

Hilpe Landweer (Ursula Renz (Hr.), Klassische
Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein,
Berlin/New York (De Gruyter) 2008, 525-546.

Nietzsche: Umwertung (auch) der Affekte

Werner Stegmaier

Nietzsche teilt nicht mehr die traditionelle Scheu der Philosophen vor den Affekten. Seine Neubewertung oder, in seiner Sprache, „Umwertung“ der Affekte greift tief. Ihm wird eben das fragwürdig, woran die philosophische Tradition im Kern nahezu ungebrochen festgehalten hatte: die Herrschaft der Vernunft, die eine Herrschaft über die Affekte war und damit das Ideal eines von Affekten ungetrübten ‚reinen‘ Wissens, Handelns und Lebens. Stattdessen erkennt er an, dass menschliches wie tierisches Leben weitgehend von Affekten lebt und versucht darum den Gedanken, dass auch die Vernunft, die Moral, die Religion und die Kunst sich ihnen verdanken. Er redet darum nicht einer Enthemmung der Affekte das Wort, sondern im Gegenteil einem furchtlosen und souveränen Umgang mit ihnen, der ihre Wirkung noch steigern kann. Das Thema ist in seinem Werk ständig gegenwärtig, ohne dass es ihm nötig schien, eine eigene Abhandlung darüber zu verfassen. Er hat die Affekte auch nicht definiert. 1880 notiert er:

Wenn man noch so genau den Bewegungen siedenden Wassers mit den Augen folgt, man begreift damit das *Motiv des Siedens* um nichts mehr. So auch bei Handlungen, wenn man das heftig bewegte Netz von Vorstellungen sich klar macht, welche uns dabei überhaupt bewußt werden. Es sind alles Wirkungen, welche auf ein verborgenes Feuer rathen lassen: aber es ist lächerlich, es definiren zu wollen. (N 1880, 6[305], 9.276)

Hat man einem „noch so complicirten Trieb“ aber einmal einen Namen gegeben (wie den des Affekts), so gilt er „als *Einheit* und tyrannisirt alle Denkenden, die nach seiner Definition suchen.“ (N 1881, 11[115], 9.482) Alle Begriffe, schreibt Nietzsche dann in der *Genealogie der Moral*, „in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst, entziehen sich der Definition; definirbar ist nur Das, was keine Geschichte hat.“ (GM II, 13) Im Willen zu Definitionen auch von so schwer Fassbarem wie einem Affekt scheint Nietzsches stärkster Antipode Kant zu sein, der den Affekt in unnachahmlicher Nüchternheit bestimmt hatte als eine „Überraschung durch Empfindung, wodurch die Fassung des Gemüths (*animus sui compos*) aufgehoben wird“, als das, was „im Subject die *Überlegung* (die Vernunftvorstellung, ob

man sich ihm überlassen oder weigern solle) nicht aufkommen läßt“, so „einen augenblicklichen Abbruch an der Freiheit und der Herrschaft über sich selbst“ bewirkt und „die Herrschaft der Vernunft ausschließt“.¹ Der Sache nach versteht Nietzsche den Affekt auch so. Er stimmt auch darin mit Kant überein, dass Affekte als „einstweiliges Surrogat der Vernunft“ zur augenblicklichen Handlungsanleitung lebensnotwendig und, soweit sie die „moralischen Triebfedern zum Guten“ beleben, selbst auch gut sind,² ferner darin, dass der Verstand in der empirischen Erkenntnis auf Vorstellungen der Sinnlichkeit angewiesen ist, die ihn „affizieren“, wörtlich ‚anmachen‘, und schließlich darin, dass das Schöne und das Erhabene Verstand und Vernunft zur lustvollen Entdeckung dessen anregen, was ihnen als Vermögen der Regeln und Prinzipien verschlossen bleibt. So hatte schon Kant den Weg zu Nietzsches Umwertung der Affekte gebahnt.³ Nietzsche setzte seine Aufklärung in einer Aufklärung der Aufklärung fort – mit einer Umwertung auch der Vernunft.⁴

1. Das Feld und der Gang von Nietzsches Umwertung der Affekte

Nietzsches Umwertung der Affekte⁵ setzt bei der Musikästhetik an. Nachdem die griechisch-christliche Tradition Europa nachhaltig auf argwöhnische Distanz zu den Affekten gebracht hatte, blieb, neben der Religion,

1 Kant 1968 (zuerst 1798), 251f., 267 (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Vom Begehrungsvermögen, § 73).

2 Ebd., 253.

3 Zum Orientierungssinn der Affekte und ihrer neurobiologischen Basis vgl. Stegmaier 200, 255–257.

4 Vgl. Simon 2004 und Stegmaier 2004.

5 Das Wort „Affect“, „Affekt“ ist, eingeschlossen verbale und adjektivische Formen und Zusammensetzungen, in Nietzsches Schriften vielhundertfach belegt; der Begriff spielt in seinem Denken eine maßgebliche Rolle. Dennoch erhielt er weder im *Nietzsche-Handbuch* (Ottmann 2000) noch im *Nietzsche-Wörterbuch* (van Tongeren/Schank/Siemens 2004) ein eigenes Stichwort; im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Sp. 89–100 (Lanz 1971) werden Nietzsches Umwertung von J. Lanz nur wenige periphere Zeilen gewidmet. Auch die Nietzsche-Forschung hat sich Nietzsches Affektenlehre bisher nicht eigens angenommen. Marco Brusottis monumentale Monografie *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra* (Brusotti 1997) führt „Affekt“ nicht im Sachregister; Marco Vozza 2006 handelt vor allem von Heideggers Nietzsche-Rezeption.

nur die Musik, um ihre Wirkung legitim zu genießen. Zu Nietzsches Zeit war Richard Wagner gekommen, die Musik auf unerhörte Weise sinnlich und erotisch zu machen und mit ihr zugleich, wie vormals die christliche Religion, vom Rausch der Sinne zu erlösen. Zum Letzteren hatte er die Rechtfertigung in Schopenhauers Metaphysik der Musik als Erlösung vom Willen zum Dasein gefunden. Die Begegnung mit Schopenhauers Philosophie und mit Wagner in Person wurden zu Nietzsches stärksten Erfahrungen in seinen philosophischen Anfängen. Dennoch hielt er es schon früh für einen Irrtum, in der Musik Affekte zu suchen. Es sei nicht, wie man nun gerne glaube, der Affekt, der die Musik mache: „Der kunststohnmächtige Mensch“, schrieb Nietzsche in der *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, „träumt sich in eine Zeit hinein, in der die Leidenschaft ausreicht, um Gesänge und Dichtungen zu erzeugen: als ob je der Affect im Stande gewesen sei, etwas Künstlerisches zu schaffen.“ (GT 19, 1.123f.) In seinen vorbereitenden Notaten wird er noch deutlicher:⁶ „Der

