

# Skeptische Lebensform, unmögliche Verständigung Überlegungen zur mittleren Periode in Nietzsches Schriften<sup>1</sup>

Von Jean-Claude Wolf (Freiburg, Schweiz)

## 0. Einleitung

In der Nietzsche-Literatur gibt es kaum Gesamtdarstellungen der mittleren Periode oder Studien, welche die mittlere Periode Nietzsches ernst nehmen, d.h. sie nicht nur als Distanzierung von der Schopenhauer- und Wagner-Verehrung und als Vorbereitung und provisorisches bzw. noch nicht völlig ausgereiftes Durchgangsstadium für den *Zarathustra* und die späteren Schriften bewerten. Eine der wenigen Ausnahmen bildet das im Jahr 2000 erschienene Buch von Ruth Abbey<sup>2</sup>, *Nietzsche's Middle Period*, das der mittleren Periode von Nietzsches Werk gewidmet ist und folgende Schriften unter die Lupe nimmt: *Menschliches-Allzumenschliches*, bestehend aus den drei Teilbänden Band 1, dem Teilband 2.1 *Vermischte Meinungen und Sprüche* sowie dem Teilband 2.2 *Der Wanderer und sein Schatten*, *Morgenröte* und *Fröhliche Wissenschaft*, ohne das fünfte Buch, das später hinzugefügt wurde. Es gibt, wie Abbey ankündigt, einen Nietzsche zu entdecken, der nicht vom Nihilismus, vom Willen zur Macht und der Ewigen Wiederkunft des Gleichen spricht, der frei ist von Pathos und Manie, unbelastet vom Ekstatischen und Dionysischen, ohne Hass gegen das Christentum. Dieser Nietzsche ist der Aufklärung und dem freien Geist, dem Ideal der wissenschaftlichen, insbesondere naturwissenschaftlichen Methoden verpflichtet, und er hält fest an einem Ideal von guten Gründen, die sich vorteilhaft unterscheiden von nachträglichen Rationalisierungen und billiger Rhetorik. Dieser Nietzsche zeigt eine ausgesprochene Vorliebe für ausgewogene Urteile und ein Verständnis von Philosophie als kritischer Prüfung von Argumenten.

---

<sup>1</sup> Vortrag gehalten in Frankfurt am 18. Mai 2001. Für kritische Hinweise danke ich Peter Mosberger, Thomas Reghly und Matthias Kossler.

<sup>2</sup> Vgl. Abbey 2000 und dazu meine Rezension Wolf 2001a. Deutschsprachige Studien beziehen sich vor allem auf das erste Buch von *MAM*, wie z.B. Schoeck 1948, Peter Heller 1972, Claesges 1999 und Glatzeder 2000. Letztere leistet einen bedeutenden Beitrag zum Verständnis der Kontinuität der Problemstellungen zwischen der ersten und zweiten Periode. Informativ und anregend sind auch die einschlägigen Werkbeschreibungen und Literaturhinweise in Ottmann 2000. Dieses Handbuch spiegelt hauptsächlich die deutsche, französische und italienische Rezeption und Sekundärliteratur. Die spezifisch analytische Rezeption wird dagegen ausgelassen.

Gleichwohl hat sich Nietzsche auch in seiner mittleren Periode nicht einer naiven Wissenschaftsgläubigkeit verschrieben. Abgesehen von einigen übertriebenen Aussagen über das Ende der Kunst versucht Nietzsche eher, Kunst und Wissenschaft in ein neues Gleichgewicht zu bringen. Sein Anliegen bleibt ein kulturkritisches. Wie wenig er einem platten Positivismus frönt, zeigt sich auch daran, dass Nietzsche die Schwierigkeiten der Kommunikation nie unterschätzt hat. Ein brisantes Thema von *Menschliches-Allzumenschliches*, *Morgenröte* und *Fröhliche Wissenschaft* ist die Abgründigkeit und Aporie der Mitteilung in einem vermutlich chaotischen Universum, in dem Irrtümer und Illusionen überwiegen. Nietzsche versucht diese Schwierigkeiten durch eine philosophische Kritik am Wert von Überzeugungen zu erklären, aber auch durch direkte Anreden der Leser und Leserinnen zu durchbrechen. Neue Mitteilungsformen (z.B. Lyrik und Parabel<sup>3</sup>, Aphorismen und Rahmendialog) und Reflexionen über indirekte Mitteilungen – die sog. „Buch-Reflexionen“ – werden ausprobiert und entwickelt. Direkte Anrede des Lesers, des Freundes wird zum Mittel einer intensivierte Kommunikation. Vertieft wird das literarische Verfahren durch ein *skeptisches Lebensexperiment*, das den Wechsel von Meinungen und Perspektiven erforderlich macht. Überzeugungen – selbst wahre – können sich als schlimmere Hindernisse auf dem Weg der Forschung erweisen als Irrtümer. Bereits in der Antike wurde die Frage erörtert, ob ein Leben ohne Dogmen und Illusionen auszuhalten wäre. Die Kritik von Überzeugungen wird von Nietzsche in einer Reihe von Abschnitten behandelt, welche die Form eines kleinen Traktats annehmen. Es ergibt sich eine *systematische Intention*. Zugleich zersplittert Nietzsche im gleichen Umfeld seine Mitteilungen in die Form von knappen Aphorismen, distanziert sich von vorgefassten, voreiligen Systemen und rechtfertigt eine transitorische Darstellungsweise und Lektüre seiner Schriften.

Nietzsche äußert sich nicht nur zu diversen und zum Teil stark divergierenden Formen der Mitteilung, sondern er probiert sie selber aus, etwa durch den inneren Rahmen-Monolog des Wanderers mit seinem Schatten oder durch die Beigabe von Sprüchen und Gedichten. Nach der mittleren Periode, also im fünften Buch der „Fröhlichen Wissenschaft“ und im „Zarathustra“, befürwortet Nietzsche sogar ein zweideutiges Spiel mit den Lesern. Neben dem Willen zur Verständigung etabliert er einen Willen, (von gewissen Leuten) nicht verstanden zu werden. Der Verständigungs-Wille scheint sich gelegentlich zu überschlagen in einem Willen zum Missverstandenwerden, in Grobheit und der aus dem *Ecce Homo* bekannten Prahlerei. Unsicherheit spricht aus den wiederholt gestellten Fragen „Habt ihr mich verstanden?“ oder „Hat man mich verstanden?“ Offen-

<sup>3</sup> Vgl. *MAM* II, II, 84, 190 und 191. Bekannt ist die Parabel vom tollen Menschen aus *FW* 125. Weniger bekannt, aber meines Erachtens eindrücklicher ist die Kombination von Parabel und Parodie auf das Christentum in *MAM* II, II, 84 „Die Gefangenen“.

sichtlich hat Nietzsche unter Missverständnissen und Entstellungen des von ihm Gemeinten besonders intensiv gelitten. Trotzdem sucht er „Masken“ und Formen der Mitteilung, die ein Scheitern des Verstehens eher zu begünstigen scheinen. Es stellt sich die Frage, ob das literarische Experiment des *Zarathustra*, die Flucht in die Rätselstrukturen und Gleichnisreden, das Ausweichen in die Manier und Manie der Verkündigung und schließlich – im letzten Teil des *Zarathustra* – in die Parodie, ob all diese Proteushaften Künste der Selbstentblößung und Selbstverhüllung aus der Sicht der kritischen Analysen der mittleren Periode betrachtet als gescheitertes Experimente gelten müssen, ob und wie weit Nietzsche selber der von ihm scharf kritisierten „Schauspielerei“ verfällt. Als Anhaltspunkt einer Aufwertung der Werke der mittleren Periode mag folgender Text gelten:

Freude im Alter. – Der Denker und ebenso der Künstler, welcher sein besseres Selbst in Werke geflüchtet hat, empfindet eine fast boshafte Freude, wenn er sieht, wie sein Leib und Geist langsam von der Zeit angebrochen und zerstört werden, als ob er aus einem Winkel einen Dieb an seinem Geldschrank arbeiten sähe, während er weiss, dass dieser leer und alle Schätze gerettet sind.  
(MAM 209)

## 1. Kritik schlechter Argumente

Das Klischee von Nietzsche als dem Kritiker der Rationalität und als dem Propheten von Lebensphilosophie und „Begründer des imperialistischen Irrationalismus“ ist verbreitet; Georg Lukács räumt in seinem berühmten Buch „Die Zerstörung der Vernunft“ Nietzsche eine prominente Rolle ein.<sup>4</sup> Nach Lukács gibt es eine linear verlaufende Verfallsgeschichte seit der Revolution von 1848, die mit der Vernunftkritik der Romantik und in Schellings Spätwerk beginnt und von Dilthey bis Bergson zu einer präfaschistischen Ideologie des Irrationalismus führt. Grob gesagt wäre die Zeit damals reif gewesen für die Rezeption und Durchsetzung der Ideen von Marx und Engels, aber die ökonomische Rückständigkeit Deutschlands hat die rasche Entwicklung zum Sozialismus behindert. In der Übergangszeit von 1848 bis 1870 versucht Lukács noch zu differenzieren, mit der Bezugnahme auf einige Vertreter des bürgerlichen Realismus, die als „Nachfahren der Aufstiegsperiode“ bezeichnet werden. Bei Nietzsche dagegen finden wir uns im Anfangsstadium eines irreversiblen Niedergangs. Hinzu kommen Ausbrüche gegen Sozialismus und elitäre Gedanken von Rassenzüchtung.

---

<sup>4</sup> Vgl. Lukács 1954.

Solche pauschalen Urteile treffen wohl auf keine Periode von Nietzsches Schaffen uneingeschränkt zu, und sie treffen am wenigsten auf die Schriften der mittleren Periode zu. Seine Kritik an Rationalisierungen, d.h. nachträglichen, meist schlecht begründeten Verteidigungen von Gewohnheiten und etablierten Lebensformen, setzt begrifflich ein Vorverständnis des Unterschieds von guten und schlechten Argumenten voraus.<sup>5</sup> Nietzsche klärt sein Verständnis von Moralkritik: Er will nicht nur die Motive (wie z.B. Heuchelei, Eitelkeit, Egoismus etc.) kritisieren, sondern auch und vor allem die Art der Gründe, so wie man den wissenschaftlichen Status und die Validität der Alchemie oder Astrologie kritisiert. (Vgl. *M* 102; vgl. *JGB* 32). Der Philosoph interessiert sich nach dem Zeugnis von Nietzsche selber zwar für den Streit, für den Agon (vgl. *M* 370), aber nicht einfach für den blinden Interessenkampf, sondern für den Wettstreit der Argumente. Das Aufsuchen und Demaskieren von schlechten Gründen ist eine zentrale Aufgabe der Philosophie. Der gebundene Geist – Oppositionsbegriff zum freien Geist – glaubt durch Gewöhnung, nicht durch Gründe (*MAM* 226; vgl. 227, 229). Offenheit für bessere Gründe wird auch in *Morgenröte* 370 und 431 als Signum der höheren Kultur hervorgehoben; der Hang zum blossen Behaupten und Rationalisieren wird davon unterschieden und kritisiert (vgl. *MAM* II, I, 190; *M* 1, 34 und 358). Beklagt wird der Verfall einer argumentativen Streitkultur. „Weil Zeit zum Denken und Ruhe im Denken fehlt, so erwägt man abweichende Ansichten nicht mehr: man begnügt sich, sie zu hassen.“ (*MAM* 282) Hier (und in 226) werden ähnlich wie im zweiten Kapitel von John Stuart Mills Schrift *On Liberty* ungehinderte Kontroverse und begründende Deliberation hochgehalten.

Dass Glück und Lebenstauglichkeit keine guten Argumente sind (vgl. *M* 345), ist ebenfalls eine Feststellung, die voraussetzt, dass es eine sinnvolle und vertretbare Unterscheidung von guten und schlechten Gründen gibt, die sich nicht auf den Erfolg, die politische Durchsetzbarkeit oder Akzeptanz von Argumenten reduzieren lässt. Nietzsche vermittelt ein Porträt von kritischer Philosophie, die der Aufklärung verpflichtet ist. Im Unterschied zu manchen Aufklärern oder Rationalisten betont Nietzsche jedoch die Häufigkeit von Rationalisierungen und „Stimmung machen“ anstelle von Gründen und Gegengründen (vgl. *M* 1 und 28). Die Thematisierung der Rationalisierungen impliziert kein Bekenntnis zur Schludrigkeit; vielmehr setzt sie eine analytische Unterscheidung zwischen guten und schlechten Argumenten voraus (vgl. *M* 34 und 37). Diese Unterscheidung impliziert ihrerseits keinen Enthusiasmus für die Reichweite unserer Erkenntnis – aller Erkenntnis, insbesondere der Selbsterkenntnis sind

---

<sup>5</sup> Zur Kritik von Rationalisierung als „nachträglicher Rechtfertigung des Daseins“ vgl. *MAM* II, I, 190; *M* 1, 34, 358.

enge Grenzen gesetzt.<sup>6</sup> Er bleibt in diesem Punkt Schopenhauers Kritik des Optimismus und der Kritik am metaphysischen Rationalismus à la Anaxagoras und Hegel<sup>7</sup> treu. Die Struktur der Wirklichkeit ist nicht vernünftig. Nicht Vernunft und Wahrheit sind vorherrschend, sondern Affekt und Irrtum.

