ und ‚Angst‘ durchläuft auch der Gebrauch des Begriffs ‚Anstand‘ in Nietzsches Werk eine erstaunliche Umwertung. Die „Anstandsfrage“ war für ihn zunächst eine Sache der „Furcht vor dem Publikum“ (Nachlass 1875, KSA 8, 11[24]). In *Menschliches, Allzumenschliches* ordnet er die „Gesetze des Anstandes“, wie wir es heute noch tun, unter die „der Reinlichkeit, der Höflichkeit, des Redens und Schweigens zur rechten Zeit“ ein (VM 174). „Tiefe“ Denker kämen darum in „Verlegenheit“, wenn sie mit „freundlichen, anständigen, entgegenkommenden Personen“ auskommen müssen (WS 243). Nietzsche schätzte diesen „guten Anstand“ durchaus (M 79) als Vorstufe der Ehrlichkeit (M 84) und als „Wohlwollen und anständige Gesinnung“ (M 92). Dennoch kann das „Gefühl der Anständigkeit“ angebracht sein oder auch nicht (M 349). Zwar könnte „die Redlichkeit in Betreff alles Wirklichen“, wie Nietzsche für sich notierte, „einmal Anstandssache werden, und der Phantast einfach als unanständig außer Betracht kommen.“ (Nachlass 1880, KSA 9, 6[210]). Dennoch würden „die Neuerer des Gedankens so peinlich empfunden, als eine Sache wider den Anstand.“ (Nachlass 1881, KSA 9, 15[39]). In seinem späteren Werk verschiebt Nietzsche den Sinn von ‚Anstand‘ von der konventionellen, sittlichen Rechtschaffenheit vollends zur ‚intellektuellen Rechtschaffenheit‘.

Nun schreibt er, „moralische Formeln und Anstandsbegriffe“ seien nur „Verkleidung der „moralischen Menschen““ (FW 352), Theologen könnten „mit dem besten wissenschaftlichen Anstande [lediglich] den „Wünschen ihres Herzens“ nachgehen“ (GM III 25, KSA 5, S. 405, vgl. AC 52) und Philosophen, die die Philosophie „„auf streng wissenschaftliche Grundlage““ stellen wollten, begingen „die ärgste Anstands-Verletzung“ – gegen die Philosophie, wie Nietzsche sie versteht (GM III 24, KSA 5, S. 400). Dagegen sei der Skeptiker der „anständige[] Typus in der Geschichte der Philosophie“, weil er allein den „Forderungen der intellektuellen Rechtschaffenheit“ entspreche (AC 12). Staatsmännern, „eine[r] sonst sehr unbefangene[n] Art Menschen und Antichristen der That durch und durch,“ sei „das letzte Gefühl von Anstand, von Achtung vor sich selbst,“ abhanden gekommen, wenn sie sich gleichwohl „heute noch Christen nennen und zum Abendmahl gehn“ (AC 38). So, im Sinn des intellektuellen Anstands, nimmt Nietzsche zuletzt den Begriff wieder für sich selbst und nur noch für sich selbst in Anspruch, und hier wirkte noch einmal jener Dr. Widmann vom Schweizer *Bund* nach. Denn er hatte mit dem „Dynamit“, das er in Nietzsches *Jenseits von Gut und Böse* erkannte, verbunden, dass er sich „um Abschaffung aller anständigen Gefühle bemühe“ (EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 1; vgl. GD, Streifzüge 37). Nietzsche machte sich auch dies zu eigen und wertete die Kritik um: *sein* Anstand sollte in der Entdeckung, Aufklärung, Abschaffung eben des konventionellen, publikumswirksamen, also ‚pöbelmännischen‘ Anstands liegen, sollte, wie er zuletzt in *Ecce Homo* schreibt, ein „Anstand“ mit „Tapferkeit im Geistigen“ sein (EH, Warum ich ein Schicksal bin 7).

[16] Aber auch das, intellektuell wieder anständig zu werden, ist nicht Nietzsches Wille, sondern sein „Loos“ („Mein Loos will“). Die bloße intellektuelle Anständigkeit (oder Redlichkeit oder Rechtschaffenheit, wie er sie auch nennt) ist der neue Maßstab *seiner* Moral, die neue Moral *seines* Denkens, mit der er sich „gegen die Verlogenheit von Jahrtausenden im Gegensatz weiss“. Er hat zunächst nicht mehr als diesen Gegensatz, seinen persönlichen Gegensatz gegen den moralischen Gegensatz von Wahrheit und Lüge, der im europäischen Denken jahrtausendlang geherrscht habe. Und damit hat er es nun mit Jahrtausenden zu tun. Jahrtausende sind Nietzsches philosophisches Zeitmaß. Er hat dabei vor allem die zwei Jahrtausende vor Augen, die seit der Stiftung der Philosophie und des Christentums vergangen sind, geht aber noch weiter zu früheren Jahrtausenden alter Hochkulturen zurück (vgl. MA I 2, 236; M 96). Er „gestatte[te]“ sich von Anfang an „unverzagt“ wie ein Geologe „die Disposition über Jahrtausende“ (Nachlass 1870/71, KSA 7, 7[125]). Jahrtausende sind für die Erdgeschichte und die Evolution des Menschen noch immer eine verschwindend kurze Zeit. Aber auch für die Herausbildung von Instinkten des Menschen oder Phänomenen wie dem Traum, für die Entstehung der Logik und von „moralischen, ästhetischen, religiösen Ansprüchen“, kurz, für jeden Zug in der „Oeko-

nomie der Arterhaltung“ sind „viele Jahrtausende“ zu veranschlagen (Nachlass 1872/73, KSA 7, 19[117]; MA I 13, 16; Nachlass 1875, KSA 8, 5[194]; FW 1). Auch individuelle Charaktere – und Genies – sind durch „die aufgeprägten Schriftzüge vieler Jahrtausende“ geprägt (MA I 41). So habe Nietzsche, notiert er sich, „in dem, was Zarathustra, Moses, Muhamed Jesus Plato Brutus Spinoza Mirabeau bewegte,“ schon gelebt, „und in manchen Dingen kommt in mir erst reif an's Tageslicht, was embryonisch ein paar Jahrtausende brauchte.“ (Nachlass 1881, KSA 9, 15[17]). Nun aber fühle er „das Urtheil vieler Jahrtausende gegen sich und um sich“ (FW 296). Der Mensch müsse als sein Glück begreifen lernen, „der Mensch eines Horizontes von Jahrtausenden vor sich und hinter sich“ zu sein (FW 337). Seinen Zarathustra lässt er sagen: „Nicht nur die Vernunft von Jahrtausenden – auch ihr Wahnsinn bricht an uns aus. Gefährlich ist es, Erbe zu sein.“ (Za I, Von der schenkenden Tugend 2, KSA 4, S. 100). Zarathustras „Seligkeit“ sei es, die „Hand auf Jahrtausende zu drücken wie auf Wachs, – / – Seligkeit, auf dem Willen von Jahrtausenden zu schreiben wie auf Erz“ (Za III, Von alten und neuen Tafeln 29, KSA 4, S. 268). Mit seiner *Zarathustra*-Dichtung eröffnet Nietzsche zugleich die Zukunftsperspektive, nennt sie zuletzt eine „Stimme über Jahrtausende hinweg“ (EH, Vorwort 4). „Neue Philosophen“, schreibt er dann in *Jenseits von Gut und Böse*, müssten „Menschen der Zukunft“ sein, die „in der Gegenwart den Zwang und Knoten anknüpfen, der den Willen von Jahrtausenden auf neue Bahnen zwingt.“ (JGB 203). Je mehr sich globale Aufgaben der Politik abzeichneten, müsse Europa „einen langen furchtbaren eigenen Willen“ entwickeln, „der sich über Jahrtausende hin Ziele setzen könnte“: es stehe unter dem „Zwang zur grossen Politik.“ (JGB 208, KSA 5, S. 140). Und so sieht sich Nietzsche zuletzt wiederum selbst vor „einer Verantwortlichkeit für alle Jahrtausende nach mir“ (EH, Warum ich so klug bin 10, KSA 6, S. 297), als „de[n] erste[n] rechtschaffne[n] Geist in der Geschichte des Geistes, de[n] Geist, in dem die Wahrheit zu Gericht kommt über die Falschmünzerei von vier Jahrtausenden“ (EH, WA 3). Eben darin sei er „Schicksal“: *Also sprach Zarathustra* sei, schreibt er an seinen Verleger und an seinen Freund Paul Deussen, das „erste [ ] Buch [ ] aller Jahrtausende! in dem das Schicksal der Menschheit einbegriffen ist.“<sup>66</sup>