6 Nietzsches nachgelassene Notate werden gerne und oft als Zeugnisse seines eigentlichen Denkens angesehen. Martin Heidegger etwa, der nach Nietzsches wesentlichen „Lehren“ und deren „systematischer“ Einheit fragte und sich dabei auf Elisabeth Förster-Nietzsches und Peter Gasts Kompilation *Der Wille zur Macht* stützte, erklärte die von Nietzsche selbst veröffentlichten Schriften für bloßen „Vordergrund“ und die nachgelassenen Notate für seine „eigentliche Philosophie“ (Heidegger 1961, Bd. 1, 17). Aber wie zu erwarten, hat Nietzsche seine Notate für sich, nicht für ein Publikum notiert, und dies um so mehr, je weniger er sich vom Publikum verstanden sah („Ich achte die Leser nicht mehr: wie könnte ich für Leser schreiben? ... Aber ich notire mich, für mich.“ N 1887, 9[188], 12.450) und vom Publikum verstanden werden wollte („Man will nicht nur verstanden werden, wenn man schreibt, sondern ebenso gewiss auch nicht verstanden werden.“ FW 381). Man wird mit den Notaten darum sehr behutsam umgehen müssen (vgl. Stegmaier 2007, bes. 90–94). Nietzsche hat in seinen Notaten zum einen seine veröffentlichten Werke vorbereitet, indem er Gedanken und Gedankenreihen zunächst erprobte. Insoweit sind sie hilfreich zum Verständnis seiner Werke; vor allem lassen sich dort Kontexte und Hintergründe seiner Gedanken, die er später tilgte, oft noch besser erkennen. Nietzsche veröffentlichte seine Notate jedoch kaum so, wie er sie notiert hatte, sondern transformierte und seligierte die Gedanken bis zuletzt, oft noch im Druckmanuskript. Nur die veröffentlichte Gestalt seiner Gedanken ist jedoch von ihm autorisiert. Nietzsche hat zahlreiche Gedanken und Gedankenreihen aber auch ganz oder weitgehend seinen Notaten vorbehalten, sei es, weil sie ihm nicht ausgereift schienen, sei es, weil ihm das Publikum nicht reif für sie erschien. Sie können als experimentelle Gedankenfolgen — Nietzsche spricht in einem Notat (und wiederum nur hier) von seiner Philosophie als einer „Experimental-Philosophie, wie ich sie lebe“ (N 1888, 16[32], 13.492) — sehr aufschlussreich sein, aber nicht als seine „Lehre“ gelten. Wir werden die Notate im Folgenden einerseits zur Erläuterung der veröf-

Ton wird sofort als *Affektsprache* verstanden. Die *rein musikalische* Wirkung ist sogleich depotenziert zu einer *Affektwirkung*.“ (N 1871, 9[126], 7.321)⁷ Für Nietzsche ist „rein musikalisch“ die „absolute“ Musik, die in ihren „höchsten Offenbarungen“, etwa in Beethovens späten Streichquartetten, hervortritt und „die *Robeit* jeder Bildlichkeit und jedes zur Analogie herbeigezogenen Affektes [...] völlig beschäm[t]“ (N 1871, 12[1], 1.366).⁸

Nietzsche steht hier selbst noch in argwöhnischer Distanz zu den Affekten. Im Zuge seiner Lösung von Schopenhauer und Wagner geht er eben diesem Argwohn nach und gibt die Distanz auf. Er studiert Eugen Dührings *Der Werth des Lebens*⁹ und notiert sich dazu: „Das Spiel der Affekte macht alle Lebensäußerungen bis zur Produktion der abstraktesten Ideen begreiflich.“ (N 1875, 9[1], 8.138). Im menschlichen Leben werden wie im tierischen alle Vorstellungen affektiv als angenehm und unangenehm, zuträglich und abträglich, anregend und gefährlich bewertet, und so werden auch in schwer übersehbaren Situationen vor allen bewussten und reflektierten Entscheidungsprozessen augenblickliche Handlungsentscheidungen möglich. Auch Menschen könnten anders nicht überleben; auch ihre Affekte überlassen bewussten Reflexionen nur einen Bruchteil der Entscheidungen und Unterscheidungen. Affekte greifen auch und gerade moralischen Entscheidungen und Unterscheidungen vor, moralische Scheidungen setzen weitgehend nur die affektiven fort. Darum ist die Distanz zu den Affekten, welche die Moral im Namen der Vernunft behauptet, eine Selbsttäuschung: „die Besiegung des schwerst zu besiegenden Feindes, die plötzliche Bemeisterung eines Affectes“, die als „der Gipfel des Moralischen“ gilt, entspringt ihrerseits einem Affekt, einem, der augenblicklich stolz macht (MA I, 138). Darum hat die christliche Moral, so sehr sie die Affekte bekämpft hat, sie klugerweise auch bestärkt – indem sie Gegenaffekte herausforderte, „sich in ihrer äussersten Stärke und Pracht zu offenbaren: als *Liebe* zu Gott, *Furcht* vor Gott, als fanatischen *Glauben* an Gott, als blindestes *Hoffen* auf Gott.“ (M 58) Wissenschaftliche Redlichkeit zwingt darum zu einer „übermoralischen“ (JGB 257) Bejahung der Affekte. Nietzsche notierte für sich dazu:

fentlichten Werke heranziehen und ihnen dort, wo Nietzsche in ihnen besondere Wege geht, besondere Abschnitte widmen.

7 Vgl. N 1871, 9[137], 7.325: „Die Wortmusik soll zunächst auf die Affekte des Zuhörers wirken, als deklamirtes Wort: die Musik ist auf den *Nichtmusiker* berechnet, der ihr nur mit Affekten beikommt.“

8 Vgl. Bruse, 1984; Böning 1986 und Landerer/Schuster 2002.

9 Dühring 1865.

Das schönste leiblich mächtigste Raubthier hat die stärksten Affekte: sein Haß und seine Gier in dieser Stärke werden für seine Gesundheit nöthig sein, und wenn befriedigt, diese so prachtvoll entwickeln. Selbst zum Erkennen brauche ich alle meine Triebe, die guten wie die bösen und wäre schnell am Ende, wenn ich nicht gegen die Dinge feindlich mißtrauisch grausam tückisch rachsüchtig und mich verstellend usw. sein wollte. Alle großen Menschen waren durch die Stärke ihrer Affekte groß. Auch die Gesundheit taugt nichts, wenn sie nicht großen Affekten gewachsen ist, ja sie nöthig hat. Große Affekte concentriren und halten die Kraft in Spannung. Gewiß sind sie oft Anlaß, daß man zu Grunde geht – aber dies ist kein Argument gegen ihre *nützlichen* Wirkungen im Großen. (N 1881, 11[73], 9.469f.)

Das Ideal einer *reinen* Vernunft und einer auf sie gestützten *autonomen* Moral wird so von Grund auf fragwürdig. Nietzsche empfiehlt ihre Kritik am „Leitfaden des Leibes“,¹⁰ also eben dessen, dem die Affekte zugeschrieben werden. Alles, was am Leib einfach scheint, ist höchst „complicirt“,¹¹ und man muss, in einer Aufklärung der Aufklärung, den komplizierten Hintergründen nachgehen, die die scheinbare Einfachheit des Erkennens und moralischen Handelns ermöglichen. Nietzsche nimmt dazu die Perspektive der „Physio-Psychologie“ ein, um dort, wo „die Gewalt der moralischen Vorurtheile“ die affektiven Prozesse des Seelenlebens der Beobachtung entzieht, sie zu „errathen“. Die geltende Moral zu hinterfragen – „wir erdrücken, wir zermalmen vielleicht dabei unsren eignen Rest Moralität“ –, ist schwer gerade für einen moralischen Menschen, wie Nietzsche es selbst war: „Eine eigentliche Physio-Psychologie hat mit unbewussten Widerständen im Herzen des Forschers zu kämpfen, sie hat ‚das Herz‘ gegen sich“. Und wer „gar die Affekte Hass, Neid, Habsucht, Herrschsucht als lebenbedingende Affekte“ nimmt, „als Etwas, das im Gesamt-Haushalte des Lebens grundsätzlich und grundwesentlich vorhanden sein muss, folglich noch gesteigert werden muss, falls das Leben noch gesteigert werden soll, – der leidet an einer solchen Richtung seines Urtheils wie an einer Seekrankheit.“ (JGB 23)