Trotz aller Vorbehalte gegen Schopenhauer übernimmt hier Nietzsche zwei von Schopenhauers Prämissen: 1) Philosophie bewegt sich *im Medium von Begriffen* und überprüfbar Argumenten; ihre Tätigkeit besteht in der Sondierung von guten und schlechten Gründen; sie steht in ihrer Darstellungsform den Wissenschaften näher als den Künsten; sie muss aber als innovative und heuristische Tätigkeit freier sein als die sog. normalen Wissenschaften bzw. bloße Gelehrsamkeit und bedient sich deshalb variierender literarischer Formen (hier geht Nietzsche weiter als Schopenhauer, bei dem sich zwar auch schon Aphorismus und philosophische Parabel finden), hauptsächlich des kurzen und prägnanten Essays, aber auch der Aphorismen, der Rahmenerzählungen, der Parabel und der narrativen Darstellung, insbesondere im *Zarathustra*

2) Es gibt eine weitere Gemeinsamkeit mit Schopenhauer: Philosophie bezieht sich auf eine Wirklichkeit, die sich den Begriffen weitgehend entzieht und an sich selber nicht rational vorstrukturiert ist. Es ist vermutlich eine Welt des Chaos und des permanenten Wandels (vgl. FW 109 und 322; WM 351). Die Welt gleicht eher einem Kunstwerk als einer rationalen Konstruktion – allerdings einem Kunstwerk ohne Künstler.<sup>8</sup> Auch die Menschen bilden keine ontologische Ausnahme, sondern sie sind Teile eines zweckfreien und vernunftindifferenten Universums, in dem es keinen Platz für absolute Stabilität oder absolute Freiheit gibt. Eine Theorie des Irrationalismus, welche besagt, dass das Universum vermutlich frei sei von Vernunft, Wert und Gesetzmäßigkeit, ist nicht zu verwechseln mit einem irrationalen Verhalten. Als Theorie kann der Irrationalismus nur eine Chance haben, wenn er selber nicht irrational, sondern widerspruchsfrei und gut begründet ist. Und als Theorie muss sie offen sein für Erfahrung, damit

---

<sup>6</sup> Vgl. M 48, 105, 109, 115, 116; FW 355 und meine Deutung dieser Stellen im Zusammenhang in Wolf 2001a. Die Skepsis bezüglich der Selbsterkenntnis scheint von der mittleren Periode zur späteren zuzunehmen, wie z.B. Abbey festhält. Gleichwohl findet sich auch in der mittleren Periode radikaler Zweifel an der Selbsterkenntnis, und umgekehrt findet man auch in den Notizen zwischen dem Herbst 1885 und dem Herbst 1886 eine überraschend moderate und optimistische Stelle zur Selbsterkenntnis, die lautet: „Jene Selbst-Erkenntnis, welche Bescheidenheit ist – denn wir sind nicht unser eigen Werk – aber ebenso sehr auch Dankbarkeit – denn wir sind ‚gut geraten‘ –“ (KSA 12, 119).

<sup>7</sup> Die Beziehung zu Hegel ist komplex. Einerseits steht Nietzsche mit Schopenhauer im Gegensatz zu Hegels Gesamtdeutung des Wirklichen als des Vernünftigen; andererseits steht er Hegels Kritik unmittelbarer Erkenntnis bzw. Selbsterkenntnis und dessen historischem Geist (gegen Schopenhauers „unintelligente Wut auf Hegel“, JGB 204) nahe.

<sup>8</sup> „Die Welt als ein sich selbst gebärendes Kunstwerk“, wie es in einer späten Notiz zwischen dem Herbst 1885 und dem Herbst 1886 heißt (KSA 12, 119 = 2 [114]).

sie nicht den Charakter einer dogmatischen Überzeugung annimmt und damit dem Verdikt von Nietzsches Kritik von Überzeugungen verfällt (vgl. Teil 4).

Nietzsche befürwortet in der mittleren Phase nicht eine Philosophie, die sich mit geistreichen, aber konfusem Paradoxien genügt. In der Buchreflexion 92 aus dem *Wanderer und sein Schatten* lesen wir:

Verbotene Bücher. – Nie Etwas lesen, was jene arroganten Vielwisser und Wirrköpfe schreiben, welche die abscheulichste Unart, die der logischen Paradoxie, haben: sie wenden die logischen Formen gerade dort an, wo Alles im Grunde frech improvisiert und in die Luft gebaut ist. („Also“ soll bei ihnen heißen, „du Esel von Leser, für dich giebt es diess „also“ nicht, - wohl aber für mich“ – worauf die Antwort lautet: „du Esel von Schreiber, wozu schreibst du denn?“)

Es ist kein Zufall, dass Steven D. Hales und Rex Welshon in ihrem Buch *Nietzsche's Perspectivism* auf diese Stelle aus der mittleren Periode verweisen, an der sich Nietzsche für logische Folgerichtigkeit und Konsistenz ausspricht und beides – Bemühen um Logik und Konsistenz bei einem Autor – als *Gebote der Höflichkeit* gegenüber dem Leser fordert.<sup>9</sup> „Beleidigende Klarheit“ (vgl. *GD*, Streifzüge eines Unzeitgemässen, 1, gegen J. St. Mill) ist ein pudendum, das sich nicht in der mittleren, sondern in der späten Phase findet. Wie könnte Klarheit in einem philosophischen Kontext beleidigend sein? Klarheit ist für den Aufklärer ein signum. Die Überschrift von *MAM* II, II, 92 könnte lauten: „Beleidigende Unklarheit“. Soll die Lektüre eines wissenschaftlichen oder philosophischen Buches sich lohnen, so muss es ein Bemühen um Klarheit, Folgerichtigkeit und Widerspruchslosigkeit manifestieren. (Dies ist natürlich nur eine notwendige, keine hinreichende Bedingung für den Wert eines theoretischen Buches.)

Die methodische Einstellung von Hales und Welshon macht sich bezahlt. Die Maxime aus der mittleren Periode wird auf die Rekonstruktion der systematischen Bedeutung von überwiegend späteren Texten angewendet. Die Verfasser bemühen sich darum, Nietzsches Perspektivismus in Bezug auf Wahrheit (den sie unterscheiden vom Perspektivismus in Bezug auf Logik, Ontologie, Kausalität, Epistemologie und Psychologie) als eine in sich stimmige Theorie zu formulieren. Perspektiven haben den Status von Logik und begrifflichen Rahmenwerken (vgl. *WM* 522), ohne einfach mit einem Set von Meinungen oder Aussagen zusammenzufallen. Gewisse Perspektiven sind ihrerseits nicht perspektivisch wahr, sofern es keine Superperspektive gibt, von der aus sie sich vergleichen und evaluieren ließen. Sie sind vielleicht weder wahr noch falsch oder wahrheitsneut-

---

<sup>9</sup> Hales & Welshon 2000, 32. Einen kritischen Überblick über andere Lösungsversuche des Paradoxes des Perspektivismus, insbesondere die analytischen Beiträge von Peter Poellner, Maudemarie Clark und John Richardson, bietet Reginster 2001.

ral, wie z.B. externe Gründe für die Wahl eines Sprachrahmens. Wie dem auch sei: Hales und Welshon liefern folgende Rekonstruktion. Ihr Lösungsvorschlag ist verblüffend einfach. Sie verteidigen zuerst die negative Variante: Man sollte Nietzsche keinen *starken Perspektivismus* in Bezug auf Wahrheit zuschreiben, der besagte: *Für jeden Satz gibt es eine Perspektive, in der er wahr ist, und eine Perspektive, in der er falsch ist.* Denn dieser starke Perspektivismus wäre selbstaufhebend, er würde die Formulierung des Perspektivismus selber untergraben. Er würde in ein unauflösbares Paradox verwickeln, ein Paradox, das sowohl die Wahrheit als auch die Falschheit des Perspektivismus bejaht. Nietzsche war sich dieses Paradoxes bewusst, hat es aber nicht systematisch zu behandeln versucht. (Vgl. JGB 22 und 43).

Hales und Welshon erörtern einige Vorschläge zur Auflösung dieses Paradoxes, insbesondere jene von Alexander Nehamas und Maudemarie Clark (die sich unter anderem auf Donald Davidson bezieht). Der Vorschlag von Hales und Welshon geht in eine andere Richtung. Das Paradox, das aus der Selbstanwendung des Perspektivismus entsteht, lässt sich vermeiden, indem man Nietzsche nur einen *schwachen Perspektivismus* in Bezug auf die Wahrheit zuschreibt. Dieser lautet: *Es gibt mindestens einen Satz, der in einer Perspektive wahr und in einer anderen falsch ist.* Die Lösung besteht also in einer Abschwächung der Quantifikation. Die Quelle so mancher Irrtümer und Paradoxien liegt in einer unvorsichtigen und unbegründeten Verwendung des Allquantors! Wird der starke Perspektivismus vermieden, so wird es möglich, die Selbstanwendung dieser Theorie und die daraus entstehende verderbliche Paradoxie zu vermeiden. Die Konfusion, die daraus entsteht, dass man Nietzsche eine Theorie zuschreibt, die zugleich (in einer Perspektive A) wahr und (in einer Perspektive B) falsch ist, kann nicht erwünscht sein, sofern man sich auf Philosophie als kritische Prüfung von Argumenten einlässt.

Der schwache Perspektivismus lässt den Allquantor fallen und öffnet damit ein ganzes Spektrum von vertretbaren Positionen, unter anderem auch die Position, dass *sehr viele* Aussagen bzw. Wahrheiten indexiert, d.h. perspektivisch fixiert sind. Man könnte auch von einem logisch konsistenten Relativismus sprechen. Diese Position lässt zwei Dinge zu: Die Existenz guter Argumente, und das Faktum einer Präponderanz von Irrtümern und Verfälschungen in unseren Aussagen über die Wirklichkeit. Die perspektivische Verfälschung besteht hauptsächlich darin, dass perspektivisch gebundene Wahrheiten irrtümlich für absolute Wahrheiten gehalten werden. Dies lässt die Möglichkeit offen, dass der Relativismus oder Perspektivismus selber in einer Gestalt formuliert wird, die immun bleibt gegenüber der Infektion durch diesen Irrtum und die auch immun bleibt gegenüber der Infektion der Selbstaufhebung. Philosophie kann und soll

weiterhin als rationales Verfahren bestehen, auch in einer Welt, die der Vernunft gegenüber weitgehend gleichgültig ist.

Schreibt man jedoch Nietzsche einen starken Perspektivismus zu, so schreibt man ihm eine selbstaufhebende Position zu. Die „Magie des Extrems“<sup>10</sup> wird erkaufte durch Inkonsistenz. Eine selbstaufhebende Position muss man prüfen, aber nicht eigentlich widerlegen, sie widerlegt sich selber, d.h. von ihren eigenen Voraussetzungen aus. Sie lässt sich daher auch nicht verwenden, um andere in ihrer traditionellen Einstellung und Selbstgefälligkeit zu verwirren. Wer andere in ein Labyrinth schicken will, tut nicht gut daran, sich selber in einem Labyrinth zu verirren. Dies ist nun der zentrale methodische Punkt einer Philosophie, die sich um eine Unterscheidung zwischen guten und schlechten Argumenten bemüht. Wer eine in sich unverständliche oder selbstaufhebende Theorie vertritt, in der Absicht, andere zu belehren oder in ihren Vorurteilen zu erschüttern, kämpft mit hohler und arroganter Rhetorik; wer dagegen eine widerspruchsfreie, verständliche und zusammenhängende Theorie vertritt, die in einigen Punkten stark von der Überlieferung oder vom common sense abweicht, kann legitimerweise Anspruch erheben, Vorurteilen und dogmatischen Irrtümern mit guten Argumenten zu begegnen. Nur im zweiten Fall findet ein echter philosophischer Agon statt (vgl. *M* 370, 431); im ersten Fall dagegen haben wir es mit dem Blendwerk von Pseudowissenschaft zu tun. Es gibt einen markanten Unterschied zwischen Philosophie und Bluff. Diese Kritik richtet sich nicht gegen den Wert von Spiel und Tanz, sondern gegen Pseudowissenschaft.

Es gibt genügend Stellen in Nietzsches Werk, die dazu dienen könnten, einen eher irrationalistischen oder „postmodernen“ Typus von Philosophie herauszulesen. Wir haben gezeigt, dass sich die mittlere Periode besonders eignet, um einen „sokratischen“ Nietzsche herauszulesen, der Argumente prüft und die schlechten verwirft.

## 2. Buchreflexionen<sup>11</sup>

An verschiedenen Stellen in *Menschliches-Allzumenschliches*<sup>12</sup> wird über Buch und Bücher, Schreiben und Mitteilung nachgedacht. Dabei wird nicht nur die Buchwerdung des Menschen, sondern auch die Menschwerdung des Buches durchge-

---

<sup>10</sup> KSA 12, 510 [*Nachgelassene Fragmente* Herbst 1887 10 [94]]. Vgl. dagegen das klassische „Nicht zu sehr!“ in *M* 559!

<sup>11</sup> Vgl. Wolf 2000 und die philosophisch inspirierten Illustrationen von Martin Schwarz im zitierten Band.