[17] Nietzsche nennt die neuen Werte, die Werte der Zukunft, nicht, und als Werte der Zukunft sind sie auch nicht zu benennen. Er sagt nicht mehr, als dass er sich gegen die alten Werte und ihre scheinbare Alternativlosigkeit „im Gegensatz weiss“. Zwei Sätze weiter sagt er, er sei ein Gegensatz. „Gegensatz“ ist hier sichtlich kein *begrifflicher* Gegensatz wie Wahrheit und Lüge, sondern ein *existenzieller* Gegensatz gerade gegen solche selbstverständlich gewordenen und nun scheinbar selbstverständlichen begrifflichen Gegensätze. Nietzsche kündigt

<sup>66</sup> Nietzsche an Constantin Georg Naumann, 26. November 1888, KSB 8, Nr. 1158, S. 490. Vgl. Nietzsche an Paul Deussen, 26. November 1888, KSB 8, Nr. 1159, S. 492.

damit dem „Grundglaube[n] der Metaphysiker“, dem „Glaube[n] an die Gegensätze der Werthe“, wie er in *Jenseits von Gut und Böse* geschrieben hatte, mit seiner Person, mit seiner Existenz den Glauben auf. Das „Wissen“, „das feierlich am Ende als „die Wahrheit“ getauft wird“, besteht in nicht mehr als einem „Glauben“ an begriffliche Gegensätze, und man darf, so Nietzsche weiter, „zweifeln, erstens, ob es Gegensätze überhaupt giebt, und zweitens, ob jene volksthümlichen Werthschätzungen und Werth-Gegensätze, auf welche die Metaphysiker ihr Siegel gedrückt haben, nicht vielleicht nur Vordergrundsschätzungen sind [...]?“ (JGB 2). Selbstverständlich gewordene metaphysische Gegensätze sind scheinbar zeitlos. Doch im Zeithorizont von Jahrtausenden hat auch die scheinbare Zeitlosigkeit der metaphysischen Begriffe ihre Zeit. Sie werden nicht widerlegt,<sup>67</sup> nur irgendwann einmal nicht mehr geteilt, werden unter sich immer stärker wandelnden Lebensbedingungen „immer mehr unglaubwürdig“, werden fremd. Man macht sich gar nicht mehr die Mühe, sie zu widerlegen,<sup>68</sup> man gerät zu ihnen einfach dadurch in Gegensatz, dass man nun anders lebt, anders empfindet, anders denkt. Nietzsche geht die metaphysischen Gegensätze von dem aus an, was ihr jahrtausendelanger Kultus am entschiedensten ausgeschlossen hat, den Empfindungen, und unter den Empfindungen wiederum von denen aus, die am schwersten begrifflich fassbar sind und darum als die kontur- und haltlosesten galten, den Geschmacks- und Geruchsempfindungen: er „empfind – roch ...“ die Lüge.

[18] Eine Vernunft, die auf metaphysische Gegensätze festgelegt ist, kann man nicht durch diese Vernunft widerlegen. 1881 hatte sich Nietzsche notiert:

Sich an die Vernunft halten wäre schön, wenn es eine Vernunft gäbe! Aber der Tolerante muß sich von seiner Vernunft, ihrer Schwäche abhängig machen! Dazu: es ist zuletzt nicht einmal diese, welche den Beweisen und Widerlegungen ihr Ohr schenkt und entscheidet. Es sind Neigungen und Abneigungen des Geschmacks. Die Verfolger sind gewiß nicht weniger logisch gewesen als die Freidenker. (Nachlass 1881, KSA 9, 11[109])

<sup>67</sup> Nach Hegel ist in der Geschichte der Philosophie „keine Philosophie widerlegt worden. Was widerlegt worden, ist nicht das Prinzip dieser Philosophie, sondern nur dies, daß dies Prinzip das Letzte, die absolute Bestimmung sei.“ (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Theorie Werkausgabe, hg. v. Eva Moldenhauer / Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1969–1971, Bd. 18, S. 56). Und Nietzsche repliziert: „was habe ich mit Widerlegungen zu schaffen!“ (GM, Vorrede 4). Zuvor hat er sich notiert: „Die richtigen Widerlegungen sind physiologische (leibliche) also Beseitigungen von Denkweisen.“ (Nachlass 1884, KSA 11, 26[316]; s. auch FW 39 mit Nachlass 1881, KSA 9, 11[109], und WA, Epilog, KSA 6, S. 51). Vgl. dazu den Beitrag von Patrick Wotling, *La culture comme problème. La redétermination nietzscheenne du questionnement philosophique*, in diesem Band, S. 1–50.

<sup>68</sup> Man mache sich, so Nietzsche WS 211, auch andern gegenüber nicht die Mühe, ihre Vorstellungen zu widerlegen, sondern suche, „was man endgültig beseitigen will, [...] achtungsvoll auf Eis [zu] legen, immer und immer wieder, in Anbetracht, dass Vorstellungen ein sehr zähes Leben haben.“ Vgl. Fn. 53.