Dem physiopsychologischen Blick auf die Affekte eröffnet sich, dass Moralen, die die Affekte beherrschen sollen, ihrerseits ganz unterschiedlichen und charakteristischen Affekten (oder was wir so nennen) entspringen können:

10 Vgl. N 1885, 36[35], 11.565, u. ö.

11 Vgl. N 1872/73, 19[118], 7.457: „Der Mensch kommt erst ganz langsam dahinter, wie unendlich complicirt die Welt ist. Zuerst denkt er sie sich ganz einfach, d. h. so oberflächlich als er selbst ist. / Er geht von sich aus, von dem allerspätesten Resultat der Natur, und denkt sich die Kräfte, die Urkräfte so, wie das ist, was in sein Bewußtsein kommt.“

Abgesehn noch vom Werthe solcher Behauptungen wie ‚es giebt in uns einen kategorischen Imperativ‘, kann man immer noch fragen: was sagt eine solche Behauptung von dem sie Behauptenden aus? Es giebt Moralen, welche ihren Urheber vor Anderen rechtfertigen sollen; andre Moralen sollen ihn beruhigen und mit sich zufrieden stimmen; mit anderen will er sich selbst an's Kreuz schlagen und demüthigen; mit andern will er Rache üben, mit andern sich verstecken, mit andern sich verklären und hinaus, in die Höhe und Ferne setzen; diese Moral dient ihrem Urheber, um zu vergessen, jene, um sich oder Etwas von sich vergessen zu machen; mancher Moralist möchte an der Menschheit Macht und schöpferische Laune ausüben; manch Anderer, vielleicht gerade auch Kant, giebt mit seiner Moral zu verstehen: ‚was an mir achtbar ist, das ist, dass ich gehorchen kann, – und bei euch soll es nicht anders stehn, als bei mir!‘ – kurz, die Moralen sind auch nur eine *Zeichensprache der Affekte*. (JGB 187)

Affekte äußern sich für uns charakteristisch, in Zeichen, und zu diesen Zeichen gehören für den physiopsychologischen Blick auch die Moralen. Für den ärztlich-therapeutischen Blick sind sie Rezepte gegen eben die Affekte, denen sie entspringen. Nietzsche hat unter diesem Gesichtspunkt selbst eine kleine Typologie und Geschichte der Affektenlehre geschrieben:

Alle diese Moralen, die sich an die einzelne Person wenden, zum Zwecke ihres ‚Glückes‘, wie es heisst, – was sind sie Anderes, als Verhaltens-Vorschläge im Verhältniss zum Grade der *Gefährlichkeit*, in welcher die einzelne Person mit sich selbst lebt; Recepte gegen ihre Leidenschaften, ihre guten und schlimmen Hänge, so fern sie den Willen zur Macht haben und den Herrn spielen möchten; kleine und grosse Klugheiten und Künsteleien, behaftet mit dem Winkelgeruch alter Hausmittel und Altweiber-Weisheit; allesammt in der Form barock und unvernünftig – weil sie sich an ‚Alle‘ wenden, weil sie generalisiren, wo nicht generalisirt werden darf –, allesammt unbedingt redend, sich unbedingt nehmend, allesammt nicht nur mit Einem Korne Salz gewürzt, vielmehr erst erträglich, und bisweilen sogar verführerisch, wenn sie überwürzt und gefährlich zu riechen lernen, vor Allem ‚nach der anderen Welt‘: Das ist Alles, intellektuell gemessen, wenig werth und noch lange nicht ‚Wissenschaft‘, geschweige denn ‚Weisheit‘, sondern, nochmals gesagt und dreimal gesagt, Klugheit, Klugheit, Klugheit, gemischt mit Dummheit, Dummheit, Dummheit, – sei es nun jene Gleichgültigkeit und Bildsäulenkälte gegen die hitzige Narrheit der Affekte, welche die Stoiker anriethen und ankurirten; oder auch jenes Nicht-mehr-Lachen und Nicht-mehr-Weinen des Spinoza, seine so naiv befürwortete Zerstörung der Affekte durch Analysis und Vivisektion derselben; oder jene Herabstimmung der Affekte auf ein unschädliches Mittelmaass, bei welchem sie befriedigt werden dürfen, der Aristotelismus der Moral; selbst Moral als Genuss der Affekte in einer absichtlichen Verdünnung und Vergeistigung durch die Symbolik der Kunst, etwa als Musik, oder als Liebe zu Gott und zum Menschen um Gotteswillen – denn in der Religion haben die Leidenschaften wieder Bürgerrecht, vorausgesetzt dass; zuletzt selbst jene entgegenkommende und muthwillige Hingebung an die Affekte, wie sie Hafis und Goethe gelehrt haben, jenes kühne Fallen-lassen der Zügel, jene geistig-leibliche licentia

morum in dem Ausnahmefalle alter weiser Käuze und Trunkenbolde, bei denen es ‚wenig Gefahr mehr hat‘. Auch Dies zum Kapitel ‚Moral als Furchtsamkeit‘. (JGB 198)

Wird Moral als Ausdruck von Affekten verstanden, wird sie aus einer Gegeninstanz zu den Affekten zu ihrer Unterinstanz, und ‚Affekt‘ wird aus einem Gegenbegriff zur Moral zu ihrem Oberbegriff. Das gilt auch für die Vernunft, die Instanz der Moral seit Sokrates. Versucht man einmal zu denken, so Nietzsche, „dass nichts Anderes als real ‚gegeben‘ ist als unsre Welt der Begierden und Leidenschaften, dass wir zu keiner anderen ‚Realität‘ hinab oder hinauf können als gerade zur Realität unsrer Triebe“, dann wird auch das Denken als bloßes „Verhalten dieser Triebe zu einander“ denkbar (JGB 36); es wird dann, wie die Moral, zu einem bloßen „Regulativ“. ¹² So gesehen, hatte die europäische Tradition einen moralischen Begriff des Denkens und einen intellektuellen Begriff der Moral, die beide die „Realität“ nicht erreichen. Das hatte, so Nietzsche, unfreiwillig schon Spinoza deutlich gemacht, als er lehrte, die Affekte, wenn sie schon nicht zu tilgen seien, intellektuell so zu durchdringen, dass sie unschädlich werden („Zerstörung der Affekte durch Analysis und Vivisektion derselben“), um auf diesem Weg zu einem reinen „intelligere“ zu kommen:

Indessen: was ist diess intelligere im letzten Grunde Anderes, als [ein] Resultat aus den verschiedenen und sich widerstrebenden Trieben des Verlachen-, Beklagen-, Verwünschen-wollens? Bevor ein Erkennen möglich ist, muss jeder dieser Triebe erst seine einseitige Ansicht über das Ding oder Vorkommniß vorgebracht haben; hinterher entstand der Kampf dieser Einseitigkeiten und aus ihm bisweilen eine Mitte, eine Beruhigung, ein Rechtgeben nach allen drei Seiten, eine Art Gerechtigkeit und Vertrag: denn, vermöge der Gerechtigkeit und des Vertrags können alle diese Triebe sich im Dasein behaupten und mit einander Recht behalten. Wir, denen nur die letzten Versöhnungsscenen und Schluss-Abrechnungen dieses langen Processes zum Bewusstsein kommen, meinen demnach, intelligere sei etwas Versöhnliches, Gerechtes, Gutes, etwas wesentlich den Trieben Entgegengesetztes; während es nur ein *gewisses Verhalten der Triebe zu einander ist*. (FW 333)