<sup>12</sup> Vgl. *MAM* I, 200, 207, 208, 209, 233, 342, 374; II, I, 105, 120, 139, 153, 167, 230, 232, 268, 275, 326; II, II, 71, 87; vgl. *M* 47, 257.



spielt. Das Buch als Träger von Information und Erinnerung, aber auch als Begleiter, Freund, als alter ego einer früheren Lebensphase, als Medium der Verständigung und der Missverständnisse, der Entfremdung, das Buch als Gift und Gefahr.<sup>13</sup> Die Bezugnahme auf Bücher und Lektüren ist ein Erbe der Antike, aber auch des Renaissance-Humanismus. Man denkt unweigerlich an die allegorische Beschreibung von Petrarcas Besteigung des Mont Ventoux, welche in einer Lektüre aus Augustins *Confessiones* kulminiert.<sup>14</sup> Die Beziehung zur Welt ist vermittelt durch Bücher, Bücher bilden eine eigene Welt oder einen Mikrokosmos. Der Denker der Renaissance bleibt, trotz der veränderten Beziehung zur Natur, in den Mikrokosmos der Bücher eingeschlossen, wie Dürers Hieronymus im Gehäuse. Naturforschung, die sich dem „Buch der Natur“ widmet, kann dem Buch zumindest als Metapher nicht entkommen. In der zeitgenössischen Kunst führt das Buchobjekt, das in einer Welt der elektronischen Informationsvermittlung zu einem Anachronismus zu werden droht, zu einer Aufwertung des Körpers des Buches, der wie alle Körper der Veränderung und dem Verfall ausgesetzt ist. Das Buch ist stofflicher und gehört deutlicher zur Lebenswelt als die sog. virtuelle Welt des Internets.

Mit der Liebe und dem Bekenntnis zum Mikrokosmos der Bücher stellt sich der Nietzsche der mittleren Periode in die Tradition der Aufklärung und des Humanismus.<sup>15</sup> Das Buch bildet bereits zu seiner Zeit einen Kontrast und Gegenpol zum Journalismus und Feuilletonismus. Die Zeitungen wenden sich an eilige Leser, und die Massenverlage geben Klassiker in nuce heraus wie z.B. „Seneca für Gestresste“. Die Feuilletonisten, der ganze moderne Literatenstand werden apostrophiert als „Die Narren der modernen Kultur.“ (*MAM* 194). Man beachte aber, dass ‚Narr‘ kein grobes Schimpfwort ist (vgl. *M* 451; *FW* 379) und sogar als zärtlich-ironische Selbstbezeichnung vorkommt, etwa im Schlussgedicht zum ersten Band von *MAM* und in den Versen „Nur Narr! Nur Dichter!“ im *Zarathustra* (vgl. *Z* IV, 14 „Das Lied der Schwermut“), der sich selber als Dichter bezeichnet.<sup>16</sup> Im Zusammenhang mit den Buchreflexionen wäre hier auch an die Kategorie des *Büchernarren* zu denken, dem Abraham a Santa Clara in seinen Narrenpredigten ein eigenes Narrennest einräumt.

---

<sup>13</sup> Vgl. *MAM* II, I, 58; *FW* 366; *JGB* 30.

<sup>14</sup> Vgl. Petrarca 1995.

<sup>15</sup> Eine explizite Absage an die „Humanitarier“ findet man in *FW* 377, in jenem Teil, der erst in der zweiten Auflage von 1887 erschienen ist und damit zur dritten Periode gehört. Zur ersten Periode gehört die Polemik gegen die humanistische Deutung der Antike.

<sup>16</sup> „Aber auch Zarathustra ist ein Dichter.“ (*Z* 177) Er lügt ebenfalls viel. Er hat keine lehramtliche Autorität, welche nach Augustin verlangt, dass der Magister nicht lügt. Zarathustra bringt seinen „Selbsthass“ zum Ausdruck. Ein Jünger, der nach Gründen fragt, wird abgewimmelt. Auch sein „Ich glaube an Zarathustra“ wird brüsk zurückgewiesen. Der Dichter muss sich in den „Büßer des Geistes“ verwandeln, d.h. „reinlich“ (wahrhaftig) werden und in die Tiefe gehen.

Mit den Buchreflexionen bekundet Nietzsche seine Verehrung und seine Anknüpfung an Traditionen der Antike, der Renaissance und des Humanismus. Buch und Lektüre sind Verlängerung und Fortsetzung des Gesprächs. „Das Zwiegespräch ... jenen spielenden Äther der Humanität ... welcher ein Gespräch zu den angenehmsten Dingen in der Welt macht.“ (MAM 374).<sup>17</sup> Die jüdisch-christliche Fixierung auf einen sakralen Text wird dabei jedoch vermieden (vgl. MAM II, I, 58), das Buch wird nicht vergöttlicht, sondern vermenschlicht oder gar verdinglicht. Obwohl Nietzsche gewöhnlich als Amoralist und Antihumanist gilt, lässt sich dieses Urteil auf die mittlere Periode nicht uneingeschränkt anwenden. Nietzsches Affinität zum Humanismus äußert sich nicht nur in seinen vielfachen Bekenntnissen zur Antike, zur Freundschaft und zum Buch als Medium der Verständigung, sondern auch in seiner Kritik der Gewalt (vgl. MAM 425) und des Fanatismus.<sup>18</sup> Dies steht in deutlichem Kontrast zur späteren Billigung oder Verherrlichung von Gewalt und Ausbeutung als unvermeidbaren Eigenschaften alles Lebens (vgl. JGB 259). Dieses Beispiel zeigt: Der mittlere Nietzsche ist ausgewogener und moderater im Urteil, gelegentlich auch besonnen und zögerlich, nicht festgelegt auf eine möglichst harte und erschreckende Pointe, wie wir es vom späteren Nietzsche schon fast erwarten. Die Parolen der Spätzeit stehen noch nicht griffbereit zur Verfügung; das Repertoire der Reflexion ist noch breiter und vielfältiger angelegt. Nietzsche erlaubt sich auch in den veröffentlichten Werken gelegentlich ein unzensuriertes Zögern und ein Fortspinnen unfertiger Gedanken im Prozess des Schreibens.

Es gibt Abschnitte, die den Eindruck vermitteln, Nietzsche wisse selber noch nicht ganz, worauf er hinauswolle. Es handelt sich um ein tentatives Schreiben (vgl. z.B. MAM II, II, 189), das Ziel und Ruhepunkt noch sucht. Erscheinen die *Morgenröte* und die *Fröhliche Wissenschaft* wie Werke der Genesung und des Übermuts, so gehen ihnen Werke voraus, denen es nicht an düsteren Zügen fehlt, wie etwa „Die Hadesfahrt“ am Ende von *Vermischte Meinungen und Sprüche* in MAM II, I bezeugt. Hier begegnet uns nicht der Kritiker der Visionen, sondern der Nietzsche der Visionen, mit dem Bild des monologisierenden Wan-

<sup>17</sup> Es wäre in Frankfurt naheliegend, an eine ideale Gesprächssituation zu denken. Nietzsche spricht hier allerdings nicht von Bedingungen der idealen Kommunikation, sondern vom Zwiegespräch als einer menschlichen Begegnung im vollen Sinne, welche in ihrer menschlichen Nähe und Wärme durch keinen Ersatz (wie Brief, Buch etc.) zu übertreffen wäre. So hat sich Nietzsche unter anderen an seine Gespräche mit Cosima und Richard Wagner aus der Zeit ihrer Freundschaft zurückerinnert.

<sup>18</sup> „... meine alten Schriften ... sprechen die Sprache des Fanatismus.“ (KSA 9, 47 Notiz aus dem Frühjahr 1880) Diese Selbstkritik ließe sich auch auf manche Stellen der dritten Periode anwenden. Es ist bemerkenswert, dass Nietzsche in manchen sehr abfälligen Bemerkungen in seinen späteren Schriften viel weniger tolerant und differenziert ist als z.B. in seinen handschriftlichen Kommentaren zu den Schriften von Mill, Lecky und Goncourt. Vgl. Brobjer 2000. Vgl. auch die witzige Übersicht über die „Top Ten“ und „Bottom Ten“ im Kapitel „Nietzsche ad hominem“ in Solomon/ Higgins 2000.

derers, der in Totengespräche vertieft ist, und zwar mit Epikur und Montaigne, Goethe und Spinoza, Platon und Rousseau, Pascal und Schopenhauer. „Mit diesen muss ich mich auseinandersetzen, wenn ich lange gewandert bin ... Mögen die Lebenden es mir verzeihen, wenn sie mir mitunter wie die Schatten vorkommen ...“ – Hier kann die zweite Abteilung mit dem Wanderer und seinem Schatten nahtlos anknüpfen.

Wiederholt braucht Nietzsche das charakteristische Bild des monologisierenden Wanderers im Gebirge (*MAM* II, I, 237; vgl. *FW* 278, 287, 380), des Nomaden (*MAM* II, I, 211) und des Reisenden (*MAM* II, I, 228), bevor er zum Buch kommt, das den geheimnisvollen Titel *Der Wanderer und sein Schatten* trägt. Die fiktiven oder inneren „Dialoge“ zwischen dem Wanderer und seinem Schatten klammern das Buch ein wie eine Rahmenerzählung. „Es ist gut, dass wir beide auf gleiche Weise nachsichtig gegen uns sind, wenn einmal unsere Vernunft stille steht ...“ Es geht um Nachsicht, sozusagen um ein „principle of charity“ gegen etwas, was auf den ersten Blick unverständlich erscheint. Hier wird an eine Geduld des Verstehen-Wollens appelliert, welche auch das einbezieht, was die „Logik des Traumes“ (vgl. *MAM* 13, auch 12) ausmacht, das Nachwirken eines archaischen Denkens, das unter der Schwelle der Vernunft und der begrifflichen Mitteilbarkeit operiert. „Sobald die Nacht hereinbricht, verändert sich unsere Empfindung über die nächsten Dinge ...“ (*MAM* II, II, 8) Der Wanderer wandelt am Ende seine ablehnende Haltung gegenüber dem Schatten, er spricht ihn an als „mein geliebter Schatten“. Der kurze Dialog am Schluss des Buches *Der Wanderer und sein Schatten* greift die Formel „gute Nachbarn der nächsten Dinge“ aus II, II, 16 nochmals auf. Angedeutet wird ein innerer Machtkampf, in dem der Schatten als Sklave oder Herr, als Erkennender oder Verdunkelnder figurieren kann. Es handelt sich hier wie in Passagen des *Zarathustra* um Texte mit einer Rätselstruktur, um ein Labyrinth von Beziehungen, Anspielungen und Wortspielen. Wanderer und Schatten sind sich gegenseitig bekannte Unbekannte.

Der Rahmendialog zwischen dem Wanderer und seinem Schatten vermittelt die Darstellung eines inneren Kampfes und eines ins Innere verlegten Gesprächs, das weit entfernt ist vom spielenden Äther der Humanität. Aus dem Kolloquium wird ein Soliloquium. Es handelt sich um eine defiziente Form von Kommunikation, ein Grenzfall oder gar eine Verfallsform von Verständigung, deren Mitteilungsabsicht allerdings erhalten bleibt durch die Tatsache, dass sie schriftlich fixiert und damit für potentielle Leser und Leserinnen disponibel ist. Nietzsche geht noch einen Schritt weiter, wenn er neben der Mitteilung und Verständigung, neben dem schriftlichen Substitut für das Gespräch einen Freiraum für Spiel, Witz und Ironie sucht, in dem auch „Freude am Unsinn“ (*MAM* 213) Platz hat. Freude am Unsinn gehört zum Glück, lesen wir bei Nietzsche, dem Liebhaber Sternes und Wegbereiter des literarischen Surrealismus. In seiner

Hommage an Laurence Sterne („Der freieste Schriftsteller“, *MAM* II, I, 113) zieht Nietzsche alle Register seiner Nuancen-Kunst. Mit der Überbietung von Sternes Ironie begibt sich Nietzsche an den äußersten Rand des Gesprächs und der indirekten Mitteilung. Dies führt in der *Fröhlichen Wissenschaft* zu einem Übermut und Überschlagen der Mitteilung, zu einer „Dekonstruktion“ der Mitteilung in einer „komischen Erleichterung“.<sup>19</sup> Daher findet sich in dieser Schrift ein Nebeneinander von Mäßigung und Maßlosigkeit (vgl. Abschnitt 5 meiner Ausführungen).

In den Schriften der dritten Periode nehmen die plakativen und aggressiven Wendungen zu. So lesen wir etwa im Abschnitt 35 von *Jenseits von Gut und Böse*: „O Voltaire! O Humanität! O Blödsinn! ...“ Dieser Satz findet sich bezeichnenderweise nicht in den Werken der mittleren Periode. Er gibt einen Vorgeschmack der schrillen Töne des Spätwerks. Der zitierte Abschnitt stellt jedoch zwischen zwei längeren Abschnitten von *Jenseits von Gut und Böse* so etwas wie eine kleinere Entgleisung dar.<sup>20</sup> Leider sind solche Zitate besonders einprägsam; sie werden zum unvergesslichen Marketing für Nietzsches ganzes Werk – obwohl sie zu den typischen Schwächen des Spätwerks gehören. Mit dem zunehmend rasanten Tempo des Sprachdukts und dessen fragwürdiger Verherrlichung (zur Apologie des prestos vgl. *JGB* 213) verliert Nietzsche zumindest partiell die Kontrolle über die Nuancen<sup>21</sup>; Mitteilung wird gelegentlich im Keime erstickt. Kontrollierter und intelligenter, aber auch mit besser gezielter Stilkritik, präsentiert sich dagegen jener Abschnitt aus der *Fröhlichen Wissenschaft*, der Voltaire gewidmet ist: „Voltaire. ...“ *FW* 101. Der Abschnitt enthält in nuce einen Beitrag zu einer Disziplin, die Georg Simmel „soziologische Ästhetik“ genannt hat. Voltaires Verbindung zur Aufklärung und zum Humanismus wird hier nicht thematisiert; vielmehr nimmt man eine Enttäuschung darüber wahr, dass sogar Voltaire, der sonst Nietzsches Denken und Empfinden in der mittleren Periode sehr nahesteht, als Stilist in höfischem Geschmack befangen blieb. Eine deutliche Parteinahme für die Aufklärung und gegen die Deutschen findet man im Abschnitt 197 der *Morgenröte*. Zielscheibe der Kritik sind die deutsche Philosophie nach Kant, die deutschen Historiker und Romantiker, aber auch die deutschen Naturforscher:

<sup>19</sup> Vgl. Higgins 2000. Higgins hat sich in ihrem bahnbrechenden Buch über den *Zarathustra* ausführlich über die Rolle der *Morgenröte* für das Verständnis des *Zarathustra* geäußert. Vgl. Higgins 1987, Kapitel 3. Grosses Gewicht legt sie in den späteren Kapiteln auf die selbstironischen und parodistischen Aspekte *Zarathustra*, die sie vor dem Hintergrund von M.M. Bakhtins Analysen von Individualität und Privatsphäre in Apuleius *Goldenem Esel* untersucht.