Man braucht statt dessen ein Gespür für Begriffe und für die Lebensnöte, auf die sie antworten. Ein solches Gespür lässt sich nicht mehr aus Prinzipien der Vernunft begründen, sondern leitet sie seinerseits sicher wie der Instinkt eines Tieres: „**Mein Genie ist in meinen Nüstern** ...“ Nietzsche hat seinem Zarathustra „selige[] Nüstern“, sich selbst „feinere Nüstern“ im Gebrauch von Begriffen zugeschrieben (Za III, Die Heimkehr, KSA 4, S. 234; JGB 252; vgl. Za IV, Unter Töchtern der Wüste, KSA 4, S. 380, und EH, M 1) und notierte zuletzt noch für sich (vermutlich als Zusatz zu *Ecce Homo*):

Ich wage noch ein proprium meiner Natur anzudeuten, zumal es beinahe das proprium ist. Ich habe Etwas, das ich meine inneren Nüstern nenne. Bei jeder Berührung mit Menschen ist das Erste, was mir sich verräth, der Grad von innerer Sauberkeit [---] – ich rieche gerade die „schönen Seelen“ als besonders unreinlich. Wie Jemand zu sich steht, oder wie sich Jemand Etwas vor⟨m⟩acht, ob er darauf hält, mit sich unzweideutig zu verkehren, – ob Jemand sich er trägt oder ein „Ideal“ nöthig ⟨hat⟩ ... Der Idealist riecht mir schlecht ... (Nachlass 1888, KSA 13, 21[8], korrigiert).

Nüstern sind die Geruchsorgane von Pferden, und schon Platon hat in seinem berühmten Mythos von der Seele als Rossegespann die Vernunft den Kräften von Pferden anheimgegeben (*Phaidros*, 246 a–b). Der Lenker des Gespanns muss sich mit seiner Vernunft darauf verstehen, die beiden ungleichen Pferde, die ihn voranbringen, aber stets in unterschiedliche Richtungen ausbrechen können, geschickt auf der Bahn zu halten. Die Vernunft muss zu steuern versuchen, was sie antreibt und manchmal mitreißt; sie wird von dem bewegt, was sie beherrscht; sie ist nicht über das Unvernünftige erhaben, sondern muss mit ihm zusammenspielen, um selbst stark zu sein. Nietzsche notierte sich: „der Genuß, den man ehemals moralisch nannte: daß einer sein Pferd zu reiten verstehe, daß es schön kühn leidenschaftlich sei wie sein Reiter, letzterer aber die Schönheit Kühnheit Leidenschaft durch seine Vernunft hindurch leuchten lasse, welche alles mäßigt und zum Ansehen erträglich macht. Bei dem wahnsinnigen Jagen jener Rosse hat man Schwindel und Erschöpfung.“ (Nachlass 1880/81, KSA 9, 8[50]). Denker sollten daher, spannt er die Metapher weiter, lernen Pferde zureiten: „Man muß seine Triebe ausarbeiten. [...] Man könnte als Denker sehr gut noch Pferde zureiten. Oder commandiren.“ (Nachlass 1881, KSA 9, 11[31]). In der *Morgenröthe* gebrauchte er das Bild dann für die „vornehme Cultur“:

Eine vornehme Cultur kann in Absicht der Leidenschaften entweder dem Reiter gleichen, der Wonne empfindet, ein leidenschaftliches stolzes Thier im spanischen Tritt gehen zu lassen – man stelle sich das Zeitalter Ludwig's des Vierzehnten vor Augen –, oder dem Reiter, der sein Pferd wie eine Naturgewalt unter sich hinschiessen fühlt, hart an der Gränze, wo Pferd und Reiter den Kopf verlieren, aber im Genuss der Wonne, gerade jetzt noch den Kopf oben zu behalten (M 201).

Und in *Jenseits von Gut und Böse* machte er den sicheren Ritt auf Pferden zum Zeichen der Vornehmheit überhaupt:

Mit einer ungeheuren und stolzen Gelassenheit leben; immer jenseits –. Seine Affekte, sein Für und Wider willkürlich haben und nicht haben, sich auf sie herablassen, für Stunden; sich auf sie setzen, wie auf Pferde, oft wie auf Esel: – man muss nämlich ihre Dummheit so gut wie ihr Feuer zu nützen wissen. (JGB 284)

[19] Und nun wird auch der Aphorismus ruhig und beherrscht. Im letzten Drittel gibt es (fast) keine Gedankenstriche, Auslassungen, Einschübe und Trennungen mehr. Nietzsche nimmt das Bisherige variierend wieder auf („trotzdem“, „Gegensatz“, „Wahrheit“ und „Lüge von Jahrtausenden“), steigert es im Ausdruck („Loos“ wird zu „Verhängnis“, „Krisis auf Erden“ zu „Erschütterungen“ und „Erdbeben“, „Collision“ zu „Geisterkrieg“, „Dynamit“ zu „in die Luft gesprengt“) und schließt, nach einem letzten Gedanken- und Trennungsstrich und einem Doppelpunkt, der seine letzte und gefährlichste Konsequenz ankündigt, den Aphorismus mit einer Reihe kurzer, harter, wie Paukenschläge tönender Sätze, die mächtig nachschwingen (zwei Mal „geben“, zwei Mal „auf Erden“) und in eine große Coda ausklingen: „es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat. Erst von mir an giebt es auf Erden grosse Politik.“

Nietzsche spricht nun von dem Gegensatz, der er *ist*, einem stärkeren Widerspruch als dem logisch zu fassenden. Er formuliert ihn wie ein Rätsel, das man erraten muss: „**Ich widerspreche, wie nie widersprochen worden ist [.] und bin trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes.**“ Das Rätsel löst sich nicht so, dass aus der doppelten Negation einfach eine Bejahung wird; dies gälte nur für logische, nicht für existenzielle Gegensätze. Statt dessen differenziert Nietzsche den existenziellen Gegensatz weiter. ‚Neinsagen‘ kann wohl heißen ‚einer Aussage widersprechen‘, also einen logischen Gegensatz zu ihr bilden, aber auch ‚rundum ablehnen, sich verweigern‘. Ein ‚neinsagender Geist‘ sagt habituell nein, kann nicht mehr anders als neinsagen, und er kann es nicht, weil er sonst sein Leben nicht ertragen kann. Er lebt vom „Geist des Ressentiment“ (GM II 11, KSA 5, S. 310), über den Nietzsche in *Zur Genealogie der Moral* gehandelt hat. Die metaphysischen Gegensätze helfen ihm, sein Leiden an seinem geringgeschätzten Leben in einer allgemeinen Geringschätzung des Lebens aufgehen zu lassen. Ressentiments, die sich in Moralien, Religionen und auch Wissenschaften ausbreiten und verfestigen und so ihrerseits allgemein und dauerhaft, zur Metaphysik werden können, sagen, so Nietzsche, „von vornherein Nein zu einem „Ausserhalb“, zu einem „Anders“, zu einem „Nicht-selbst““ (GM I 10, KSA 5, S. 270); ein Ressentiment ist immer ein „Pöbel-Ressentiment“ (GD, Das Problem des Sokrates 7). Und es ist ebenfalls „gefährlichste[r] Spreng- und Explosivstoff“, der „sich beständig häuft und häuft“ (GM III 15, KSA 5, S. 373), lange unbemerkt bleiben und dann mit einem Mal ungeheure Wirkungen entfesseln kann. Der „Mensch des Ressentiment“ (GM I 10, I 13, II 11) wird darum in der Krisis der Umwertung, die Nietzsche erwartet, am gefährlichsten werden. „Freiheit vom Ressentiment“ aber ist schwer. Nietzsche traut sich, sie