Doch auch die Rede von Affekten, das ist Nietzsche völlig deutlich und er notiert es mehrfach für sich, erreicht nicht die „Realität“, sie „bleibt eine Bilderrede“ (N 1881, 11[128], 9.487). Jede Rede von Ursachen, also auch die Rede von Affekten als Ursachen der Moral und der Vernunft, ist eine „Konstruktion des Intellekts, eine *Erdichtung von Ursachen*, die es nicht giebt“. Wir haben es auch hier nur mit einem Glauben, einem „*Glaube[n]* an *Affekté*“, zu tun (N 1883/84, 24[20], 10.657). Wir legen sie uns als Ur-

¹² Vgl. N 1880, 7[154], 9.348: „Moral als ein Regulativ im Verhalten der Triebe zu einander“.

sachen zurecht, um mit unseren Analysen irgendwo Halt machen zu können, um überhaupt mit ihnen zu Ende zu kommen. Aber Affekte sind ihrerseits etwas undurchschaubar „Complicirtes“, das nur einfach scheint, weil es „mit Einem Wort bezeichnet wird“ (N 1880, 5[45], 9.191).¹³ Wenn Affekte ins Bewusstsein treten, werden sie sogleich als Einheit, Kraft, Trieb „interpretirt“ (N 1883/84, 24[20], 10.657), ohne dass wir je bewusst beobachten könnten, was sich da *vor* unserem Bewusstsein abgespielt hat. Damit schließt Nietzsche den oben zitierten Aphorismus:

Die längsten Zeiten hindurch hat man bewusstes Denken als das Denken überhaupt betrachtet: jetzt erst dämmert uns die Wahrheit auf, dass der allergrösste Theil unseres geistigen Wirkens uns unbewusst, ungefühl verläuft; ich meine aber, diese Triebe, die hier mit einander kämpfen, werden recht wohl verstehen, sich *einander* dabei fühlbar zu machen und wehe zu thun –: jene gewaltige plötzliche Erschöpfung, von der alle Denker heimgesucht werden, mag da ihren Ursprung haben (es ist die Erschöpfung auf dem Schlachtfelde). Ja, vielleicht giebt es in unserm kämpfenden Innern manches verborgene *Heroenthum*, aber gewiss nichts Göttliches, Ewig-in-sich-Ruhendes, wie Spinoza meinte. Das *bewusstste* Denken, und namentlich das des Philosophen, ist die unkräftigste und deshalb auch die verhältnissmässig mildeste und ruhigste Art des Denkens: und so kann gerade der Philosoph am leichtesten über die Natur des Erkennens irre geführt werden. (FW 333)¹⁴

Auch Affekte und ihre Einheit und Selbständigkeit bleiben vorläufig nur *unterstellt*, Nietzsches Rede von ihnen ist lediglich kritisch gegen die dogmatische Rede von der Vernunft und der Moral gerichtet, die Einheit und Selbständigkeit für sie *behauptet*. Nietzsches Rede von Affekten ist weniger eine *Lehre* von Affekten als eine *Kritik* dogmatischer Lehren von der Beherrschung der Affekte.¹⁵

Wie ‚Affekt‘ ist auch ‚Wille zur Macht‘ nur ein vorläufiger Name für eine Einheit, die keine Einheit ist, jedenfalls keine immer gleiche. Nietzsche gebraucht für die Affekte, nachdem er ihn eingeführt hatte, auch den Namen vom Willen zur Macht.¹⁶ In den berühmten Aphorismus Nr. 36

13 Vgl. N 1881, 11[115], 9.482 (s. o.), ferner N 1885, 34[46], 11.434: „*Die wahre Welt der Ursachen ist uns verborgen*: sie ist unsäglich complicirter. Der Intellekt und die Sinne sind ein vor allem *vereinfachender* Apparat.“ und N 1887, 5[56], 12.205: „Alles, was als ‚Einheit‘ ins Bewußtsein tritt, ist bereits ungeheuer complizirt: wir haben immer nur einen *Anschein von Einheit*.“

14 Vgl. auch schon FW 11 und 110 und N 1885, 34[249], 11.505; 38[1], 11.595.

15 Vgl. Stegmaier 1995.

16 Die Wendung „Wille zur Macht“ taucht zuerst in N 1876/77, 23[63], 8.425, im Zusammenhang mit den Affekten („Furcht (negativ) und Wille zur Macht (positiv) erklären unsere starke Rücksicht auf die Meinungen der Menschen.“), im veröffentlichten Werk in Za II, Von der Selbst-Ueberwindung, 4.146, als Gegensatz

aus *Jenseits von Gut und Böse*, den er in seinen Notizen mit dem dogmatisch und metaphysisch anmutenden Satz „*Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem!*“ (N 1885, 38[12], 11.611), in der veröffentlichten Fassung aber mit einer bloßen Hypothese enden ließ („Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren ‚intelligiblen Charakter‘ hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben ‚Wille zur Macht‘ und nichts ausserdem.“), hat er zudem die Rede von den Affekten eingefügt, die er zunächst nicht enthielt. Auch „die sogenannte mechanistische (oder ‚materielle‘) Welt“, formulierte er zuletzt, könnte „vom gleichen Realitäts-Ränge“ sein, „welchen unser Affekt selbst hat“. Sie wäre dann „als eine primitivere Form der Welt der Affekte, in der noch Alles in mächtiger Einheit beschlossen liegt, was sich dann im organischen Prozesse abzweigt und ausgestaltet (auch, wie billig, verzärtelt und abschwächt –), als eine Art von Triebleben, in dem noch sämtliche organische Funktionen, mit Selbst-Regulierung, Assimilation, Ernährung, Ausscheidung, Stoffwechsel, synthetisch gebunden in einander sind“, kurz, „als eine *Vorform* des Lebens“ zu verstehen. Und da es (im Sinne von Ockhams ‚Rasiermesser‘) methodisch geboten sei, mit möglichst wenig Prinzipien auszukommen, müsse man „die Hypothese wagen“, dass alles Geschehen aus dem Wirken von „Willen“ resultiere, die ihrerseits wie Affekte wirken – sich augenblicklich durchsetzen wollen und das meist unbewusst tun. Das hieße, dass „überall, wo ‚Wirkungen‘ anerkannt werden, Wille auf Wille wirkt“ – oder Affekt auf Affekt (JGB 36). Die Stärke eines Willens, eines Affekts, zeigt sich aber erst in der Auseinandersetzung mit anderen Willen oder Affekten, sie steht nie fest, und darum sind diese Willen ihrerseits nichts Festes, Gegebenes, sondern Willen „zur Macht“, die sich wohl stets durchzusetzen *suchen*, jedoch immer nur bedingt durchsetzen *können*.¹⁷

Auch zum Wollen hatte Nietzsche schon, gegen Schopenhauer gewandt, vorausgeschickt, dass es „etwas Complicirtes“ sei, „Etwas, das nur als Wort eine Einheit ist“:

[I]n jedem Wollen ist erstens eine Mehrheit von Gefühlen, nämlich das Gefühl des Zustandes, von dem *weg*, das Gefühl des Zustandes, zu dem *hin*, das Gefühl von diesem ‚weg‘ und ‚hin‘ selbst, dann noch ein begleitendes Muskelgefühl, welches, auch ohne dass wir ‚Arme und Beine‘ in Bewegung setzen, durch eine Art Gewohnheit, sobald wir ‚wollen‘, sein Spiel beginnt. Wie also Fühlen und zwar

zum „Willen zur Wahrheit“ der „Weisesten“ auf – „auch wenn ihr vom Guten und Bösen redet und von den Werthschätzungen.“

17 Vgl. Stegmaier 1992, 304–311.

vielerlei Fühlen als Ingredienz des Willens anzuerkennen ist, so zweitens auch noch Denken: in jedem Willensakte giebt es einen commandirenden Gedanken; – und man soll ja nicht glauben, diesen Gedanken von dem ‚Wollen‘ abscheiden zu können, wie als ob dann noch Wille übrig bliebe! Drittens ist der Wille nicht nur ein Complex von Fühlen und Denken, sondern vor Allem noch ein *Affekt*: und zwar jener Affekt des Commando's. (JGB 19)

Danach ist der Affekt zuletzt das „Commando“, der „Befehl“, das Sich-durchsetzen-, Übermächtigen-Wollen und „was ‚Freiheit des Willens‘ genannt wird, ist wesentlich der Überlegenheits-Affekt“ (JGB 19): Der „Affekt des Befehls“ ist „das entscheidende Abzeichen der Selbstherrlichkeit und Kraft“ (FW 347). Als Affekt kann der Wille mehr oder weniger frei sein, und er ist um so freier, je stärker er ist, je leichter er sich durchsetzen kann. Das wiederum kann er um so mehr, je weniger er von anderen abhängt, nur auf andere reagiert. Nietzsche unterscheidet darum in der *Genealogie der Moral* „aktive“ von „reaktiven Affekten“ (GM II, 11)¹⁸ und entwickelt mit dieser Unterscheidung seine Moralkritik weiter. Affekt wird damit erneut als Oberbegriff herausgestellt – *alle* Moral bedarf der Affekte, um zu wirken. Doch die eine Moral sucht die Affekte „reaktiv“ einzudämmen oder zu tilgen und bringt sich, weil sie sich dadurch an sie bindet, um so mehr unter ihre Herrschaft; ihren Typus nennt Nietzsche provozierend „Sklavenmoral“. Die andere aber lässt die Affekte wirken und sucht sie noch zu steigern – und *dadurch* zu beherrschen; diesen Typus nennt Nietzsche, ohne dabei noch auf gesellschaftliche Stände abzuheben, die „Herrenmoral“; sie ist Herrin der Affekte im souveränen Umgang mit ihnen.¹⁹ Das heißt für Nietzsche:

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)

Im Denken von Affekten aus wird so zuletzt auch eine neue und realistischere Konzeption von „Objektivität“ möglich,

letztere nicht als ‚interesselose Anschauung‘ verstanden (als welche ein Unbegriff und Widersinn ist), sondern als das Vermögen, sein Für und Wider in der Gewalt zu haben und aus- und einzuhängen: so dass man sich gerade die Verschiedenheit der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntnis nutzbar zu machen weiss. Hüten wir uns nämlich, meine Herrn Philosophen, von nun an besser vor der gefährlichen alten Begriffs-Fabelei, welche ein ‚reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis‘ angesetzt hat, hüten wir uns vor

18 Deleuze 1985 (zuerst 1962) hat die Unterscheidung von aktiven und reaktiven Kräften seiner gesamten Nietzsche-Interpretation zugrunde gelegt.

19 Vgl. Stegmaier 1994, 21f., 120f.

den Fangarmen solcher contradiktorischen Begriffe wie ‚reine Vernunft‘, ‚absolute Geistigkeit‘, ‚Erkenntnis an sich‘: – hier wird immer ein Auge zu denken verlangt, das gar nicht gedacht werden kann, ein Auge, das durchaus keine Richtung haben soll, bei dem die aktiven und interpretierenden Kräfte unterbunden sein sollen, fehlen sollen, durch die doch Sehen erst ein Etwas-Sehen wird, hier wird also immer ein Widersinn und Unbegriff von Auge verlangt. Es giebt *nur* ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches ‚Erkennen‘; und *je mehr* Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, *je mehr* Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ‚Begriff‘ dieser Sache, unsre ‚Objektivität‘ sein. Den Willen aber überhaupt eliminieren, die Affekte sammt und sonders aushängen, gesetzt, dass wir dies vermöchten: wie? hiesse das nicht den Intellekt *castriren*? ... (GM III, 12)

2. Experimentelle Erweiterungen der Umwertung in Nietzsches Notaten

In seinen Notaten hat Nietzsche die Genealogie des Moralischen, Religiösen und Ästhetischen aus den Affekten versuchsweise noch weitergetrieben. Erst auf der Ebene der Affekte, setzt er dort ein, seien zeitgemäße wissenschaftliche Erklärungen des Moralischen zu erwarten: „Moral ist eine vorwissenschaftliche Form, sich mit der Erklärung unserer Affekte und Zustände abzufinden. Moral verhält sich zu einer einmaligen Pathologie der Gemeingefühle, wie Alchemie zu Chemie.“ (N 1882, 3[1]373, 10.98) Affekte aber sind für uns, die wir auf sie in unserer gesamten Orientierung angewiesen sind, nicht wieder aus Ursachen jenseits der Affekte zu erklären. Ursachen von Affekten sind die Anlässe, die sie auslösen: „Man spricht von den Ursachen der Affekte und meint ihre Gelegenheiten.“ (ebd., 3[1]408, 10.103) Wir dürfen auch nicht voraussetzen, dass wir über unsere Affekte verfügen und die Affekte in diesem Sinn *unsere* Affekte sind: „Im Affekt enthüllt sich nicht der Mensch, sondern sein Affekt.“ (ebd., 3[1]415, 10.103) Ein Mensch ist, wenn man ihn von den Affekten aus zu Ende denkt, seinerseits eine Einheit nur im Sinn eines mehr oder weniger ausgeglichenen Zusammenspiels von Affekten oder als ein „Affekt-System“ (N 1883, 7[121], 10.283). Ein solches System zeichnet sich dadurch aus, dass es ‚außen‘ und ‚innen‘ unterscheiden kann; es kann mithilfe ‚innerer‘ Verteilungsmechanismen Kräfte akkumulieren, um mit ihnen gesammelt ‚nach außen‘ zu agieren, und sich mithilfe von Ausgleichsmechanismen Spielräume schaffen, um auf Anregungen ‚von außen‘ zu reagieren oder nicht; es gewinnt auf beiden Seiten Freiheiten in der Kommunikation mit anderen Affekt-Systemen: „Der Mensch eine