<sup>20</sup> Im Kapitel über *MAM* in *Ecce Homo* wird Voltaire wieder als „grandseigneur des Geistes“ bezeichnet – „genau das, was ich auch bin.“ Das komplexe Verhältnis Nietzsches zu Voltaire und die Gegenüberstellung von Voltaire und Rousseau wird ausführlich beleuchtet in Peter Heller 1972, 277-299.

<sup>21</sup> Zur Wertschätzung der Nuance vgl. *MAM* II, I, 161; II, II, 67; *JGB* 31 und 46.

... sie kämpften gegen Newton's und Voltaire's Geist und suchten, gleich Goethe und Schopenhauer, den Gedanken einer vergöttlichten oder verteufelten Natur und ihrer durchgängigen ethischen und symbolischen Bedeutsamkeit wieder aufrecht zu stellen ... Der Cultus des Gefühls wurde aufgerichtet an Stelle des Cultus' der Vernunft ...

Nietzsche steht in seiner mittleren Periode dem Kultus der Vernunft näher als dem Kultus des Gefühls. Trotzdem huldigt er keinem platten Rationalismus, und er hält insbesondere die Struktur der Wirklichkeit weder für vernünftig noch für der Vernunft zugänglich. Vielmehr müssen wir uns, wie bereits die ersten Abschnitte vom *Menschliches-Allzumenschliches* zeigen, in einer Welt einrichten, in der vermutlich Irrtümer überwiegen. Wir müssen alle Mitteilungsformen ausloten, auch jene, die sich am Rand und an der Grenze der Verständlichkeit bewegen. Die Präponderanz von lebenserhaltenden und lebensförderlichen Irrtümern und Illusionen bildet sozusagen den dunklen Hintergrund, vor dem Nietzsche die tragischen Aspekte des Lebens jener Menschen darstellt, deren Leben dem Projekt der Erkenntnis gewidmet ist. Das Leben der Erkennenden wird nur ausnahmsweise als harmonisches Idyll charakterisiert (vgl. *MAM*, 254, 261). Das Glück der Erkennenden hat seinen Preis, es ist dem Leben, oft der Krankheit abgerungen und eine Frucht der Genesung. Mit der Genesung nimmt der Mitteilungsdrang zu. Das Werk der mittleren Phase ist noch nicht von den grellen Vorzeichen der definitiven Krankheit gezeichnet. Allerdings kann auch das Spätwerk nicht pauschal abgewertet werden, und einige Themen und Probleme werden in der dritten Phase vertieft und philosophisch überlegen behandelt. (Vgl. Wolf 2001a und b).

Ein grundsätzlicher Einwand gegen die Schriften der späteren Periode könnte lauten, dass es Schriften sind, von denen zunehmend unklar wird, für wen sie geschrieben wurden. Hat Nietzsche seine Freunde und freundschaftlichen Leser aus den Augen verloren? Ist im Anspruch des Zarathustra, seinen Jüngern den eigenen Weg zu weisen, nicht eine Absicht mit enthalten, selber unterzugehen, sich abzuschaffen, überflüssig zu werden?<sup>22</sup> Warum sollte sich ein Partner und Gesprächspartner selber eliminieren wollen? Bleibt in der mittleren Periode die Aufgabe der Aufklärung und Bildung (im weiten Sinnes des Wortes) des Lesers noch als integraler Bestandteil der Mitteilung bestehen, so überwiegt im *Zarathustra* die Expressivität über die direkte Mitteilung. Und selbst ein Bewunderer der späteren Periode wie David B. Allison stellt in seinem neusten Buch die Frage nach Nietzsches Umgang mit seinen Lesern und Leserinnen.

---

<sup>22</sup> Diese Absicht ist bereits im ersten Teil des Zarathustra ausgesprochen. Vgl. dazu den hilfreichen Kommentar von Annemarie Pieper 1990, welche für eine intellektuelle und existenzielle Aneignung plädiert.

Why, then, does he write? To surround himself with followers? Clearly not! – and if he did, he failed dramatically. Indeed, Nietzsche continually chides his readers: he asks to be criticized, not to be adulated ... he writes only for those who have only become matured ...<sup>23</sup>

Nietzsche schimpft mit seinen Lesern und weist sie zurecht, so wie man Kinder schilt. Allison versteht diese Bemerkungen weder als Einwand noch als Kritik an den Stil- und Schreibformen Nietzsches. Trotzdem wird aus diesen Bemerkungen das Dilemma sichtbar, das lautet: Nietzsche schreibt entweder für unreife Leser, die ihn gar nicht verstehen können, oder er schreibt für reife, welche die Lektüre seiner Schriften gar nicht nötig hätten. Schimpft er nicht, so macht er sich nur jenen verständlich, welchen er eigentlich nichts zu sagen hat, d.h. jenen, die bereits reif und auf eigenen Wegen sind und die „existenzielle Aneignung“ seiner Appelle gar nicht nötig haben. Ideale Leser Nietzsches wären jene, welche von ihm nichts Neues zu lernen hätten und deshalb auch am wenigsten motiviert wären, ihn überhaupt noch zu lesen – diese müsste er dann allerdings auch nicht beschimpfen und zurechtweisen. Nietzsche würde von den falschen Leuten gelesen. Das Dilemma lässt sich nicht so leicht entfernen. Nietzsche schreibt vielleicht nur für jene Leser und Leserinnen, welche im Autor nicht mehr die überlegene Superperspektive suchen, welche frei sind von der falschen Faszination für den Autor als Gott. Solche Leser und Leserinnen würden zurückfinden zum Zwiegespräch, das frei ist von den diktatorischen, und fanatischen Zügen eines schreibenden (Propheten des) Übermenschen. Solche Leser müsste er allerdings nicht beschimpfen. Es wäre auch nicht nötig, mit ihnen (Verstecken) zu spielen.

### 3. Schwierige Verständigung im Wandel der Welt und der Überzeugungen

Die Buchreflexionen der mittleren Periode sind in nuce Reflexionen über die Chancen und Grenzen der Verständigung. Die Schrift hat sich vom Gespräch entfernt, sie schafft neue Chancen und Fallen für die Verständigung. Nietzsches Denken und Schreiben ist ein Protest gegen das Ansinnen, Verständigung und Mitteilung zu banalisieren. Dass wir uns verstehen, dass Kommunikation möglich ist, kann nicht als Selbstverständlichkeit hingenommen werden. Gelungene Verständigung ist wie Erkenntnis und Wahrheit eher unwahrscheinlich und selten. In der Wandelbarkeit der Welt liegt ein fundamentales Hindernis für die

---

<sup>23</sup> Allison 2001, 101f. Das Verb „chide“ ist archaisierend und literarisch und steht für schimpfen und zurechtweisen.

Wiederholbarkeit, wie bereits das berühmte Flussgleichnis von Heraklit nahelegt. Niemand steigt zweimal in den gleichen Fluss, obwohl er meint, mehrmals in den gleichen Fluss steigen zu können. Damit ist die Welt auf Verwechselbarkeit und Unerfassbarkeit angelegt. Sehen wir im Alltag Konstanz, so sehen wir nicht fein genug. „Sähest du feiner, so würdest du alles bewegt sehen: wie das brennende Papier sich krümmt, so vergeht alles fortwährend und krümmt sich dabei.“ (KSA 9, S. 651) Konstanz erweist sich bei feinerem Hinsehen als Wandel, Regularität bzw. Gesetzmässigkeit als Abweichung.

Verstehen in einem tieferen Sinne unter Menschen, zwischen Kulturen und Epochen ist eher die Ausnahme als die Regel. Im Zeitalter des Wandels und des Übergangs („age of transition“, Mill 1831) werden die Probleme der Verständigung zu Symptomen der synkretistischen und historisierenden Kultur, des Verlustes von für alle gemeinsamen Zeichen und Bildern (vgl. *MAM* II, II, 122 „Die künstlerische Konvention“), der Privatisierung von Mythos und Religion. In dieser historischen Lage gewinnt der transnationale Stil und die kosmopolitische Verständigung an Bedeutung. „Gut schreiben lernen. – ... über die Völker hinweg verstanden werden wollen ... Besser schreiben aber heißt zugleich auch besser denken; immer Mitteilenswertes erfinden und es wirklich mitteilen können; übersetzbar werden für die Sprachen der Nachbarn ...“ (*MAM* II, II, 87, vgl. 132). Nationalismus dagegen wird von Nietzsche in diesem Kontext und später als „die Krankheit dieses Jahrhunderts“ titulierte.<sup>24</sup> „Die schwächste Seite jedes klassischen Buches ist die, dass es zu sehr in der Muttersprache seines Autors geschrieben ist.“ (*MAM* II, II, 132)

Ein erkenntniskritischer Grund für die prekäre Situation aller Verständigung ist die Tatsache, dass sich Bekanntheit, Vertrautheit und Gewohnheit auf der einen Seite, und tieferes Verstehen und Erkennen auf der anderen Seite umgekehrt proportional verhalten. So kann das Schwelgen in der eigenen Muttersprache zwar Bekanntheit bestätigen, doch erst durch die Aufgabe des sprachlichen Übersetzens wird Erkenntnis mit Hilfe von Distanz und Verfremdung erlangt. Je vertrauter etwas ist, um so weniger erlaubt es den distanzierenden und kalten Blick der Erkenntnis. Daher gibt es den Antagonismus zwischen Freundschaft und Erkenntnis. Es handelt sich um zwei in ihrer Anlage divergierende Lebensprojekte. Erkenntnis verlangt Distanz, Wandelbarkeit, Bruch mit bisherigen Überzeugungen und Gewohnheiten; aus der Perspektive von Freunden wird der

---

<sup>24</sup> Über Sprechstil und Schreibstil vgl. auch *MAM* II, I, 120; *MAM* II, II, 98 und 110. Zum Fehlen von „deutscher Klassik“ vgl. *MAM* II, II, 125, mit der Ausnahme von Goethe, dem Erfinder der „Weltliteratur“, der gar nicht als nationaler Dichter in Betracht kommt. Der Faust-Stoff wird in 124 spöttisch kommentiert, die Gestalt dagegen sehr positiv beurteilt. Auch ihr kommt übernationale Bedeutung und Verständlichkeit zu. Damit steht Nietzsche auch im Gegensatz zur deutschnationalen Rezeption und Aneignung der Faustfigur.

Erkennende unweigerlich zum Verräter. Nietzsche kennt die erkältende, lebensfeindliche Seite der Erkenntnis. Meist wird Erkenntnis mit dem ins Fleisch schneidenden Geist, mit der Vivisektion (vgl. *MAM* 3; *MAM* II, II, 19; *JGB* 218), mit riskantem Abenteuer und Experiment (vgl. *M* 103; *JGB* 32) in Verbindung gebracht. Es wird eine Form der Wissenschaft gefordert, die Alchimie und Astrologie längst hinter sich gelassen hat, welche keinen Bezug mehr hat zur Suche nach Sinn und Geborgenheit.

Nietzsche scheut nicht davor zurück, autobiographische und kaum verschleierte intime Aufschlüsse über seine Schwierigkeiten mit der Freundschaft zu geben<sup>25</sup>, insbesondere mit der Freundschaft mit sich selber<sup>26</sup>, die nach den bekannten Ausführungen von Aristoteles<sup>27</sup> Voraussetzung aller echten Freundschaft ist. Auch in der Freundschaft herrschen Irrtum und der brüske Kontrast von Illusion und Desillusionierung. Das Ideal der Ehe wird dagegen lakonisch als „langes Gespräch“ charakterisiert (*MAM* 406; vgl. 424).<sup>28</sup>

Das Thema der schwierigen, häufig unmöglichen Verständigung hat Nietzsche nicht mehr losgelassen. Im mittleren Werk geht es um die Unzugänglichkeit einer höheren Kultur. „Die höhere Kultur wird notwendig missverstanden ...“ (*MAM* 281) Die Unzugänglichkeit und Unverständlichkeit der sog. höheren Menschen wird zu einem Leitmotiv von Nietzsches *Zarathustra*. Zarathustra fühlt sich wiederholt missverstanden, und er fühlt sich von seinen Jüngern bedrängt. Er weist jede Nachfolge entschieden zurück.<sup>29</sup> Er bewegt sich immer

<sup>25</sup> Vgl. *MAM* 376 und *FW* 16 und 279. Nietzsche spielt an auf gescheiterte Freundschaft und Bruderschaft. Das passt am Besten auf die Beziehung zu Wagner. Das Ich in *FW* 16 ist bittend und werdend, das Du dagegen verweigernd und schweigend.