sich selbst zuzuschreiben, weil er zu ihr geradezu gezwungen gewesen sei: sein dauerndes „Kranksein“, das selbst „eine Art Ressentiment“ sei und ihn in tiefste Ressentiments gegen sein Leben und das Leben überhaupt hätte treiben können, nötigte ihn zur „Aufklärung über das Ressentiment“; schlicht um zu überleben, musste er nein sagen zum Ressentiment gegen sein Kranksein (und gegen die Gesunden, die es leichter hatten), es sei ihm nichts übriggeblieben als es hinzunehmen wie ein Schicksal (EH, Warum ich so weise bin 6). Das Neinsagen *zum* Ressentiment ist aber wiederum schwer vom Neinsagen *des* Ressentiment zu unterscheiden, und so ist es ein ‚Widersprechen, wie nie widersprochen worden ist‘, ein Anders-Sein und Anders-Denken, als die allgemeinen Ressentiments es wollen. Nietzsche nannte es ein „Neinthun“, das nicht wieder auf allgemeine Begriffe und begriffliche Gegensätze zu bringen, sondern nur zu zeigen ist. Er zeigte es in seiner Figur des Zarathustra: „Das psychologische Problem im Typus des Zarathustra ist, wie der, welcher in einem unerhörten Grade Nein sagt, Nein thut, zu Allem, wozu man bisher Ja sagte, trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes sein kann“ (EH, Za 6).<sup>69</sup>

[20] ‚Gegensatz eines neinsagenden Geistes‘ war aber auch, wie Nietzsche in *Der Antichrist* erkannt hatte, der ‚frohe Botschafter‘, Christus, von dem er als „Typus Jesus“ (oder „Typus Jesu“), also ohne die sakrale Kanonisierung zum ‚Christus‘, dem ‚Gesalbten‘, sprach. In dessen Bild fehle „dieser kriegerische, dieser neinsagende, neinthuende Zug [...]“; mehr noch, er war dessen Widerspruch.“ (AC 40) In ihm sei „kein erkämpfter Glaube“ gewesen: „Der Begriff, die Erfahrung ‚Leben‘, wie er sie allein kennt, widerstrebt bei ihm jeder Art Wort, Formel, Gesetz, Glaube, Dogma.“ Er habe keine Gründe, keine Beweise, keine Dialektik nötig gehabt, habe sich „ein gegentheiliges Urtheilen gar nicht vorzustellen“ gewusst, das „Verneinen“ sei „eben das ihm ganz Unmögliche“ gewesen (AC 32). Nietzsche fand im Typus Jesus den existierenden Gegensatz gegen allgemeine begriffliche Gegensätze – ohne die Not, solchen Gegensätzen erst widersprechen zu müssen, um sich von ihnen zu befreien: „Nicht ein Glau-

<sup>69</sup> Der Unterschied von ‚Neinsagen‘ und ‚Neintun‘ ist seinerseits nicht kontradiktorisch. Nietzsche koppelt die Begriffe auch (vgl. oben EH, Za 6, und EH, JGB 1; Nachlass 1887/88, KSA 13, 11[228] u. 11[327], Nachlass 1888, KSA 13, 14[15]). Das ‚Neintun‘ kann ebenso dem ‚Jasagen‘ entspringen wie umgekehrt (vgl. Nachlass 1887/88, KSA 13, 11[228] mit ebd., 11[327]), und um das ‚Neintun‘, „die Sicherheit der Werthmaasse, die bewusste Handhabung einer Einheit von Methode, den gewitzten Muth, das Alleinstehn und Sich-verantworten-können“ erreichen zu können, brauche man „eine Lust am Neinsagen und Zergliedern und eine gewisse besonnene Grausamkeit [...], welche das Messer sicher und fein zu führen weiss, auch noch, wenn das Herz blutet“ (JGB 210). Zur Umkehr vom entgegengesetzten ‚gegen‘, dem Neinsagen, zum Gegensatz einschließenden dionysischen Jasagen vgl. Gerd Schank, Dionysos gegen den Gekreuzigten. Eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches „Ecce homo“, Bern u. a. 1993, S. 119.

ben, sondern ein Thun, ein Vieles-nicht-thun vor Allem, ein andres Sein ...“ (AC 39), und er fand dafür den Begriff einer „Praktik“ ohne Theorie und damit auch ohne den Gegensatz von Theorie und Praxis. Er gebrauchte ihn zuerst für die „Gegenwärtigen und Zukünftigen in der Philosophie“ (FW 372) und dann emphatisch für den Typus Jesus:

Dieser „frohe Botschafter“ starb wie er lebte, wie er lehrte – nicht um „die Menschen zu erlösen“, sondern um zu zeigen, wie man zu leben hat. Die Praktik ist es, welche er der Menschheit hinterliess: sein Verhalten vor den Richtern, vor den Häschern, vor den Anklägern und aller Art Verleumdung und Hohn, – sein Verhalten am Kreuz. Er widersteht nicht, er vertheidigt nicht sein Recht, er thut keinen Schritt, der das Äusserste von ihm abwehrt, mehr noch, er fordert es heraus ... Und er bittet, er leidet, er liebt mit denen, in denen, die ihm Böses thun ... Die Worte zum Schächer am Kreuz enthalten das ganze Evangelium. „Das ist wahrlich ein göttlicher Mensch gewesen, ein „Kind Gottes“ sagt der Schächer. „Wenn du dies fühlst – antwortet der Erlöser – so bist du im Paradiese, so bist auch du ein Kind Gottes ...“ Nicht sich wehren, nicht zürnen, nicht verantwortlich-machen ... Sondern auch nicht dem Bösen widerstehen, – ihn lieben ... (AC 35).<sup>70</sup>

In seinen Werktiteln *Ecce Homo* und *Der Antichrist* identifizierte sich Nietzsche demonstrativ mit diesem Typus Jesus. Der Jesus, von dem Pilatus sein ‚Ecce Homo‘ sagte (vgl. Joh 19, 4–5), war noch nicht ‚der Gekreuzigte‘, noch nicht der, der vom Kreuz her verstanden wurde, noch nicht der Christus des Christentums, der Theologie und der Kirche, und Nietzsches ἀντί gegen diesen Christus hat nicht nur den Sinn der Gegnerschaft, sondern auch der Stellvertretung und Überbietung.<sup>71</sup> Schon die nächste Umgebung Jesu, so Nietzsche, erkannte und verstand jedoch seine „Freiheit, die Überlegenheit über jedes Gefühl von ressentiment“ nicht (AC 40), und so kam es zu einer neuerlichen ‚welthistorischen Ironie‘:

Dass die Menschheit vor dem Gegensatz dessen auf den Knien liegt, was der Ursprung, der Sinn, das Recht des Evangeliums war, dass sie in dem Begriff „Kirche“ gerade das heilig gesprochen hat, was der „frohe Botschafter“ als unter sich, als hinter sich empfand – man sucht vergebens nach einer grösseren Form welthistorischer Ironie – (AC 36).