Atomgruppe vollständig in seinen Bewegungen abhängig von allen Kräfte-Vertheilungen und -Veränderungen des Alls – und andererseits wie jedes Atom unberechenbar, ein An-und-für-sich. / Bewußt werden wir uns nur als eines Haufens von Affekten: und selbst die Sinneswahrnehmungen und Gedanken gehören unter diese Offenbarungen der Affekte.“ (N 1882/83, 4[126], 10.150) Folgt man diesem Gedanken, sind es, soweit wir überhaupt davon sprechen können, die Affekte selbst, die Systeme bilden, Systeme, mit denen das Bewusstsein sich dann eben so weit identifiziert, wie es dieses System, in dem es selbst nur ein auslegender Affekt ist, zu beherrschen glaubt. Die Affekte strukturieren sich, so Nietzsche, indem sie erfolgreiche Handlungen gegenüber nicht erfolgreichen bestärken, und seligieren so auch einander: die Affekte zu nicht erfolgreichen Handlungen werden im Folgenden zurückgehalten, kommen weniger zum Zug. So ergeben sich mit der Zeit feste Strukturen, über die ‚wir‘ nicht verfügen, sondern die ‚uns‘ ausmachen. Was ‚wir‘ als fest an uns erfahren, ist das „feste Gehäuse“, zu dem sich ‚unsere‘ Affekte strukturiert haben, und die festen Absichten, die wir zu hegen meinen, sind die, die in diesem Gehäuse zu Hause sind:

Unsre Handlungen *formen uns um*: in jeder Handlung werden gewisse Kräfte geübt, andre *nicht* geübt, zeitweilig also vernachlässigt: ein Affekt bejaht sich immer auf Unkosten der anderen Affekte, denen er Kraft wegnimmt. Die Handlungen, die wir *am meisten thun*, sind schließlich wie ein *festes Gehäuse* um uns: sie nehmen ohne Weiteres die Kraft in Anspruch, es würde anderen Absichten schwer werden, sich durchzusetzen. – Eben so formt ein regelmäßiges Unterlassen den Menschen um: man wird es endlich Jedem ansehen, ob er sich *jedes* Tags ein paar mal überwunden hat oder immer hat gehn lassen. – Dies ist die erste Folge jeder Handlung, *sie baut an uns fort* – natürlich auch *leiblich*. (N 1883, 7[120], 10.282f.)

Die Annahme von Affekt-Systemen, die in ständigem Austausch miteinander sind und sich darin ständig verändern, lässt dann auch einen Wandel der Moralen denken:

Vollkommen abgesehen von allen Mitmenschen giebt es eine fortwährende Veränderung im Werthe des Menschen, ein Besser- oder Schlechterwerden: 1) weil jede Handlung an seinem Affekt-Systeme baut 2) weil die mit jeder Handlung verbundene Taxation an ihm baut und wieder die Ursache der späteren Handlungen wird. (N 1883, 7[121], 10.283)

Was man „Seele“ nennt oder mit metaphysischen und theologischen Hypothesen lange so genannt hat, ist auf diese Weise besser „als Vielheit der Affekte, mit Einem Intellekte, mit unsicheren Grenzen“ zu verstehen (N 1884, 25[96], 11.33) und der „Intellekt“ selbst als „eine Art Magen aller

Affekte (welche ernährt werden wollen.)“ (N 1884, 25[185], 11.64).²⁰ Es ist, so Nietzsche, weiterhin weniger verführerisch, die „Einheit“, „in der Denken Wollen und Fühlen und alle Affekte zusammengefaßt sind“, als „Seele“ statt als „Bewusstsein“ zu bezeichnen:²¹ „ersichtlich ist der Intellekt nur ein *Werkzeug*, aber in wessen Händen? Sicherlich der Affekte: und diese sind eine Vielheit, hinter der es nicht nöthig ist eine Einheit anzusetzen: es genügt sie als eine Regentschaft zu fassen.“ (N 1885, 40[38], 11.647) Denn das Denken ist, notierte Nietzsche im Vorgriff auf JGB 187, „ebenfalls nur eine Zeichensprache für den Machtausgleich von Affekten“ (N 1885/86, 1[28], 12.17): „Die Gedanken sind *Zeichen* von einem Spiel und Kampf der Affekte: sie hängen immer mit ihren verborgenen Wurzeln zusammen“ (N 1885/86, 1[75], 12.29). Was aber die Logik betrifft, wie sie seit Aristoteles bearbeitet wird, so sieht sie entschlossen von allen Affekten ab: „Hier wird ein Denken *erdichtet*, wo ein Gedanke als Ursache eines anderen Gedankens gesetzt wird; alle Affekte, alles Fühlen und Wollen wird hinweg gedacht.“ So ist diese Logik das „Muster einer vollständigen *Fiction*“ (N 1885, 34[249], 11.505).²²

Im Blick auf die Affekte und Affekt-Systeme, ohne die auch das menschliche Leben sich nicht erhalten könnte, wird schließlich das „Subjekt“ fragwürdig, auf das die Philosophie der Moderne so sehr gesetzt hat und das allem Erkennen ‚zugrunde liegen‘ sollte. Nietzsche hat, durch die Aporie aller Subjekt- und Erkenntnistheorien belehrt (in der Erkenntnis seiner selbst muss sich das Subjekt selbst schon voraussetzen), das Erkennen in ein Interpretieren zurückgenommen. Aber auch dann stellt sich noch die Frage, „wer“ denn interpretiert. Seine Antwort ist – wieder ein Affekt: „Man darf nicht fragen: ‚wer interpretirt denn?‘ sondern das Inter-

20 Schon Augustinus, Confessiones X, 14, hat die *memoria*, das ‚Innere‘ des Menschen, in das er alles ‚verinnerlicht‘, um es dann bei passenden Anlässen wieder zu ‚erinnern‘, mit dem Magen oder Bauch (*venter*) verglichen, der alles, was in ihn eingeht, auf seine Weise verdaut: Das Erinnern (*recordari*) gebe es wie eine Art Wiederkäuen (*ruminari*) wieder. An derselben Stelle unterscheidet Augustinus auch die Affekte, die er *perturbationes*, „Aufwühlungen“, nennt, in Begierde, Freude, Furcht und Trauer – und auch sie hole man aus jenem Magen hervor (*de memoria profero*), auch von ihnen habe man schon ‚verdaute‘ Begriffe.

21 Vgl. JGB 12: „Es ist, unter uns gesagt, ganz und gar nicht nöthig, ‚die Seele‘ selbst [...] los zu werden [...]. Aber der Weg zu neuen Fassungen und Verfeinerungen der Seelen-Hypothese steht offen: und Begriffe wie ‚sterbliche Seele‘ und ‚Seele als Subjekts-Vielheit‘ und ‚Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte‘ wollen fürderhin in der Wissenschaft Bürgerrecht haben.“

22 Vgl. Stegmaier 2000.

pretieren selbst, als eine Form des Willens zur Macht, hat Dasein (aber nicht als ein ‚Sein‘, sondern als ein *Prozeß*, ein *Werden*) als ein Affekt.“ (N 1885/86, 2[151], 12.140)

Das Interpretieren ist als bloßer „Prozeß“, als bloßes „Werden“ die Funktion eines Affekt-Systems, das, worin sich ein Affekt-System äußert. Wir können nicht anders als alles, was uns begegnet, augenblicklich so zu interpretieren, dass *wir* etwas ‚damit anfangen‘ können, und in jeden Akt und Augenblick dieses Interpretierens gehen alle bisherigen Interpretationserfahrungen als Vorentscheidungen ein. In einem weiteren Notat zum Problem formuliert Nietzsche darum als Antwort auf die Frage „*Wer legt aus?* – Unsere Affekte.“ (N 1885/86, 2[190], 12.161) Zu seinen letzten Publikationsplänen notiert er: „An Stelle der ‚Erkenntnistheorie‘ eine *Perspektiven-Lehre der Affekte* (wozu eine Hierarchie der Affekte gehört)“ (N 1887, 9[8], 12.342), „Ableitung aller Affekte aus dem Einen Willen zur Macht“ (N 1887, 10[57], 12.490). Er wollte zuletzt seine ganze „Psychologie“ als „Affektenlehre“ oder „Morphologie des Willens zur Macht“ fassen unter der Leitthese, dass „der Wille zur Macht die primitive Affekt-Form ist, daß alle anderen Affekte nur seine Ausgestaltungen sind“ (N 1888, 13[2], 13.214, u. 14[121], 13.300). Aber dazu kam es nicht mehr.