<sup>26</sup> „Aber der schlimmste Feind, dem du begegnen kannst, wirst du immer dir selber sein ...“ (*Z* I, 17 „Vom Wege des Schaffenden“, 88). Liebe und Verachtung gehören zusammen – vgl. *FW* 125 und 130; *Z* IV, 7 „Der hässlichste Mensch“: Man sagt mir, dass der Mensch sich selber liebe ... ein großer Liebender ist er mir und ein großer Verächter.“ (375). Vgl. *JGB* 216. Mit solchen Auffassungen steht Nietzsche der Psychoanalyse viel näher als den idealistischen Auffassungen einer Harmonie von Liebe und gegenseitiger Achtung. Leidenschaftliche Liebe enthält eine starke Prise von Verachtung. Aussagen dieser Art werfen ihren Schatten voraus auf das nächste Kapitel, „Von alten und jungen Weiblein“, dessen autobiographischer Kern darin besteht, dass Nietzsche alias Zarathustra nie Glück hatte auf Freiersfüßen. Dass in der Liebe Verachtung liegt (vgl. *Z*, S. 249), ergibt sich u.a. aus dem Sachverhalt, dass besonders starke Gefühle auch besonders ambivalent sind; dass wir uns selber nicht ganz lieben und deshalb auch jene nicht, die uns (mit unseren Schwächen) lieben. Solange ich meine Schwächen verachte, werde ich auch jene verachten, die meine Schwächen lieben. Die Mischung von Liebe und Verachtung charakterisiert Zarathustras Einstellung zum Menschen, etwa in jenem „doppelten Willen“, vom dem in *Z* II, 21 („Von der Menschen-Klugheit“) die Rede ist. Dazu passt auch die Aussage, dass „Selbstsucht“ gelernt werden muss (vgl. *Z* III, 10 „Von den drei Bösen“; vgl. *FW* 290: „Denn Eins ist Noth: dass der Mensch seine Zufriedenheit mit sich erreiche ...“).

<sup>27</sup> Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1166a - 1166b und 1168a 28 - 1169b.

<sup>28</sup> Zur Ehe als Seelenfreundschaft zwischen Mann und Frau vgl. Abbey 2000, Kapitel 8.

<sup>29</sup> Vgl. *FW* 32 „Unerwünschte Jünger.“ Das Thema der Nicht-Nachfolge wird in *FW* 68 und 286 aufgenommen. Vgl. *MAM* II, I, 367. In *Z* I, 22 „Von schenkender Tugend“, heißt es: „Wahrlich, ich



wieder von den Menschen fort. Er blickt auf sie von der Höhe seiner Höhle hinunter, und es ergreift ihn Panik vor der Vision des letzten Menschen und dessen ewiger Wiederkunft. Selbst den Anblick und Geruch der höheren Menschen kann er kaum mehr ertragen. Zarathustra, der einzige Mensch ohne Ekel<sup>30</sup>, kämpft permanent gegen die Versuchung des Ekels. Sein alter ego, der Mörder Gottes, begegnet ihm in der Gestalt des hässlichsten Menschen, notdürftig gekleidet in den Mantel der Erhabenheit (Vgl. Z IV, 7). Zarathustra zieht sich, nach mehreren Versuchen der Wiederannäherung an Menschen, mehr und mehr zurück. Nur im Umgang mit der menschenleeren Natur, wie es bereits in einem visionären Text der *Morgenröte* heißt: „im großen Schweigen“ (M 423), in der schweigenden Zwiesprache (vgl. Z IV, 10 „Mittags“: „Wer bist du doch! O meine Seele!“) mit dem Meer, dem Himmel und seinen Tieren, der Schlange, dem Adler und der blonden Bestie, dem allegorischen Löwen, gibt es für Zarathustra ungetrübte Gemeinschaft und Verständigung.

Der *Zarathustra* bietet weniger Reflexionen über die Schwierigkeit der Verständigung; vielmehr beginnt er, die Unmöglichkeit der Verständigung zu zelebrieren, Missverständnisse zu akkumulieren. Im *Zarathustra* steigert sich das Thema der schwierigen Mitteilung zur unmöglichen und zur verweigerten Mitteilung. Es findet ein Rückzug ins Soliloquium statt; die Begegnung mit anderen Menschen wird immer mehr zur Störung und Irritation. Zarathustra nimmt Anstoß am schlechten Geruch der höheren Menschen. Damit entfernt sich Nietzsche von den um bessere Mitteilung bemühten Schriften der mittleren Zeit. „Und haltet eure Gründe geheim!“ (Z IV, 13 „Vom höheren Menschen“, 408) Der *Zarathustra* endet als Parodie auf die höheren Menschen, von der selbst Zarathustra nicht ausgenommen wird. An die Stelle der humanistischen Aufklärung tritt das dionysische Eselsfest. Zarathustra, der sich beständig den Bart streicht und mit seinen Tieren nach frischer Luft schnappt, illustriert das Umschlagen des Erhabenen ins Lächerliche. Diese Reflexhandlungen bringen eine Verlegenheit und ein Versagen der direkten Mitteilung zum Ausdruck.

Auch nach dem *Zarathustra* wird das Scheitern der Verständigung und die Verzweiflung über Missverständnisse immer wieder beschworen. Gepriesen wird das Versteckspiel mit Masken (vgl. JGB 40 und 230). Immer härter und brüsker wird das Verfahren. Es wird mit Hammer und Peitsche philosophiert. In Abschnitt 41 von *Jenseits von Gut und Böse* spricht sich Nietzsche auf brutale Wei-

---

rate euch: geht fort von mir und wehrt euch gegen Zarathustra! Und besser noch: schämt euch seiner! Vielleicht betrog er euch. Der Mensch der Erkenntnis muss nicht nur seine Feinde lieben, sondern auch seine Freunde hassen können.“ Im *Zarathustra* und der *Zarathustra*-Zeit wird Gefolgschaft brüsk zurückgewiesen; in der mittleren Periode dagegen drückt sich Nietzsche in der maßvollen Sprache der „Humanität der Freund- und Meisterschaft“ aus (MAM II, I, 231).

<sup>30</sup> „Dies ist der Mensch ohne Ekel.“ So wird Zarathustra in Z IV, 8 vom freiwilligen Bettler angesprochen.

se gegen die Liebe aus, er bekennt sich zu einem quasi-stoischen Ideal der Unabhängigkeit.<sup>31</sup> Ein schwer verdaulicher Abschnitt! Persönliche Bindungen werden pauschal als Hindernisse gebrandmarkt. Nur ein tief Verletzter kann sich so gehen lassen, oder jemand, der aus Bindungsangst grob wird. In der dritten Phase greift Nietzsche zum Mittel der Grobheit. Das trotzigste Motiv „Ich tue alles, um von gewissen Leuten nicht verstanden zu werden; ich bin stolz darauf, missverstanden zu werden“, prägt den Geist der dritten Periode (vgl. FW 371, 381). Es scheint, als bediente er sich der Grobheit, von der in *JGB* 40 vielleicht selbstkritisch die Rede ist. Nietzsche überträgt in *JGB* 41 seine Kritik an Überzeugungen auf Tugenden. „Nicht an unsern eignen Tugenden hängenbleiben ...“ Die eigenen Tugenden sollten wir nach Belieben ein- und aushängen können. Ein ähnliches Muster findet sich in der Kritik der Überzeugungen (vgl. Abschnitt 4).

Nietzsche greift das Offenbarungsmodell von Erkenntnis an. Die Zweifel beziehen sich nicht nur auf die Mittelbarkeit, sondern auf den Evidenzcharakter von Offenbarungen für den Empfänger selber. „Wie kann einer seine eigene Meinung über die Dinge als Offenbarung empfinden?“ (*Morgenröte* 62) Auch gegenüber der Inspiration ist Misstrauen angesagt.<sup>32</sup> Die Art, wie wir zu unseren Überzeugungen gelangten und wie wir an ihnen festhalten, sagt wenig oder nichts aus über den Grad ihrer Bestätigung. Fixe Überzeugungen können sich als Hindernisse auf dem Weg der Forschung, kurz: als Feinde der Wahrheit (vgl. *MAM* 483) erweisen. Nur revidierbare Überzeugungen bzw. provisorische Meinungen sind diesem Vorwurf nicht ausgesetzt.<sup>33</sup> Nietzsches Plädoyer für eine Form der Philosophie, welche (infallible oder unkorrigierbare) Überzeugungen meidet und die Versatilität des freien Geistes erhält, nämlich die „Fähigkeit, seine Meinungen zu wechseln“ (*Morgenröte* 56), erschwert zugleich die Verlässlichkeit persönlicher Bindungen in Liebe und Freundschaft und die Chancen der Mitteilung und Verständigung.

<sup>31</sup> Vgl. dagegen *JGB* 153: „Was aus Liebe getan wird, geschieht immer jenseit von Gut und Böse.“, ein Aphorismus, der noch den Charakter einer Apotheose der Liebe haben könnte.

<sup>32</sup> Vgl. *MAM* 155f. Später hat Nietzsche im Blick auf seinen Zarathustra die Inspiration rehabilitiert, als „Unfreiwilligkeit des Bildes, des Gleichnisses ... als ob die Dinge selber herankämen und sich zum Gleichnis anböten ...“ (*E, Also sprach Zarathustra*, 3).

<sup>33</sup> Nietzsche befürwortet nirgends einen gedankenlosen oder gar berechnenden Opportunismus. So kritisiert er z.B. den „Apostat des freien Geistes“, also den Freigeist, der wieder fromm wird (vgl. *M* 56). Den Abtrünnigen wird im *Zarathustra* (vgl. Z III, 8) ein Kapitel gewidmet. Wagner wird vorgeworfen, er sei mit seinem *Parsifal* zu Kreuze gekrochen (vgl. *MAM* II, Vorrede 3). Es gibt Wandel und „Flexibilität“, die Nietzsche nicht gut heißen kann. Wandel ist nicht per se gut, und Überzeugungen sind nicht per se schlecht, werden aber leicht zu toten und unbeweglichen Meinungen. Ähnlich argumentiert Mill in *On Liberty* gegenüber Meinungen, welche durch eine Zensur gegen Kritik und Prüfung immunisiert werden. „a dead dogma, not a living truth“. Mill 1859/ 1991, 53.

#### 4. Kritik der Überzeugungen und der voreiligen Systeme

Die Kritik an Moral und Religion zielt auf ihren dogmatischen Charakter. Nietzsches Anti-Dogmatismus kristallisiert sich in seiner Kritik an Überzeugungen in *MAM*, 483, 618 und 629. Das Thema der Überzeugungen als Feinde der Wahrheit wird in den Abschnitten 623 bis 638 variiert und bildet das Gegenstück zur Diskussion vom Wert der Erkenntnis und Wahrheit, mit dem dieses Werk (im Abschnitt *Von den ersten und letzten Dingen*) beginnt. Die Kritik der Überzeugungen bildet so etwas wie einen roten Faden im redaktionellen Labyrinth des ersten Teils von *Menschliches-Allzumenschliches*. Ein wichtiger Hintergrund der Kritik an Überzeugungen ist ein Plädoyer für Wandelbarkeit. „Philosophisch gesinnt sein“ heißt wandelbar sein, „auf die leise Stimme der verschiedenen Lebenslagen ... hören; diese bringen ihre eigenen Ansichten mit sich. So nimmt man erkennenden Antheil am Leben und Wesen Vieler, indem man sich selber nicht als starres, beständiges, Eines Individuum behandelt.“ (*MAM* 618, vgl. 609: „Lebensalter und Wahrheit“). Gepriesen wird Solon, der nie Parteimann war und von sich sagte: „Alt werd' ich und immer lern' ich fort.“ (*MAM* II, I, 301)

Nietzsche hätte Rilkes Vers: „Wolle die Wandlung“<sup>34</sup> unumschränkt zugestimmt. „Die Fähigkeit, seine Meinung zu wechseln, eine seltene und hohe Auszeichnung, namentlich wenn sie bis ins Alter hineinreicht!“ (*M* 56) Aus dem Werden und der Veränderung des Selbsts entstehen die Probleme des Liebesverrates, des Freundschaftsbruches und der blockierten Verständigung. „Unsere Anhänger vergeben es uns nie, wenn wir gegen uns selbst Partei ergreifen ...“ (*MAM* II, I, 309; vgl. *MAM* II, Vorrede 4) Man kann sich selber, seinen Eltern und Geschwistern und seinen besten Freunden unverständlich werden. Diesem Vorgang zuzustimmen ist schmerzhaft, doch er bildet einen Bestandteil des amor fati. Die Liebe zum Unvermeidbaren unterscheidet sich vom „Türkenfatalismus“<sup>35</sup>. Wir müssen aktiv sein, um zu werden, die wir sind.<sup>36</sup> Wandel ist Vor-

<sup>34</sup> Rilke, *Sonnette an Orpheus* II, XII, in: Rilke: *Sämtliche Werke*, Band 1, Frankfurt a.M. 1955, 758f.

<sup>35</sup> Vgl. *MAM* II, II, 61. Aus der Einsicht in den Determinismus kann passive Ergebung folgen, aber es kann auch ganz anderes folgen. Es scheint hier so etwas wie einen kognitiven Spielraum für verschiedene, mehr oder weniger fehlerhafte Einstellungen oder Interpretationen zu geben. Alles ist determiniert, aber für unsere Interpretationen steht ein Bereich von Optionen offen. Wir können z.B. eine „arme Tugend ... schön in die Nothwendigkeit umdeuten, sodass ihr Anblick uns nicht mehr wehe thut, und wir ihrthalben dem Fatum keine vorwurfsvollen Gesichter machen.“ *FW* 17. Der „Türkenfatalismus“ hat einen Grundfehler: er trennt Mensch und Fatum. Nietzsche plädiert für die Auffassung, welche das Schicksal nicht als äußere Macht betrachtet, sondern als etwas, was von innen kommt, was wir selber sind. „In Wahrheit ist jeder Mensch selber ein Stück Fatum ... Du selber, armer Ängstlicher, bist die unbezwingliche Moira, welche noch über den Göttern thront, für alles, was da kommt; du bist Segen oder Fluch und jedenfalls die Fessel, in welcher der Stärkste gebunden liegt; in dir ist alle Zukunft der Menschen-Welt vorherbestimmt, es hilft dir nichts, wenn dir vor dir selber graut.“ – Hier wird die Vision vom amor fati angedeutet. (Die interessante Frage wäre nun, ob

aussetzung für Wachstum (vgl. FW 307, 317). Sofern wir wachsen, werden wir unseren Nächsten unverständlich (vgl. FW 371). „Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt.“ (Aus hohen Bergen, Schlussgedicht von JGB.)