Die Praktik Jesu, ohne Ressentiments leben zu können, wurde zu einer Religion des Ressentiment dogmatisiert:

<sup>70</sup> Zu Ernest Renan als einer Quelle für Nietzsches Typisierung der Praktik Jesu vgl. Andreas Urs Sommer, Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“, S. 327 u. 369. – Ein Neinsagen ohne Ressentiment fand Nietzsche auch noch bei den Juden der frühen Diaspora: „Die Realität, auf der das Christenthum sich aufbauen konnte, war die kleine jüdische Familie der Diaspora, mit ihrer Wärme und Zärtlichkeit, mit ihrer im ganzen römischen Reiche unerhörten und vielleicht unverstandenen Bereitschaft zum Helfen, Einstehen für einander, mit ihrem verborgenen und in Demuth verkleideten Stolz der „Auserwählten“, mit ihrem innerlichsten Neinsagen ohne Neid, zu allem, was obenauf ist und was Glanz und Macht für sich hat.“ (Nachlass 1887, KSA 12, 10[181]).

<sup>71</sup> Vgl. Verf., Philosophie der Fluktanz, S. 357–365 / Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens, S. 176f., und Sommer, Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“, S. 53f.

Das Gift der Lehre „gleiche Rechte für Alle“ – das Christentum hat es am grundsätzlichsten ausgesät; das Christentum hat jedem Ehrfurchts- und Distanz-Gefühl zwischen Mensch und Mensch, das heisst der Voraussetzung zu jeder Erhöhung, zu jedem Wachstum der Cultur einen Totkrieg aus den heimlichsten Winkeln schlechter Instinkte gemacht, – es hat aus dem Ressentiment der Massen sich seine Hauptwaffe geschmiedet gegen uns, gegen alles Vornehme, Frohe, Hochherzige auf Erden, gegen unser Glück auf Erden ... (AC 43).<sup>72</sup>

Nietzsche antwortet *darauf* mit einem neuen, „fünfte[n] „Evangelium“, wie er, gegenüber seinem Verleger, *Also sprach Zarathustra* nannte,<sup>73</sup> und sagt nun zuletzt von sich: „**Ich bin ein froher Botschafter, wie es keinen gab**“, ein froher Botschafter, der die frohe Botschaft wieder vom Ressentiment-Denken befreien will, das sich in Jahrtausenden über sie gelegt hat. Das kann vorerst nur „Aufgaben“ und „Hoffnungen“ bedeuten, aber eben auch „Erschütterungen“ und, wie Nietzsche im folgenden Aphorismus hinzufügt, „Vernichtungen“:

Ich bin bei weitem der furchtbarste Mensch, den es bisher gegeben hat; dies schliesst nicht aus, dass ich der wohlthätigste sein werde. Ich kenne die Lust am Vernichten in einem Grade, die meiner Kraft zum Vernichten gemäss ist, – in Beidem gehorche ich meiner dionysischen Natur, welche das Nein thun nicht vom Jasagen zu trennen weiss. Ich bin der erste Immoralist: damit bin ich der Vernichter par excellence. – (EH, Warum ich ein Schicksal bin 2).

Die existenzielle Bejahung einer von Grund auf neuen Orientierung macht zuerst eine Verneinung dessen notwendig, was sie verhindert, der alten Ressentiments.

[21] Nietzsche nimmt die Unvermeidlichkeit der ‚Vernichtung‘, die, wie er erwartet, von seiner ‚Entdeckung der christlichen Moral‘ ausgehen wird, auf sich, sieht es als sein ‚Schicksal‘ an, „**der Mensch des Verhängnisses**“ zu sein. Zuvor hat er „das Schwerste von Schicksal, ein Verhängnis von Aufgabe“ noch seiner Figur Zarathustra zugeschrieben. Er, der „die härteste, die furchtbarste Einsicht in die Realität hat, welcher den „abgründlichsten Gedanken“ gedacht hat,“ den Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen, finde „trotzdem darin keinen Einwand gegen das Dasein, selbst nicht gegen dessen ewige Wiederkunft [...], – vielmehr einen Grund noch hinzu, das ewige Ja zu allen Dingen selbst zu sein, „„das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-sagen“ ...“

<sup>72</sup> „Die alte Evangelien-Vierheit“, so Sloterdijk, Über die Verbesserung der guten Nachricht, S. 31, ist in Nietzsches Sicht „nichts anderes als ein Handbuch für das Schlechreden der Welt zugunsten der Rachsüchtigen und Bequemen, verfaßt und ausgelegt von der machtsüchtigen Kaste *par excellence* des metaphysischen Weltalters, den Priester-Theologen, den Advokaten des Nichts, und ihrem modernen Nachtrab aus Journalisten und idealistischen Philosophen; sie setzt sich zusammen aus Propaganda-Schriften des Ressentiments, das Niederlagen in Erfolge umschreibt und die gehemmte Rache als feinsinnig-verächtliches Schweben über Texten und Tatsachen genießt.“

<sup>73</sup> Nietzsche an Ernst Schmeitzner, (13. Februar 1883), KSB 6, Nr. 375, S. 327. Vgl. Eric Blondel, Nietzsche: le „cinquième „Évangile““, Paris 1980.

(EH, Za 6). Und zuletzt bezieht er auch dies wieder auf sich selbst. Für seine Schwester entwarf er die Zeilen (ohne sie abzusenden):

das, was ich zu thun habe, ist furchtbar, in jedem Sinne des Wortes: ich fordre nicht Einzelne, ich fordre die Menschheit mit meiner entsetzlichen Anklage als Ganzes heraus; wie auch die Entscheidung fällt, für mich oder gegen mich, in jedem Fall haftet unsäglich viel Verhängniß an meinem Namen ...<sup>74</sup>

[22] Zum Schluss kehrt Nietzsche zu der „Krisis“ zurück, mit der er begonnen hat. Mit der Steigerung des (gezielt eingesetzten) Dynamits zum (unabwendbaren) Erdbeben lässt er die Spreng-Metaphorik selbst explodieren:<sup>75</sup> „**wenn die Wahrheit mit der Lüge von Jahrtausenden in Kampf tritt, werden wir Erschütterungen haben, einen Krampf von Erdbeben, eine Versetzung von Berg und Thal, wie dergleichen nie geträumt worden ist.**“ Die Formeln „wie nie widersprochen worden ist“, „wie es keinen gab“, „wie dergleichen nie geträumt worden ist“ fügt er zuletzt noch ein.<sup>76</sup> Das Ereignis der ‚Umwertung aller Werte‘ wird alles Dagewesene überbieten, der Kampf und Krampf in Philosophie, Wissenschaft, Moral und Religion wird deren Bezirke überschreiten und auch die alltägliche Orientierung von Grund auf erschüttern. Die griechisch dogmatisierte christliche Moral wird gerade in ihrer Krise ihre tiefe Einwurzelung in das Denken der Europäer erweisen und so auch die Politik bestimmen, deren äußerstes Mittel der Krieg ist. Kriege um Werte werden aber keine bloßen Kämpfe um Macht mehr sein, die von Dynastien oder Nationen ebenso leicht beendet werden können, wie sie angezettelt wurden, sondern „**Geisterkrieg[e]**“ mit und um Wahrheiten, Moralen, Religionen oder kurz: Ideologien,<sup>77</sup> die sich schleichend ausbreiten und nur sehr schwer zu begrenzen

<sup>74</sup> Nietzsche an Elisabeth Förster, Mitte November 1888 (Entwurf), KSB 8, Nr. 1145, S. 474.