Nietzsche gibt darum nicht schon Freiheit und Verantwortung bloßen Affekten anheim, im Gegenteil: Freiheit und Voraussetzung wachsen beim Rückgang auf die Affekte. Je mehr man wissen oder doch vermuten kann, wie sehr man auf Affekte angewiesen und durch sie gebunden ist, um so mehr ist man herausgefordert, verantwortlich mit ihnen umzugehen, um so mehr wächst die Verantwortung für das eigene Handeln. Die Freiheit zu dieser Verantwortung oder, wie Nietzsche sagt, die „Verantwortlichkeit“²³ ist jedoch ihrerseits nicht schon vorauszusetzen; man kann im Blick auf die Affekte ebenso eine „Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit und Unschuld Jedermannes“ wie eine „Lehre von der völligen Verantwortlichkeit und Verschuldung Jedermannes“ begründen – und beide sogar unter Berufung auf den „Stifter des Christenthums“ (MA II, WS 81). Die „Härte der eigensten Verantwortlichkeit“ (MA II, Vorrede [1886] 4) muss man sich in jeder Situation neu erwerben – mit den einen Affekten gegen die anderen Affekte. Das kann mehr oder weniger gelingen. Die Verantwortlichkeit, diese „seltene Freiheit“ als „Macht über sich und das Geschick“, ist darum nicht selbstver-

²³ Vgl. schon N 1870/71, 7[144], 7.196 und 7[149], 7.197; im veröffentlichten Werk MA I, 39 und 107.

ständig, sondern, wie Nietzsche in der *Genealogie der Moral* schreibt, ein „ausserordentliches Privilegium“. „Souverain“, allen Herausforderungen gerecht wird sie, wenn sie ihrerseits „zum Instinkt geworden [ist], zum dominirenden Instinkt“, also einem – Nietzsche gebraucht den Begriff hier nicht – zuverlässig leitenden Affekt. Der im Umgang mit seinen Affekten „souveraine Mensch“ aber wird das, was ihm zuverlässig sagt, was er zu tun hat, was ihn aus eigener Verantwortung entschieden das Richtige tun lässt, in moralischer Sprache „sein *Gewissen*“ nennen (GM II, 2).

3. Ideal eines dionysischen Zustands des Affekt-Systems

Im veröffentlichten Werk hat Nietzsche den Sinn des Affekts für das menschliche Leben zuletzt noch einmal im Rückgriff auf seine alte Unterscheidung des „Apollinischen“ und „Dionysischen“ gedeutet – nun jedoch ohne die schopenhauer-wagnersche „*Artisten-Metaphysik*“ (GT, Vorrede [1886] 2):

Was bedeutet der von mir in die Aesthetik eingeführte Gegensatz-Begriff *apol-linisch* und *dionysisch*, beide als Arten des Rausches begriffen? – Der apollinische Rausch hält vor Allem das Auge erregt, so dass es die Kraft der Vision bekommt. Der Maler, der Plastiker, der Epiker sind Visionäre par excellence. Im dionysischen Zustande ist dagegen das gesammte Affekt-System erregt und gesteigert: so dass es alle seine Mittel des Ausdrucks mit einem Male entladet und die Kraft des Darstellens, Nachbildens, Transfigurirens, Verwandeln, alle Art Mimik und Schauspielerei zugleich herausschleibt. Das Wesentliche bleibt die Leichtigkeit der Metamorphose, die Unfähigkeit, *nicht* zu reagiren (– ähnlich wie bei gewissen Hysterischen, die auch auf jeden Wink hin in *jeder* Rolle eintreten). Es ist dem dionysischen Menschen unmöglich, irgend eine Suggestion nicht zu verstehen, er übersieht kein Zeichen des Affekts, er hat den höchsten Grad des verstehenden und errathenden Instinkts, wie er den höchsten Grad von Mittheilungs-Kunst besitzt. Er geht in jede Haut, in jeden Affekt ein: er verwandelt sich beständig – Musik, wie wir sie heute verstehen, ist gleichfalls eine Gesamt-Erregung und -Entladung der Affekte, aber dennoch nur das Überbleibsel von einer viel volleren Ausdrucks-Welt des Affekts, ein blosses *residuum* des dionysischen Histrionismus. Man hat, zur Ermöglichung der Musik als Sonderkunst, eine Anzahl Sinne, vor Allem den Muskelsinn still gestellt (relativ wenigstens: denn in einem gewissen Grade redet noch aller Rhythmus zu unsern Muskeln): so dass der Mensch nicht mehr Alles, was er fühlt, sofort leibhaft nachahmt und darstellt. Trotzdem ist *Das* der eigentlich dionysische Normalzustand, jedenfalls der Urzustand; die Musik ist die langsam erreichte Spezifikation desselben auf Unkosten der nächstverwandten Vermögen. (GD, Streifzüge 10)

Im Sehen ist das Affekt-System nur teilweise erregt. Gesteigert wird aber auch das Sehen zum „apollinischen Rausch“, in dem es die „Kraft der Vision“ zum Schaffen von Gestalten gewinnt, wie sie die Bildende Kunst und die erzählende Literatur hervorbringen. Ihre Gestalten bleiben stehen, das Auge kann sich an sie halten, und sie halten es ihrerseits fest, fesseln, faszinieren es. Sie halten es in jenem belebten und lustvollen Zustand, in dem nach Kant die Erkenntnisvermögen in anregende Einstimmung miteinander kommen und das Sehen schöpferisch wird. „Rausch“, wie Nietzsche den Zustand nennt, verbindet sich in seiner Sprache mit „Überreichtum“, „Überfülle“ und „Überfließen“: Wer aus Überfülle an Kräften überfließt, muss von ihnen abgeben, anderen davon mitteilen (und seine Überfülle an „Weisheit“ bringt Zarathustra zu seinem „Untergang“ unter die Menschen). Im „apollinischen Rausch“ ist die Mitteilung noch gebändigt, noch begrenzt auf das Unterscheiden und Festhalten von Gestalten. Im „dionysischen“ Rausch werden auch diese Grenzen noch übersprungen. In ihm entstehen Gestalten *in Bewegung*, aus dem „Darstellen“ und „Nachbilden“ in der Bildenden Kunst wird ein „Transfigurieren“ und „Verwandeln“ in der Darstellenden Kunst, der Mimik, der Schauspielerei und vor allem der Musik. Hier wird gerade die Wandlungsfähigkeit, das Aufnehmen auch der leisesten Anregungen wesentlich. Die beweglichste und bewegendste Kunst aber, die Musik, ist nicht mehr dem Sehen, sondern dem Hören zugänglich. Nietzsche nimmt darum das Hören und Anstimmen von Musik als Bild für den „dionysischen Menschen“, von dem er zuerst in seiner *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* gesprochen hatte (GT 7 und 8). Der dionysische Mensch, so Nietzsches apollinische Vision, folgt seinen Affekten und beherrscht seine Affekte mit tänzerischer Geschmeidigkeit, er geht in der Musik auf, er *lebt* sie.²⁴ In der griechischen Antike gab die Musik die Kraft, „die Affecte zu entladen, die Seele zu reinigen, die ferocia animi zu mildern – und zwar gerade durch das Rhythmische in der Musik. Wenn die richtige Spannung und Harmonie der Seele verloren gegangen war, musste man tanzen, in dem Tacte des Sängers, – das war das Recept dieser Heilkunst.“ Mit Musik „nahm man auch die wildgewordenen rachsüchtigen Götter in Cur. Zuerst dadurch, dass man den Taumel und die Ausgelassenheit ihrer Affecte auf's Höchste trieb, also den Rasenden toll, den Rachsüchtigen rachetrunken machte: – alle orgiastischen Culte wollen die ferocia einer Gottheit auf Ein Mal ent-