Nietzsches Kritik von Überzeugungen hat gewisse Ähnlichkeiten mit John Deweys Kritik der Gewissheit.<sup>37</sup> Für Dewey gilt, dass die Bestätigung von Meinungen immer nur eine graduelle sein kann, d.h. Meinungen sind mehr oder weniger bestätigt, und die Art der Bestätigung bleibt provisorisch und historisch bedingt. Man spricht in diesem Sinne von den besten, zur Zeit verfügbaren Daten oder Methoden. Besonders aufschlussreich und vielleicht im Geiste von Nietzsche ist Deweys Kritik der Gewissheit als ideologisches Substitut für einen Mangel an (technisch-wissenschaftlicher) Macht. Auch die Kritik an der „Methode der Beharrlichkeit“, am Festhalten an und strikten Anwenden von vermeintlich unbezweifelbaren Regeln, die auf Charles Sanders Peirce<sup>38</sup> zurückgeht, findet in Deweys Abhandlung ein Echo, nämlich in der Bemerkung: „Jeder Glaube als solcher ist ein Versuch, er ist hypothetisch; man handelt nicht einfach aufgrund des Glaubens, sondern er soll im Hinblick auf seine Aufgabe als handlungsanleitend geformt werden.“<sup>39</sup> Der Wert der strengen Befolgung von Regeln und Prinzipien wird problematisiert. Ähnlich wie Nietzsche vertritt Dewey ein Verständnis von Wissenschaft als Methode und Heuristik, das nicht identisch ist mit einem Korpus von Aussagen oder mit jeweiligen Forschungsergebnissen. (Vgl. MAM 256).

Nietzsche gilt als erklärter Feind des Systems. Er wird als unsystematischer Autor gepriesen oder – von übelwollenden Kritikern wie Lukács – als „Aphoristiker“ denunziert. „Nietzsches Ablehnung des Systems erwächst aus den rela-

---

auch diese Interpretation „fehlerhaft“ und problematisch bleiben muss, wenn vielleicht auch weniger fehlerhaft als jene des „Türkenfatalismus.“) Im *Zarathustra* (vgl. IV, 8) wird der freiwillige Bettler von Zarathustra sagen: „Dies ist der Mensch ohne Ekel ...“. Zarathustra hat u.a. den Ekel gegen die Irreversibilität der Vergangenheit und die ewige Wiederkunft des Gleichen überwunden. Bei Angelus Silesius finden wir ebenfalls eine radikale Selbstzuschreibung unserer Grenzen, im bekannten Zweizeiler: „Die Welt / die hält dich nicht / du selber bist die Welt / Die dich in dir mit dir so stark gefangen hält.“ (*Cherubinischer Wandersmann* II, 85). Ein Spezialfall der Aneignung des Schicksals als „meines“ Schicksals ist die Aneignung des Todes als „meines“ Todes. Überlegungen dieser Art findet man bei Rilke, in Georg Simmels Essay *Zur Metaphysik des Todes* und in Heideggers Analyse des Verhältnisses zum Tod in *Sein und Zeit*. Spinoza scheint zwar ebenfalls wie Hegel und Nietzsche so etwas wie Einsicht in die Notwendigkeit zu fordern, bestreitet aber die Bedeutung des Todes als eines „inneren Schicksals“: Der Tod kommt dem einzelnen Modus, das ganz auf Selbsterhaltung für eine unbestimmte Zeitdauer programmiert ist, immer nur von außen und gewaltsam zu.

<sup>36</sup> Vgl. Nehamas 1991, Kapitel 6: „Wie man wird, was man ist“. Vgl. MAM 263 für eine Belegstelle des Gedankens in der mittleren Periode.

<sup>37</sup> Vgl. Dewey 1929.

<sup>38</sup> Vgl. Peirce 1877, reprinted in Peirce 1992, 116: „the method of tenacity“.

<sup>39</sup> Dewey 1929, deutsche Ausgabe, S. 277. Dewey bezieht sich auf die „method of tenacity“, ohne den Namen von Peirce zu erwähnen.

tivistischen, agnostizistischen Tendenzen seiner Zeit.“<sup>40</sup> So weit Lukács, dessen Kritik nach einem bekannten Diktum von Adorno eher rabiat als radikal ist. Bei genauerem Hinsehen erweist es sich, dass Nietzsche voreilige Systeme ablehnt, d.h. ein Systematisieren, das einem tyrannischen Hang zum Klassifizieren und Symmetrisieren folgt, ohne hinreichende vorangehende Untersuchung. Es gibt zahlreiche Hinweise dafür, dass Nietzsche die Vorzüge einer konsistenten und kohärenten Philosophie gesehen hat und sich in wiederholten Anläufen um systematische Anordnung und Durchdringung seiner eigenen Gedanken bemüht hat.

Die bekannteste Kriegserklärung gegen das Systemdenken lautet: „Ich misstrauere allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit.“<sup>41</sup> Aus einigen Notizen Nietzsches geht aber hervor, dass er dieses Misstrauen auf sich selber bezieht.<sup>42</sup> Nietzsches Kriegserklärung ließe sich sowohl radikalisieren als auch sinnvoll abschwächen: Die Radikalität besteht darin, den *eigenen* Neigungen und Versuchungen zum Systematisieren nicht aus dem Weg zu gehen und dem eigenen Harmonie- und Symmetriebedürfnis trotzdem zu misstrauen. Die Abschwächung kann jedoch nur gegen eine voreilige, zwanghafte und simplifizierende Form des Systematisierung gerichtet sein, ähnlich vielleicht wie Nicolai Hartmanns Kritik an einer dialektischen Methode, die sich von der transzendentalen Methode loslöst, das heißt im Klartext: Eine Spezialisierung auf Reflexionswissen, das sich von jeder wissenschaftlichen oder lebensweltlichen Praxis loslöst. Hat sich Nietzsche nicht zu weit von der Philologie und der Historie als Wissenschaft entfernt und den rechten Zeitpunkt für eine philosophische Systematisierung auf dem Höhepunkt seiner wissenschaftlichen Kenntnisse verpasst?<sup>43</sup> Hat er sich letztlich nicht in der traurigen Praxis seiner eigenen Erkrankungen, Diäten und Genesungen abgeschottet? Die Flucht in die geniale Subjektivität und die fragmentarischen und dithyrambischen Formen hat zwar Nietzsche zu großen Leistungen hingerissen, aber er wollte nicht „nur Dichter“ sein. Er hat sich philosophische Aufgaben gestellt, die sich mit literarisch-ästhetischen Mitteln nicht lösen lassen. Der Wert der Wahrheit lässt sich nicht einfach illustrieren – er muss untersucht werden.

<sup>40</sup> Lukács 1954, 255. Lukács bezieht sich nur auf die viel zitierte Stelle: „Ich misstrauere allen Systematikern ...“

<sup>41</sup> *GD*: Sprüche und Pfeile 26.

<sup>42</sup> Vgl. Nietzsche, *Nachgelassene Notizen*, 1887: 9 [188]; 1887: 10 [146]; 1887/ 88: 11 [410]; 1888: 18 [4].

<sup>43</sup> Über die prekären Bedingungen und Umstände für das Gedeihen einer Philosophie, die sich sowohl den Kontakt als auch die nötige Distanz zum spezialisierten Gelehrtenwissen zu bewahren weiß, hat sich Nietzsche in *JGB* 205 sehr eindrücklich ausgesprochen. Ähnlich wie Heidegger hat Nietzsche den konkreten sozialen und kooperativen Kontakt zu den Einzelwissenschaften abgebrochen und sich in „splendid isolation“ verirrt.

Die Vorzüge einer systematischen Kohärenz, in der sich die verschiedenen Elemente einer Theorie gegenseitig stützen und ergänzen, hat Nietzsche gesehen und anerkannt; ihm sind die vielfältigen Vorteile einer systematischen Erhärtung und Bestätigung von Hypothesen nicht entgangen. Um so schmerzlicher musste ihm sein Unvermögen und Scheitern am Werk sein.

Seine intellektuelle Redlichkeit hat Nietzsche davor bewahrt, ein System vorzutäuschen, über das er gar nicht verfügte. Er hat vor der „Schauspielerei der Systematiker“ gewarnt (vgl. *M* 318). Hinter dem Eifer gegen das System, hinter der Flucht in alle möglichen literarischen Formen verbirgt sich Nietzsches Scheitern am Werk. Dies lässt sich deuten aus den inneren Spannungen der frühen Artistenmetaphysik und der „jesuitischen“ Empfehlung, für wahr zu halten, was falsch ist, und für falsch zu halten, was wahr ist.<sup>44</sup> In einer ersten Phase, die von Schopenhauer und Wagner bestimmt ist, wird der Beginn der Kultur mit Verschleierung gleichgesetzt.<sup>45</sup> Der Kultus des Unwahren ist das Zugeständnis, dass man weiß, dass (manche) Wahrheit unerträglich wäre. Der Schriftsteller Hjalmar Söderberg hat dieses Programm seinem Doktor Glas (im gleichnamigen Roman) in den Mund gelegt: „Erstes Gebot: du sollst nicht zuviel verstehen. Aber wer dieses Gebot versteht, der hat schon zu viel verstanden.“<sup>46</sup> Die frühe Programmatik einer „Bändigung der Erkenntnis“ und der „Wahrheits-besessenheit“ im Dienste der Rettung von Kunst, Religion und Mythos wird Nietzsche selber verdächtig – die aufklärerische Selbstkritik findet sich im Nachlass von 1875.

Das bewusste Festhalten an der Illusion und die zwangsweise Einverleibung derselben als Basis der Kultur<sup>47</sup> wird vorübergehend kritisiert und mit der einen Wirklichkeit der Naturwissenschaften konfrontiert. Später scheint Nietzsche – unter veränderten Vorzeichen – zur Artistenmetaphysik zurückzukehren.<sup>48</sup> Dann wird ihm allerdings auch der Wirklichkeitszugriff der Naturwissenschaften nur noch als eine voraussetzungsreiche Deutung unter anderen erscheinen. Doch

<sup>44</sup> Vgl. Edmund Heller 1989, 262f.

<sup>45</sup> Vgl. Heller, a.a.O. 218 mit folgenden Belegstellen aus dem *Nachlass*: 1872/73: 19 [27]; [34]; [38]; [40]; [45]; [51]; [64]; [76]; [83].

<sup>46</sup> Söderberg 2000, 316. Im Roman, in dem ein Arzt einen Pfarrer vergiftet, der seine Frau sexuell nötigt, ist die von Nietzsche, Strindberg und Ibsen inspirierte Thematik der „Lebenslüge“ stets präsent. So wird etwa auf den Seiten 303, 309 und 315 die Jagd nach Wahrheit problematisiert. Auf Seite 304 heißt es auch: „Es gibt Denker, die die Finesse haben, sich unter dem Vieh zu verstecken. Das ist die nobelste Sorte ...“ Dies erinnert an Nietzsches *Also sprach Zarathustra*, IV, 8 (Der freiwillige Bettler). Auf S. 309 findet sich eine Anspielung auf Nietzsches Doktrin der Kunst als Stimulus des Lebens, welche ironisch der offiziösen Meinung gegenübergestellt wird, Kunst bewirke eine sittliche Veredelung.

<sup>47</sup> Vgl. Heller, a.a.O., 275, Anm. 83.

<sup>48</sup> Ist in *FW* 107 noch die Rede vom „Kultus des Unwahren“, so vertritt Nietzsche in der Spätzeit wieder „romantische Thesen“, etwa in der Formel, die Kunst sei mehr wert als die Wahrheit. Vgl. 1888: 14 [21].

abgesehen von dieser Weiterentwicklung ist die Periode der Aufklärung im Umfeld von *MAM* sehr aufschlussreich: Niemand kann sich oder anderen erfolgreich verbieten, die Wahrheit zu suchen und Illusionen zu entlarven, Irrtümer zu überwinden. Völlig unsinnig wäre es, sich selber das Forschen zu verbieten, so wie man sich selber das Rauchen oder das Schlemmen verbietet.<sup>49</sup> Der Mensch ist seiner Natur nach ein auf Erkenntnis angelegtes Wesen; Fremd- und Selbstzensur sind letztlich zum Scheitern verurteilt. Dies ist aber nur die eine Seite; die andere Seite besteht darin, dass der Mensch träumt. Und dass er die Wirklichkeit, und sogar seine eigene Wirklichkeit gar nicht völlig erschließen kann. Es gibt also schon genug Beschränkungen für die Erkenntnis – man braucht sich keine Selbstbeschränkung aufzuerlegen. Ob man diese und viele andere Antagonismen im Menschen und vielleicht in allem Leben in einen systematischen Zusammenhang bringen kann, ist mehr als zweifelhaft. Zu einer geometrischen Darstellung des Lebens scheint es nicht zu reichen.