<sup>75</sup> Darin hatte ihn Heinrich Köselitz bestärkt. Der Titel „Müßiggang eines Psychologen“, den Nietzsche zunächst für die *Götzen-Dämmerung* erwog, schien Köselitz „zu anspruchslos“. Er verlangte „einen prangenderen glanzvolleren Titel“ – mit folgender Begründung: „Sie haben Ihre Artillerie auf die höchsten Berge gefahren; haben Geschütze wie es noch keine gegeben, und brauchen nur blind zu schießen, um die Umgegend in Schrecken zu versetzen. Eines Riesen Gang, bei dem die Berge in den Urgründen erzittern, ist schon kein Müßiggang mehr.“ (Heinrich Köselitz an Nietzsche, 20. September 1888, KGB III 6, Nr. 581, S. 309). David S. Thatcher, A Diagnosis of Idols. Percussions and Repercussions of a Distant Hammer, in: Nietzsche-Studien 14 (1985), S. 250–268, hier S. 252–257, hat gezeigt, wie Nietzsche diese Metaphorik dann in weiteren Briefen ausbreitet.

<sup>76</sup> Vgl. Nachlass 1888/89, KSA 13, 25[6]1. Vgl. auch den Entwurf des Briefes an Kaiser Wilhelm II. von Anfang Dezember 1888, KSB 8, Nr. 1171, S. 503f., der mit dem Text des Notats weitgehend übereinstimmt.

<sup>77</sup> Vgl. schon FW 283: Nietzsche erwartet dort ein „Zeitalter, das den Heroismus in die Erkenntnis trägt und Kriege führt um der Gedanken und ihrer Folgen willen,“ wozu besondere, „gefährdetere Menschen, fruchtbarere Menschen, glücklichere Menschen“, kurz, freie Geister in Nietzsches Sinn nötig seien, die nach dem Imperativ leben: „Lebt im Kriege mit Euresgleichen und mit euch selber!“ Ähnlich lässt Nietzsche auch Zarathustra sprechen: „wenn ihr nicht Heilige der Erkenntnis sein könnt, so seid mir wenigstens deren Kriegsmänner.“ (Za I, Vom Krieg

sind. Sie sind, wie das 20. Jahrhundert hinreichend gezeigt hat, die gefährlichsten und gehen unter den neuen Vorzeichen des Terrorismus auch im 21. Jahrhundert weiter.<sup>78</sup> Nietzsche ergreift, wie seine Notate im Umfeld des *Ecce Homo* verdeutlichen, nicht Partei für Völker oder Nationen, Stände oder Klassen und noch weniger für Rassen, sondern will „eine Partei des Lebens schaffen, stark genug zur großen Politik“ (Nachlass Dezember 1888 – Anfang Januar 1889, KSA 13, 25[1]). Dass man dagegen in Kriegen unter Dynastien oder Nationen eine „Auslese der Kraft und Jugend und Macht [...] vor die Kanonen stellt, ist Wahnsinn.“ (ebd., 25[15]). An den Pariser Journalisten Jean Bourdeau, dem Nietzsche seine „Proclamation“ gegen die Hohenzollern-Dynastie zusandte, schrieb er: „Ich halte es aufrichtig für möglich, die ganze absurde Lage Europa's durch eine Art von welthistorischem Gelächter in Ordnung zu bringen, ohne daß auch nur ein Tropfen Bluts zu fließen brauchte. Anders ausgedrückt: das Journal des Débats genügt ...“<sup>79</sup>

Die Wendung „grosse Politik“ hat Nietzsche schon früh gebraucht.<sup>80</sup> Er fasst sie zunächst noch als Politik unter erobderungslustigen Staaten (M 189), hat für die „grosse Politik“ des neuen Deutschen Kaiserreiches aber nur Ironie und Widerwillen (MA I 481, JGB 254, GD, Was den Deutschen abgeht 3 u. 4). Zugleich wird ihm jedoch deutlich, dass *Europa* angesichts der bevorstehenden Aufgabe der Erdregierung dem „Zwang zur grossen Politik“ unterliegt (JGB 208, vgl. Nachlass 1885, KSA 11, 35[47]) – als „Geisterkrieg“. In seiner Genealogie der großen Politik als Geisterkrieg stieß er auf Israel, das seinen „scheinbaren Widersacher[] und Auflöser[]“, den „„Erlöser““, hervorgebracht habe, um desto mehr seine Moral in der Welt zu verbreiten (GM I 8), Israel, das (bis ins 20. Jahrhundert) als Staat zersprengt wurde und keine Kriege mit Waffen mehr führte. Nietzsche nennt ‚gross‘ nicht so sehr das, was anderes überragt, sondern

und Kriegsvölke, KSA 4, S. 58). Vgl. Sarah Kofman, *Explosion II*, S. 346 f. – Das Wort ‚Ideologie‘ hat Nietzsche schon, gebraucht es aber nur selten. Vgl. JGB 44 und Nachlass 1888, KSA 13, 15[113].

<sup>78</sup> Friedrich Balke, *Die Figuren des Verbrechers in Nietzsches Biopolitik*, in: *Nietzsche-Studien* 32 (2003), S. 171–205, hier S. 198–205, verfolgt Nietzsches Rede von Krieg und Geisterkrieg in den letzten Notaten, die selbst Giorgio Colli einen solchen Schauer einjagten, dass er hier schon, allerdings ohne Anhalt in den Texten selbst, an den Ausbruch des Wahnsinns glaubte. Nach Balke zieht lediglich Nietzsche die Konsequenzen aus dem, was Michel Foucault die „Biopolitik“ nannte, die, worauf dann Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark*. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus, in: *Ders., Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt am Main 2001, S. 302–337 (zu Nietzsche S. 323–330) hinwies, der europäischen Philosophie von alters her immanent war: Kriege würden nun „nicht mehr im Namen eines Souveräns geführt, der zu verteidigen ist, sondern im Namen der Existenz aller.“ (Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1: *Der Wille zum Wissen*, übers. v. Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt am Main 1977, S. 163).

<sup>79</sup> Nietzsche an Jean Bourdeau, vermutlich 1. Januar 1889, KSB 8, Nr. 1232, S. 570.