²⁴ Zur „Musik des Lebens“ (FW 372) und zur „Musik des Vergessens“ (FW 367) vgl. Stegmaier 2004a.

laden und zur Orgie machen, damit sie hinterher sich freier und ruhiger fühle und den Menschen in Ruhe lasse.“ (FW 84) Diese dionysische Dimension ist dem europäischen Menschen, aus dem inzwischen, wie Nietzsche sich notiert, „ein kosmopolitisches Affekt- und Intelligenzen-Chaos“ geworden ist (N 1887/88, 11[31], 13.17), verloren. Auch die zeitgenössische Musik der Wagner, Brahms und Bizet, die Nietzsche hoch schätzte, gibt gegenüber der „Musik“ der griechischen Tragödie, die Dionysos feierte, den Gott des rauschhaft immer neu zugrundegehenden und wiedererstehenden Lebens, nur noch ein blasses Bild. Sie ist vergleichsweise affektarm geworden, redet kaum mehr „zu unsern Muskeln“ (GD, Streifzüge 10), nötigt den Hörer ruhig zu sitzen und lässt ihn nicht mehr tanzen. In Vorstufen zur *Götzen-Dämmerung* hatte Nietzsche notiert: „Musik ist gleichsam nur eine *Abstraktion* jenes weit volleren Ausdrucks der Affekt-Entladung [...]. Im dionysischen Rausch ist die Geschlechtlichkeit und die Wollust eingerechnet; sie fehlt nicht im apollinischen“ (14.425, N 1888, 14[46], 13.240).²⁵

Auch hier spinnt Nietzsche den Gedanken in seinen Notaten noch weiter. Die Kunst derart gesteigerter Affekt-Systeme mit einem „Überreichtthum von *Mitteilungsmitteln*, zugleich mit einer extremen *Empfänglichkeit* für Reize und Zeichen“, notiert er, ist eine Kunst für ebenfalls gesteigerte Affekt-Systeme, „sie redet immer nur zu Künstlern“.²⁶ Ein Austausch, eine Kommunikation unter solchen Systemen ist „der Höhepunkt der Mittheilbarkeit und Übertragbarkeit zwischen lebenden Wesen, – er ist die Quelle der Sprachen.“ Denn das „*Sichbineinleben* in andere Seelen ist urspr<ünglich> nichts Moralisches, sondern eine physiologische Reizbarkeit der Suggestion: [...] Man theilt sich nie Gedanken mit, man theilt sich Bewegungen mit, mimische Zeichen, welche von uns auf Gedanken hin *zurück gelesen* werden ...“ (N 1888, 14[119], 13.296f.)

Stärker als der Affekt des Schmerzes ist nach Nietzsche, wie er schon seinen Zarathustra künden lässt,²⁷ der Affekt der Lust. Am stärksten aber

²⁵ Vgl. N 1888, 14[117], 13.295: „das religiöse Rauschgefühl und die Geschlechtserregung (zwei tiefe Gefühle, nachgerade fast wunderbarlich coordinirt [...]) / Musik machen ist auch noch eine Art Kindermachen“.

²⁶ Vgl. FW, Vorrede (1887) 4: „Nein, wenn wir Genesenden überhaupt eine Kunst noch brauchen, so ist es eine *andre* Kunst – eine spöttische, leichte, flüchtige, göttlich unbehelligte, göttlich künstliche Kunst, welche wie eine helle Flamme in einen unbewölkten Himmel hineinlodert! Vor Allem: eine Kunst für Künstler, nur für Künstler!“

²⁷ Za III, Das andere Tanzlied 3, 4.286: „Lust – tiefer noch als Herzeleid“.

ist, so denkt er seine Affektenlehre zu Ende, die Liebe. Sie nennt er jedoch nicht mehr nur „Affekt“, sondern, wo sie zum künstlerischen Rausch wird, das „größte Stimulans zum Leben“:

Will man den erstaunlichsten Beweis dafür, wie weit die Transfigurationskraft des Rausches geht? Die ‚Liebe‘ ist dieser Beweis, das, was Liebe heißt, in allen Sprachen und Stummheiten der Welt. Der Rausch wird hier mit der Realität in einer Weise fertig, daß im Bewußtsein des Liebenden die Ursache ausgelöscht und etwas Andres sich an ihrer Stelle zu finden scheint – ein Zittern und Aufglänzen aller Zauberspiegel der Circe ... Hier macht Mensch und Thier keinen Unterschied; noch weniger, Geist, Güte, Rechtschaffenheit ... Man wird fein genarrt, wenn man fein ist, man wird grob genarrt, wenn man grob ist: aber die Liebe, und selbst die Liebe zu Gott, die Heiligen-Liebe ‚erlöster Seelen‘, bleibt in der Wurzel Eins: als ein Fieber, das Gründe hat, sich zu transfiguriren, ein Rausch, der gut thut, über sich zu lügen ... Und jedenfalls lügt man gut, wenn man liebt, vor sich und über sich: man scheint sich transfigurirt, stärker, reicher, vollkommener, man *ist* vollkommener ... Wir finden hier die *Kunst* als organische Funktion: wir finden sie eingelegt in den engelhaftesten Instinkt des Lebens: wir finden sie als größtes Stimulans des Lebens, – Kunst somit, sublim zweckmäßig auch noch darin, daß sie lügt... Aber wir würden irren, bei ihrer Kraft zu lügen stehen zu bleiben: sie thut mehr als bloß imaginiren, sie verschiebt selbst die Werthe. Und nicht nur daß sie das Gefühl der Werthe verschiebt... Der Liebende ist mehr werth, ist stärker. Bei den Thieren treibt dieser Zustand neue Stoffe, Pigmente, Farben und Formen heraus: vor allem neue Bewegungen, neue Rhythmen, neue Locktöne und Verführungen. Beim Menschen ist es nicht anders. Sein Gesammthaus halt ist reicher als je, mächtiger *ganzer* als im Nichtliebenden. Der Liebende wird Verschwender: er ist reich genug dazu. Er wagt jetzt, wird Abenteurer, wird ein Esel an Großmuth und Unschuld; er glaubt wieder an Gott, er glaubt an die Tugend weil er an die Liebe glaubt: und andererseits wachsen diesem Idioten des Glücks Flügel und neue Fähigkeiten und selbst zur Kunst thut sich ihm die Thüre auf. Rechnen wir aus der Lyrik in Ton und Wort die Suggestion jenes intestinalen Fiebers ab: was bleibt von der Lyrik und Musik übrig?... *L'art pour l'art* vielleicht: das virtuose Gequak kaltgestellter Frösche, die in ihrem Sumpfe desperiren... Den ganzen *Rest* schuf die Liebe... (N 1888, 14[120], 13.299f.).