Die Kritik am System müsste sich auf verschiedene Begriffe von Systemen beziehen. Im Blick auf Spinoza stellt sich die Frage, wie weit er den Anspruch einer Darstellung *more geometrico* einlöst, abgesehen von der z.T. ziemlich willkürlichen Unterscheidung von Axiomen, Postulaten, Lehrsätzen, Erläuterungen etc. Geometrische, aber auch architektonische Metaphern vom Fundament oder Systembau werden z.B. bei Schopenhauer ersetzt durch einen organischen Begriff des Systems. Auch Nietzsche spricht gelegentlich davon, „dass ein höheres organisches System sich bildet“ (FW 113). Schopenhauer und Hegel sprengen das Ideal einer rein deduktiven und linearen Begründung durch kohärentistische Ideen von vielseitigen Verbindungen und Vernetzungen aller Elemente eines Systems. Schelling versucht, System und Freiheit miteinander zu vereinbaren. Wichtig wäre auch die Unterscheidung zwischen geschlossenen Systemen (mit einem Einheits- und Totalitätsanspruch) und offenen, pluralen Systemen im Sinne von Nicolas Rescher und Morton White.

Die Möglichkeit einer geometrischen oder geschlossenen Systematik des Lebens erscheint unwahrscheinlich. Dazu kommen biographische Hindernisse, die eine Ausarbeitung und Neuordnung der Milliarden von Einzelgedanken verbieten. Krankheiten und Reisen, akademische Desintegration und Resignation in bezug auf eine erhoffte Lebensgemeinschaft wirken sich störend auf Konzentration und redaktionelle Durcharbeitung. Auch und gerade die Zurückgezo-

---

<sup>49</sup> Wiederholt kommt Nietzsche in seinen Briefen darauf zurück, dass er sich (oder dass ihm sein Arzt) das Lesen oder Denken verbiete. Dass exzessives Lesen nicht nur den Augen, sondern auch dem Geist schade, ist seit dem Don Quixote ein beliebtes Thema der bürgerlichen Kritik am Lesen. Denken und Lesen werden vom Bürgertum auch als Oppositionsbegriffe zu Arbeit verstanden. Solche Gegenüberstellungen liegen Nietzsches Geistaristokratismus fern. Dagegen wird Erkenntnis als ins Fleisch schneidende Tätigkeit verstanden.

genheit bringen nicht die nötige Kraft und Sammlung zum systematischen Hauptwerk, das Nietzsche unter wechselnden Überschriften und Inhaltsverzeichnissen plante. Vielleicht ist Nietzsches Scheitern am System auch bedingt durch die Tatsache, dass er sich, als Nomadendenker, immer weniger der Hilfe und der Prüfung von Mitlesern aussetzen konnte. Da die Wüste unübersichtlich und menschenleer ist, wird man sich in ihr leicht verirren und den Tod holen. Nietzsche hat den Trümmerhaufen einer Explosion hinterlassen – eine Herausforderung für geistige Archäologen, die verstreuten Gedanken mühsam zu einem Mosaik zu fügen, um Ursachen und Ausmaße dieser Explosion nachträglich zu deuten. Tatsache ist, dass Nietzsche bezüglich der systematischen und kohärenten Darstellung seiner Gedanken hin- und hergerissen war – dies lässt sich dokumentieren.<sup>50</sup> Vielleicht ließe sich dieses Zögern und Schwanken auflösen in die simple Einsicht, dass angemessene Systematik gut wäre, aber dass kluge Fragmente immer noch das geringere Übel darstellen als unangemessenes, voreiliges Systematisieren. Ist nicht jedes vermeintlich definitive, unfehlbare System eine lächerliche Verirrung? Die Mahnung, nicht „vorzeitig zu bauen“, darf nicht überhört werden. Die Sammlung von empirischer Menschenkenntnis in *Menschliches-Allzumenschliches* sollte eine Vorbereitung zum System sein. Zweifel an der Durchsichtigkeit der Wirklichkeit und selbst der eigenen Wünsche und Triebe haben auch dieses Projekt einer Vorarbeit wieder durchkreuzt.

Nietzsche war in seinen systematischen Bestrebungen kaum erfolgreich. Er macht aus seinem Makel eine Tugend, ein „special pleading“ für Kürze und Würze (vgl. *MAM* II, I, 127, 128, 129). Die Flucht in Sprüche, Bilder und Gleichnisse, die etwa im *Zarathustra* gewählt wird, kann aus der Sicht der mittleren Phase allenfalls überzeugen, doch nichts beweisen (vgl. *MAM* II, II, 145). Hätte Nietzsche nur isolierte Sentenzen hinterlassen, wäre er als Philosoph kaum von Interesse. Daraus darf nicht geschlossen werden, Sentenzen und Aphorismen könnten nichts zur philosophischen Darstellung beitragen. Ein Wechsel des Stils passt zur Abwechslung und Bereicherung der Perspektiven durch einen Methoden- und Darstellungs-Pluralismus (vgl. *MAM* II, I, 120; *M* 43 und 432). Nietzsche erfüllt aber keineswegs das Klischee des unsystematischen Aphorismen-Schreibers, stehen doch viele seiner literarischen Kurz- und Kürzestformen in einem sie erhellenden Kontext. Sie sind meist einer Vertiefung und Bereicherung philosophischer Themen untergeordnet.

---

<sup>50</sup> Vgl. Heller, a.a.O., 127f.



## 5. Philosophie als Problem Denken

Nach einem Vorschlag von Nicolai Hartmann unterscheiden wir in der Philosophie zwischen Systemdenken und Problem Denken. Wie wir bereits gesehen haben, bezieht sich Nietzsches Kritik des Systems vor allem auf *voreiliges* Systemdenken. Sie bezieht sich nicht auf den Wert von Logik, methodischem Verfahren, das heisst der Bemühungen um Konsistenz und Kohärenz. Der Akzent in Nietzsches mittleren Schriften liegt eindeutig auf einem intensiven und extensiven Problem Denken. Extensiv ist Nietzsches Problem Denken, weil es sich auf sehr viele Themen und Gebiete bezieht und weder vor der Moral noch vor der Religion Halt macht. Intensiv ist sein Problem Denken, indem es u.a. den Wert von Wahrheit und von Überzeugungen betrifft. Erkennen ist nicht Zurückführung von Unbekanntem auf Bekanntes, sondern eher so etwas wie Verfremdung von Bekanntem, Distanzierung, kurz: Problematisieren (vgl. FW 355). Im Erkennen liegt ein Prozess des Umwertens: Das Vertraute und Geläufige wird zum Unvertrauten, Unbekannten gemacht. Man könnte auch sagen, dass dies eine interessantere, für die Erweiterung der Perspektiven fruchtbarere Umwertung darstellt als die Verwandlung von Unbekanntem in Bekanntes. Das bloß vitale Leben verfolgt eher den Weg der Assimilation von Unbekanntem an Bekanntes. Das Leben der Erkenntnis verläuft in der Gegenrichtung. Die wenigsten sind daher dazu fähig, das Leben der Erkennenden, die problematisierende Lebensform zu übernehmen. Die Tugend der intellektuellen Redlichkeit wird als eine der jüngsten Tugenden bezeichnet (vgl. M 456), an der es sogar manchen Gelehrten und prominenten Philosophen gebricht (vgl. FW 2, 319).

„Moral als Problem“<sup>51</sup> heißt in der mittleren Periode nicht unbedingt, dass Inhalte der Moral verworfen werden; es gibt noch keine eindeutige Tendenz zur Enthumanisierung der Moral bzw. zur Glorifizierung von Grausamkeit. Dagegen gibt es einen „Immoralismus der Gründe“, d.h. eine Tendenz, geläufige und beliebte Gründe für die Moral zu ersetzen durch ungewohnte Gründe, die sonst als unmoralisch oder zumindest moralisch neutral gelten (vgl. FW 352). „Es ist thöricht, Unrecht zu tun.“ (MAM II, I, 52) Das Sokratische Paradox (es sei schlimmer, Unrecht zu tun als Unrecht zu leiden) gilt auch aus der Perspektive der Klugheit, denn Unrechttun ist riskant und potentiell unheilvoll. Schlimmer, vom Verzeihen anderer abhängig zu sein als selber verzeihen zu müssen. Es ist auch oft unnötig anstrengend, insbesondere der Aufwand, begangenes Unrecht zu vertuschen. Ähnlich revidiert Nietzsche die traditionelle *moralische Begründung* des Lügenverbotes (vgl. MAM II, I, 54): gegen das Lügen wird geltend

---

<sup>51</sup> MAM II, II, 20; FW 345; JGB 228; WM 263; G Vorwort 3. Dies sind nur einige ausgewählte Stellen, an denen Nietzsche verdeutlicht, wie sehr er nach einer Außenbetrachtung der Moral strebt.

gemacht, es sei unklug, weil unbequem.<sup>52</sup> Moral wird mit nicht-moralischen Gründen verteidigt! (Vgl. *MAM* II, II, 174). Die Problematisierung richtet sich nicht immer und nicht notwendig gegen Inhalte der Moral, sondern gegen ihre Deutung und Begründung. So gesehen findet keine „Umwertung aller Werte“ statt, sondern eher eine Neubestimmung des Status von Werten.

„Moral als Problem“ steht für eine Außenbetrachtung der Moral. Moral soll in ihren physiologischen und soziopsychologischen Bedingungen gedeutet und neu bewertet werden. Dazu gehört zuvor die Aufgabe, überhaupt einen Standort und eine Bewertungsperspektive außerhalb der Moral zu gewinnen. Nietzsches Ambition richtet sich darauf, die Moralen von außen zu betrachten und sie extern zu beurteilen, nach ihrer physiologischen und psychologischen Wertigkeit für eine hohe Kultur und schöpferische Individuen. Diese untersuchende und distanzierte Tätigkeit ist leicht zu verwechseln mit einer subversiven Tätigkeit oder gar mit einer Kampagne für die Abschaffung der Moral. Nietzsche steigert sich später selber in die Rolle eines Zerstörers und Untergangspropheten hinein, welcher den Prozess der „Selbstentwertung der Werte“ beschleunigt. Der Nihilismus ist jedoch gar kein Thema der mittleren Periode. Nietzsche ist weit davon entfernt, sich als „Verhängnis“ zu stilisieren. Vielmehr beschränkt er sich auf die Rolle eines Beobachters und Kritikers. Sein Projekt ist zugleich „harmloser“ und anspruchsvoller. Es ist nämlich schwierig, die Moral unabhängig von allen Binnenbetrachtungen der Moral zu erwägen, der Moral so vorurteilslos zu begegnen wie jemand, der zuvor nicht von einer moralischen Sozialisation geprägt und geformt wurde. Es geht um die subtile Aufgabe, sich von verinnerlichten und zum Teil nicht-bewussten kognitiven und vor allem emotionalen Mustern zu distanzieren, so als wären sie nicht ein Teil unseres Denkens und Empfindens. Gleichwohl ist diese Fragestellung nicht so einmalig, wie Nietzsche oft und vor allem im Spätwerk immer wieder beteuert. Nietzsches Fragerichtung bewegt sich in der Nähe zur Frage „Warum moralisch sein?“, die eine funktionale Außenbewertung von Moralsystemen nahelegt. Diese externe Frage wurde auch im zwanzigsten Jahrhundert intensiv weiterverfolgt, meist unabhängig von der Auseinandersetzung mit Nietzsche<sup>53</sup>

Die Vorliebe für externe Fragen manifestiert sich auch in den Fragen nach dem Wert der Moral oder nach dem Wert der Wahrheit. Philosophisch brisant ist Nietzsches Kritik am Wert der Wahrheit. Diese Frage kann sozusagen nicht intern, vom Standpunkt einer Präferenz für Wahrheit, beantwortet werden. Hier geht es um das scheinbare Paradox, der intellektuellen Redlichkeit überhaupt

---

<sup>52</sup> An anderen Stellen (z.B. *FW* 3 und 209) wird Klugheit allerdings mit Gemeinheit assoziiert. So gesehen empfiehlt Nietzsche Klugheit nicht unbedingt als Tugend!

<sup>53</sup> Vgl. van Ingen 1994 und Smith 2000. Zu Smith vgl. Wolf 2001c. Zur Charakterisierung von Nietzsches Problematisierung der Moral vgl. auch Darwall 1998.

erst Platz zu schaffen, indem die traditionelle Überbewertung, Glorifizierung und Vergöttlichung von Wahrheit und Erkenntnis zurückgenommen werden. Besonders subtil ist die Problematisierung der Pflicht zur Wahrheit deshalb, weil sie eine Suspendierung der eigenen methodischen Einstellungen zu verlangen scheint. Warum sollte man ausschließlich nach Wahrheit suchen, wenn der positive Wert von Wahrheit nicht als selbstverständlich vorausgesetzt wird? Der Denker liefert sich dem Paradox der Selbstprüfung aus, einem hypothetischen Pflichtgefühl (vgl. *MAM* II, II, 43) bzw. dem bewussten Verharren in der Unwahrheit (vgl. *MAM* I, 34). Wahrheit und Erkenntnis werden als Bestandteile der Lebensform der erkennenden Menschen hoch bewertet, aber nur im Rahmen einer Gesamtdeutung, in welcher der „Wert für das Leben“ mehr zählt als ein isoliertes Wahrheitsstreben. Erkennende Menschen begehen nicht nur einen Affront gegen die Herdeninstinkte, sondern sie begehen auch eine Grausamkeit gegen sich selber. An der romantischen Überschätzung der Kunst als Zugang zum Wesen der Welt wird harsche Kritik und Selbstkritik geübt. Nietzsche wagt es sogar, vom „Verschwinden der Kunst“ (*MAM* 222) zu sprechen; die danach einsetzende Neubewertung der Kunst soll hier nicht weiter untersucht werden. Nietzsches Kritik am Wert der Wahrheit wird begleitet von einer Neubewertung der Kunst als Schein und Täuschung, doch sie enthält keine Absage an den Wert der intellektuellen Sorgfalt.<sup>54</sup>

„Problemdenker“ ist Nietzsche auch dadurch, dass er sich gegen den Sklavenstatus des gehetzten modernen Menschen auflehnt – eines Menschen, der keine Zeit hat, ein Problem zu vertiefen, sondern nach hastigen und oberflächlichen „Lösungen“ strebt. Hier liegt die existenzielle und kulturkritische Dimension des Problemdenkens. Philosophie, die sich den Luxus des Problemdenkens leistet, braucht Zeit, und Menschen, welche dazu gelangen, ihre eigenen Fragen, die „persönlichsten Fragen der Wahrheit“ (*M* 196) zu stellen und zu untersuchen, brauchen sehr viel Zeit. Nietzsche befürwortet keine reaktionäre Politik, keine Rehabilitierung der Sklaverei, wie hastige und ungeübte Leser denken mögen, sondern er konstatiert, dass sich der Sklavenstatus der Menschen durch alle Stände hindurch erstrecken kann und ganz wesentlich den Umgang mit der Zeit betrifft.