<sup>80</sup> Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, S. 232–292, hat den Sinn der ‚großen Politik‘ bei Nietzsche in allen Facetten umfassend dargestellt.

das, was von seinem Gegensatz nicht negiert wird, an ihm nicht zugrundegeht, sondern ihn für sich noch fruchtbar machen, an ihm wachsen kann. So macht die „grosse Vernunft“ des Leibes sich die „kleine“, die ‚reine Vernunft‘, die sich über sie erhaben glaubt und sie zugrunderichten kann, zu ihrem „Werk- und Spielzeug“ (Za I, Von den Verächtern des Leibes, KSA 4, S. 39); die „grosse Gesundheit“ kann sich schweren Krankheiten „preisgeben“ und dadurch noch robuster werden (FW 382); die „grosse[] Entscheidung“ entscheidet auch noch über die Kriterien der Entscheidung (GM II 24); „das grosse Leben“ lebt selbst noch vom Krieg (GD, Moral als Widernatur 3); die „grosse[] Toleranz“ kann mit „grossmüthige[r] Selbstbeziehung“ Intoleranz tolerieren und an ihr noch wachsen (AC 38) und der „grosse Stil“ höchstes Pathos mit Nüchternheit, Heiterkeit vereinigen (EH, Warum ich so gute Bücher schreibe, 4). ‚Grosse Politik‘ in diesem Sinn ist eine Politik, die einschließt, was ihr gewöhnlich entgegengesetzt wird, Geist in Gestalt von Moral, Religion, Wissenschaft, Philosophie, oder eben ‚Geisterkrieg‘.

An der Wende zum Jahr 1889 entwarf Nietzsche ein „promemoria“ zur „großen Politik“, einer Politik des Krieges „nicht zwischen Volk und Volk“ und „nicht zwischen Ständen“, sondern „quer durch alle absurden Zufälle von Volk, Stand, Rasse, Beruf, Erziehung, Bildung: ein Krieg wie zwischen Aufgang und Niedergang, zwischen Willen zum Leben und Rachsucht gegen das Leben, zwischen Rechtschaffenheit und tückischer Verlogenheit ...“ Sie sollte „die Physiologie zur Herrin über alle anderen Fragen machen“. Hier hat Nietzsche dann seine – nach den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts – schauderhaftesten Sätze notiert: Die große Politik

will eine Macht schaffen, stark genug, die Menschheit als Ganzes und Höheres zu züchten, mit schonungsloser Härte gegen das Entartende und Parasitische am Leben, – gegen das, was verdirbt, vergiftet, verleumdet, zu Grunde richtet ... und in der Vernichtung des Lebens das Abzeichen einer höheren Art Seelen sieht. (Nachlass 1888/89, KSA 13, 25[1], S. 638)

Doch auch dies ist kein Programm zur Tötung von Behinderten und erst recht nicht zur Ermordung der Juden Europas. Erst die Nationalsozialisten, die Nietzsche mit ihrem Nationalismus, Sozialismus und Antisemitismus ein Gräueltat gewesen wären und denen seine Schriften „zu anti-nationalistisch, zu anti-deutsch, zu anti-philistinisch, zu anti-revanchistisch, zu anti-kollektivistisch, zu anti-militaristisch, zu anti-antirationalistisch, zu anti-antisemitisch, [...] zu unverträglich mit jeder Politik des Ressentiments“ waren,<sup>81</sup> als dass sie sich ohne Fälschungen auf ihn hätten berufen können, erst die Nationalsozialisten haben die Begriffe des Entarteten und Parasitischen so gewendet. Und Nietzsche hat

<sup>81</sup> Vgl. Sloterdijk, *Über die Verbesserung der guten Nachricht*, S. 59.

diese Notate, die er zu derselben Zeit wie die Entwürfe zum Eingangs-Aphorismus von „Warum ich ein Schicksal bin“ verfasste, auch nicht veröffentlicht. In den Notaten zu EH, Warum ich ein Schicksal bin 1, folgt noch ein Abschnitt, den er ebenfalls nicht publizierte:

Ich kenne Nichts, was dem erhabenen Sinne meiner Aufgabe tiefer wider<stünde als> diese fluchwürdige Aufreizung zur Völker-, zur Rassen-Selbstsucht, die jetzt auf den <Namen> „große Politik“ Anspruch macht; ich habe kein Wort um meine Verachtung vor dem <geistigen> Niveau auszudrücken, das jetzt in Gestalt des deutschen Reichskanzlers und mit den preuß<ischen> Offizier-Attitüden des Hauses Hohenzollern sich zu Lenkern der Geschichte der Menschheit be<rufen> glaubt [...]. Es giebt mehr Dynamit zwischen <Himm>el und Erde als diese gepurpurten Idioten sich träumen lassen ... (Nachlass 1888/89, KSA 13, 25[6]2, S. 640 f.).<sup>82</sup>

#### 4. Die Entscheidbarkeit der Wahrheit als Schicksal der Menschheit

Fassen wir zusammen: Der Aphorismus zieht die Konsequenzen aus Nietzsches ‚Entdeckung‘ der christlichen Moral, die sich mit den Mitteln der griechischen Philosophie artikuliert und Europa über Jahrtausende geprägt hat. Ihre Aufdeckung, ihre Aufklärung war durch die Gewissenhaftigkeit, die sie selbst herangezchtet hatte, möglich geworden. Zu Nietzsches Zeit war der absolute, vom Leben und seinen Geschicken losgelöste Wert einer absoluten Wahrheit, die allen Leiden des Lebens Sinn geben und adäquat zu erkennen sein sollte,<sup>83</sup> offensichtlich unglaubwürdig geworden. Da sich in der europäischen Tradition auf diesen Wert alle übrigen Werte stützten, musste nun unweigerlich eine ‚Umwertung aller Werte‘ anstehen. Es war, so Nietzsche, sein ‚Los‘ und ‚Verhängnis‘, das mit untrüglichen Blick sehen, mit unbestechlichem Anstand aussprechen und dadurch zum ‚Schicksal‘ der europäischen Menschheit und, soweit die Welt im ganzen unter europäischem Einfluss steht, zum Schicksal der Menschheit im ganzen werden zu müssen. Das ‚Ereignis‘ der Umwertung antwortet nach Nietzsche auf Jahrtausende zurückliegende welthistorische Ereignisse, das Drängen des Sokrates auf eine überpersönliche Wahrheit im Namen des Gottes von Delphi, Apollo, für die er jedoch kein Beispiel gelten ließ, und Jesu Bezeugung einer Wahrheit der Liebe, für die er allein Beispiel war. Beide gaben mit ihren Persönlichkeiten einer Wahrheit Autorität, die über sie hinausreichte, und standen mit

<sup>82</sup> Zu dem von Nazi-Ärzten gerne beschworenen Aphorismus GD, Streifzüge eines Unzeitgemäßen 36, und anderen berüchtigten ‚Stellen‘ vgl. die Schlussanmerkung zu Verf., Eugenik und die Zukunft im außermoralischen Sinn: Nietzsches furchtlose Perspektiven, in: Stefan Lorenz Sorgner / H. James Birk / Nikolaus Knoepffler (Hg.), Eugenik und die Zukunft, Freiburg / München 2006, S. 27–42, hier S. 38–41.

<sup>83</sup> Vgl. Nachlass 1886/87, KSA 12, 5[71]1 (Lenzer Heide-Entwurf, „Der europäische Nihilismus“), S. 211.

ihrem Tod für sie ein.<sup>84</sup> Beiden folgten andere, die ihre Wahrheit als überpersönliche, allgemeine, als Wahrheit eines Allgemeinen fassten. Paulus stützte die christliche Wahrheit der Liebe, um sie über die Welt verbreiten zu können, durch die griechische Wahrheit des Allgemeinen, seine Nachfolger bewahrten die griechische Wahrheit im Namen der christlichen, und so fanden die beiden Wahrheiten, obwohl ganz verschiedenen Ursprungs, für Jahrtausende Halt aneinander. Wenn nun der absolute Wert dieser griechisch-christlichen Wahrheit unglaubwürdig geworden ist, fallen, so Nietzsche, die ‚Aufgaben‘, der Menschheit neue Werte zu geben, und ‚Hoffnungen‘, die darauf ruhen, wieder an Einzelne zurück, die die Kraft dazu haben, eine Kraft, die der des Sokrates und des Jesus von Nazareth gleichkommen oder gar überlegen sein muss. Nietzsche versuchte ihr in seinem Zarathustra Gestalt zu geben, die Gestalt wieder einer einzelnen Person mit dem bewiesenen ‚Mut zum Alleinstehn‘ und zur ‚Einsamkeit‘ auch und gerade im Denken. Und er stellte sein Philosophieren dazu unter den ‚Begriff des Dionysos‘, des Gottes, der alle Gegensätze, in denen die Menschen sich ihre Welt zurechtlegen, in sich vereint und so gegen das Bedürfnis, sie möglichst zu verfestigen und dadurch dauernden Halt zu gewinnen, in immer neue Bewegung bringt. So sollten die Menschen, die sich an die Wahrheit eines zeitlosen Allgemeinen gebunden hatten, die nun zur ‚Lüge‘ geworden war, wieder frei werden für das Leben, in dem alles seine Zeit hat, auch die Wahrheit, und für die neue Wahrheit einer Entscheidung über die Wahrheit von Zeit zu Zeit. So aber wird auch die Wahrheit Gegenstand der Politik, ‚grosser Politik‘ von Geistern, die die

<sup>84</sup> Nietzsches Titel *Ecce Homo*, der drei Mal in seinem Werk erscheint (s. u.), könnte auch an die altergebrachte, die Beteiligten tief beeindruckende Zeremonie des „Ecce“ in Schulpforta erinnern, die Totenfeier für verstorbene Professoren und Alumnus und zum Abschluss des Kirchenjahrs am Samstag vor dem Totensonntag. Schüler und Lehrer sangen ein „Ecce quomodo moritur justus“. Den Pförtnern prägte sich die Zeremonie nach vielfältigen Berichten so ein, dass sie das „Ecce“, wenn sie an ihren Tod dachten, unwillkürlich mit ihm verbanden. Selbst die Nationalsozialisten behielten die Zeremonie des „Ecce“ bei, als sie Schulpforta 1935 in eine „Nationalpolitische Erziehungsanstalt“ umwandelten. Vgl. Reiner Bohley, Die Christlichkeit einer Schule: Schulpforta zur Schulzeit Nietzsches, hg. und mit einem Nachwort versehen von Kai Agthe (Reihe *manuskript*. Archiv zur Bildungs- und Wissenschaftsgeschichte, Bd. 4), Jena / Quedlinburg 2007, S. 135–138. Nietzsche hat fünf allgemeine und sieben außerordentliche „Ecce“ miterlebt und sie zumeist in Briefen erwähnt (vgl. u. a. Nietzsche an Franziska Nietzsche, 20. August 1860, KSB 1, Nr. 169, S. 120). Mit seinem *Ecce Homo* hätte er sich danach (mit neuerlicher Ironie?) auch seinen eigenen Totengesang gesungen. So reihte er in das „Scherz, List und Rache“ überschriebene „Vorspiel in deutschen Reimen“ zur *Fröhlichen Wissenschaft* auch ein Goethe nachempfundenes Gedicht „Ecce homo“ ein: „Ja! Ich weiss, woher ich stamme! / Unge-sättigt gleich der Flamme / Glühe und verzehr‘ ich mich. / Licht wird Alles, was ich fasse, / Kohle Alles, was ich lasse: / Flamme bin ich sicherlich.“ (Nr. 62, KSA 3, S. 367). Aber er weiß, dass auch „irgend ein armseliger Eckensteher von Moralist“ sich selbst als Bild des Menschen „an die Wand“ malen und „dazu „ecce homo!““ sagen kann ... (GD, Moral als Widernatur 6). Und zuletzt überschrieb er die Genealogie seines ‚Schicksals‘ mit *Ecce Homo* (was ihm bei Conway, Nietzsches Doppelgänger, S. 63–66, den Vorwurf der „duplicität“ und des „resentment“ einträgt).

Kraft zu Entscheidungen über die Wahrheit haben. Aber ‚Geisterkriege‘ können, wenn die ‚Massen‘ in sie hineingezogen werden, ‚alle Machtgebilde der alten Gesellschaft‘ ‚in die Luft sprengen‘.

Nietzsche sieht sich, nachdem er sein Schicksal in der ‚Entdeckung‘ der griechisch-christlichen Moral entdeckt hat, zu ‚ungeheuren‘ Kraftanstrengungen in der ‚Umwertung der Werte‘ herausgefordert und spricht sich Mut zu, in lauten und schrillen Tönen. Sie verraten eine ‚erschreckliche Angst‘, nicht nur davor, dass man ihn eines Tages zu einem ‚Religionsstifter‘ erklären wird. Er erschreckt die Leser, um auch sie aufzuschrecken, um endlich hörbar zu machen, was er entdeckt hat, nachdem er immer hartnäckiger überhört worden war. Er stellt seine Person heraus, wie die Philosophie es bisher nie gekannt hat, um die Philosophie wieder auf die Personen herunterzubringen, die sie zu verantworten haben. Er maßt sich Göttlichkeit an, um die alten göttlichen Anmaßungen der Philosophie zu entlarven. Er auratisiert sich als ‚Heiliger‘, an dessen Wahrheit man glauben wird, um sich zugleich als ‚Hanswurst‘ zu kompromittieren, der die Freiheit zur Entscheidung im Glauben lässt. Er nennt sich ein ‚Genie‘ des Gespürs und weiß, dass er daran nicht mehr Verdienst hat als ein Pferd an seinen Nüstern. Er verkündet eine neue Zeit der ‚grossen Politik‘ der Geister, um die Kleinheit der alten Machtpolitik anzuprangern. Und er lässt nach Jahren geduldiger Erläuterung seiner Einsichten und Aufgaben angesichts der bevorstehenden Katastrophen nun keine Zeit mehr für ruhige Besinnung, sondern steigert sich in höchstes Pathos, überspringt mit unentwegten Auslassungen und bloßen Gedankenstrichen alle notwendigen Begründungen, Erläuterungen und Rechtfertigungen, zieht die Leser mit seinem brillanten Stil zugleich in Bann und stößt sie ab – um nun auch ihre Kraft zur eigenen Entscheidung über die Wahrheit herauszufordern und zu prüfen. Denn er will, wie es im Aphorismus heißt, und das sollte auch für diesen selbst gelten, keine ‚Gläubigen‘.

Man kann auch diesen Aphorismus philosophisch beim Wort und ernst nehmen.