Alle Menschen zerfallen, wie zu allen Zeiten so auch jetzt noch, in Sklaven und Freie; denn wer von seinem Tage nicht zwei Drittel für sich hat, ist ein Slave, er sei übrigens wer er wolle: Staatsmann, Kaufmann, Beamter, Gelehrter.<sup>55</sup>

<sup>54</sup> Die Kritik am Wert der Wahrheit soll hier nicht belegt und behandelt werden. Für eine gute Darstellung vgl. May 1999, Kapitel 7-10.

<sup>55</sup> *MAM* 283; vgl. *MAM* 439; *M* 196; *FW* 18 und 22. Zur Muße vgl. *MAM* II, II, 170 und 324.

Nietzsche sagt hier nichts anderes über die Sklaverei als z.B. Seneca, einer der ersten Kritiker der realen Sklaverei in der Antike: Menschen sind Sklaven, sofern sie ihre Zeit schlecht einteilen und ihre Freizeit nicht für die Erörterung wichtiger Probleme reservieren. Obwohl es nie an überheblichen Zügen fehlt, ist an solchen Stellen auch ein sozialer Realismus im Spiel: Es wird wohl nie eine Gesellschaft geben können, in der sich alle Menschen ungefähr zehn Stunden pro Tag ihren persönlichsten Frage widmen können. Es wird auch in Zukunft eine große Zahl von Menschen geben, welche sich der Produktion und den Dienstleistungen für andere widmen muss.

## 5. Maß und Mäßigung

Wir finden an einigen der eindrucklichsten Stellen der mittleren Periode einen Nietzsche, der dem naturalistischen Humanismus und der aufgeklärten Sorge um das eigene Wohl verpflichtet bleibt. Schroff werden „Altruisten“ und „Verleumder der Natur“ (FW 294) in ihre Schranken gewiesen, zugunsten einer klugen und vorsichtigen Lebenshaltung, deren tiefstes Anliegen darin besteht, dem eigenen Leben Stil zu verleihen<sup>56</sup> und sich selber und anderen Scham zu ersparen (vgl. FW 274f.). Die Verbindung von Zartgefühl und Freiheitsdrang führt zu einer Mäßigung und sogar zu einer Wertschätzung von „Maß und Mitte“ (MAM II, I, 230), die man beim späteren Verkünder des Übermenschen oft genug vermisst.

Maaß und Mitte. – Von zwei ganz hohen Dingen: Maaß und Mitte, redet man am besten nie. Einige Wenige kennen ihre Kräfte und Anzeichen aus den Mysterien-Pfaden innerer Erlebnisse und Umkehrungen: sie verehren in ihnen etwas Göttliches und scheuen das laute Wort. Alle Übrigen hören kaum zu, wenn davon gesprochen wird, und wähnen, es handele sich um Langeweile und Mittelmäßigkeit: Jene etwa noch ausgenommen, welche einen annahnenden Klang aus jenem Reiche einmal vernommen, aber gegen ihn sich die Ohren verstopft haben. Die Erinnerung daran macht sie nun böse und aufgebracht.

Nietzsche hat sich wiederholt zu Maß und Mitte geäußert (vgl. MAM II, I, 275, 326; II, II, 41 und 45).<sup>57</sup> Übermaß wird nur als Heilmittel in Betracht gezogen (vgl. MAM II, I, 365), Maßlosigkeit eventuell als Kunstmittel (vgl. MAM II, I,

---

<sup>56</sup> Vgl. FW 290; vgl. MAM II, I, 174 „Gegen die Kunst der Kunstwerke“. Hier vertritt Nietzsche den weiten Begriff der Kunst, der alle schöpferischen Aktivitäten und insbesondere die ästhetische Gestaltung des eigenen Lebens umfasst.

<sup>57</sup> Vgl. Abbey 2000, S. 52f. Sie verweist auf MAM 38, 74, 114, 139, 463, 464, 631; MAM II, I, 77, 288, 230, 326, 365; MAM II, II, 212; FW 99.

154). Die Ferne zum dionysischen Übermaß kennzeichnet insbesondere die Atmosphäre der *Morgenröte*. Dem Glaube an die erkenntnisfördernde Rolle von Rausch und Übermaß wird abgeschworen (vgl. *M* 50, 215). *Moderation und Zufriedenheit werden in der mittleren Phase zu epistemischen Kardinaltugenden* (vgl. *MAM* 631), Wille zum Rausch, zur Betäubung und anderen Exzessen zu epistemischen Kardinallastern. In der mittleren Periode ist Nietzsche kein Jünger des Dionysos. An dessen Stelle tritt vielleicht vorübergehend Prometheus.

... Ja dass unendlich mehr hat verheißen werden müssen, als je erfüllt werden kann, damit überhaupt etwas im Reiche der Erkenntnis sich erfülle? ... Musste Prometheus erst wännen, das Licht gestohlen zu haben, und dafür büßen – um endlich zu entdecken, dass er das Licht geschaffen habe ... (*FW* 300)

Auch in diesem Abschnitt geht es u.a. um ein Verhältnis von Exzess und Maß, nämlich um die Entstehung der Erkenntnis aus dem Übermut der Titanen, aus der Anmaßung eines mythischen Raubes des göttlichen Feuers durch – einen Raub, der sich nachträglich als Erfindung herausstellt. Mythos und Magie werden abgelöst durch Technik, der bilderreichen „Prometheia aller Erkenntnis“ folgt maßvolle Ernüchterung im Selbstverständnis der modernen Wissenschaft. Bei dieser Betrachtungsweise handelt es sich nicht um den schlichten Nachvollzug eines Fortschrittes in der Geschichte vom Mythos zum Logos, sondern um die philosophische Arbeit am Mythos, um seine retrospektive Wiederaneignung und Durcharbeitung als unverzichtbare Vorbereitung und Einübung wissenschaftlicher Selbstdisziplin, als phantastische und übertriebene Antizipation der technischen Veränderung der Welt. Die Exzesse des Mythos gehören zur Entstehungsgeschichte und Heuristik der modernen Wissenschaften.

Die in der Vorrede zur *Morgenröte* angesprochene Zufriedenheit bei der unterirdischen Arbeit wird auch in *M* 566 („Wohlfeil leben“) zum Ausdruck gebracht. Die idealistische Rhetorik der früheren Schriften ist seit *Menschliches-Allzumenschliches* einem Willen zum Verstehen und zur Verständigung, einem „unterkühlten“ Ton gewichen. In der *Morgenröte* findet sich viel von dieser tüchtigen und zielstrebigem und doch nicht zielfixierten Aufklärung (vgl. *M* 197), die nicht immer als Arbeit daherkommt, sondern gelegentlich auch als Pause und Erholung. Das rhapsodische Pathos der frühen Schriften, der angespannte Ton des *Zarathustra* und der letzten Schriften fehlt, Mäßigkeit wird gegen Überforderung ausgespielt (vgl. *M* 559), dem Pathos eine Absage erteilt (vgl. *M* 508). Man findet sogar eine Vorliebe zu Reformen, zu kleinen Schritten (vgl. *M* 149, 534), obwohl auch Brüche mit der Tradition vorausgesetzt und angestrebt werden. Selbst die Kampagne gegen die Moral des Altruismus wird gelegentlich maßvoll, fast versöhnlich formuliert (vgl. *M* 516).

Was Nietzsche über die Tugend der Mäßigung sagt, lässt sich auf sein Problem der Überzeugungen anwenden. Überzeugungen sind kognitive Gewohnheiten. Soll der erkennende Mensch, soll jemand wie Nietzsche selber stabile Überzeugungen und andere Gewohnheiten haben? Darauf gibt es nur eine Antwort aus der Erfahrung, und diese fordert Maß und Mitte.

Kurze Gewohnheiten. – Ich liebe die kurzen Gewohnheiten und halte sie für das unschätzbare Mittel, viele Sachen und Zustände kennen zu lernen und hinab bis auf den Grund ihrer Süßen und Bitterkeiten; meine Natur ist ganz für kurze Gewohnheiten eingerichtet ... Dagegen hasse ich die dauernden Gewohnheiten und meine, dass ein Tyrann in meine Nähe kommt und dass meine Lebensluft sich verdickt, wo die Ereignisse sich so gestalten, dass dauernde Gewohnheiten daraus mit Nothwendigkeit zu wachsen scheinen: zum Beispiel durch ein Amt, durch ein ständiges Zusammensein mit den selben Menschen, durch einen festen Wohnsitz, durch eine einmalige Gesundheit ... Das Unerträglichste freilich, das eigentlich Fürchterliche, wäre nur ein Leben ganz ohne Gewohnheiten, ein Leben, das fortwährend die Improvisation verlangt: – dieß wäre meine Verbannung und mein Sibirien. (FW 295)

Im vierten Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* findet sich aber auch eine Vision der Maßlosigkeit, welche das Pathos und Getue von Zarathustra vorwegnimmt. Es handelt sich um den Abschnitt 288. „Hohe Stimmung.“ – Die Vision des Menschen „Eines hohen Gefühls ... eine fortwährende Bewegung zwischen hoch und tief und das Gefühl von hoch und tief, ein beständiges Wie-auf-Treppen-steigen und zugleich Wie-auf-Wolken-ruhen.“ Es ist seltsam, dass Nietzsche hier das Zukunfts-Porträt eines Menschen in permanenter Euphorie beschreibt. Die Vision permanenter Euphorie widerspricht Nietzsches eigenen Ausführungen über die Zwillingsnatur von Glücks- und Leidensfähigkeit. Nietzsche legt wiederholt dar, dass eine höhere Glücksfähigkeit auch von einer größeren Leidensfähigkeit begleitet werde.<sup>58</sup> Gegen seine eigenen wohlerrwogenen Urteile bezüglich der Zwillingsnatur von Glücks- und Leidensfähigkeit spielt Nietzsche trotzdem mit dem Gedanken, eine einzige intensive Stimmung zum Fundament des Lebens zu machen.<sup>59</sup> Ein Bekenntnis zur Mäßigung und „Dynamit des Geistes“ (JGB 208) stehen hart nebeneinander.

---

<sup>58</sup> Vgl. FW 12, 301, 302, 318, 338.

<sup>59</sup> Zur permanenten Euphorie des dionysischen Philosophen vgl. JGB 292, 294 und 295. Zur Versuchung des Ekels vgl. JGB 282. Zur Erörterung von Einwänden gegen Stimmungen als Fundament des Lebens vgl. Bollnow 1988, 131ff. Eine mäßigende Abschwächung des Ideals permanenter und intensivster Euphorie findet man in JGB 72: „Nicht die Stärke, sondern die Dauer der hohen Empfindung macht die hohen Menschen.“

## Literatur

Nietzsches Schriften werden entweder nach der Kröner-Ausgabe, Stuttgart 1991 oder nach der *Kritischen Studienausgabe* von Colli und Montinari, München 1980 zitiert. Dabei werden folgende Abkürzungen verwendet:

|                        |                                                                                                                               |
|------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| MAM:                   | <i>Menschliches-Allzumenschliches</i> , Erster Band                                                                           |
| MAM II, I:             | <i>Menschliches-Allzumenschliches</i> , Zweiter Band, Erster Teilband mit dem Titel <i>Vermischte Meinungen und Sprüche</i> . |
| MAM II, II:            | <i>Menschliches-Allzumenschliches</i> , Zweiter Band, Zweiter Teilband mit dem Titel <i>Der Wanderer und sein Schatten</i> .  |
| M:                     | <i>Morgenröte</i>                                                                                                             |
| FW:                    | <i>Fröhliche Wissenschaft</i>                                                                                                 |
| Z (oder: Zarathustra): | <i>Also sprach Zarathustra</i> (Seitenangaben folgen der Manesse-Ausgabe, Zürich 2000)                                        |
| JGB:                   | <i>Jenseits von Gut und Böse</i>                                                                                              |
| G:                     | <i>Genealogie der Moral</i>                                                                                                   |
| GD:                    | <i>Götzendämmerung</i>                                                                                                        |
| E:                     | <i>Ecce Homo</i>                                                                                                              |
| WM:                    | <i>Wille zur Macht</i> (Kröner-Verlag)                                                                                        |

- Abbey, Ruth (2000): *Nietzsche's Middle Period*, Oxford: University Press.
- Allison, David B. (2001): *Reading the New Nietzsche*, Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Bollnow, Otto Friedrich (1988), *Das Wesen der Stimmungen*, Erstausgabe Tübingen 1956.
- Brobjer, Thomas H. (2000): Nietzsche's Bibliothek, in: Ottmann 2000, 59f.
- Claesges, Ulrich (1999): *Der maskierte Gedanke. Nietzsches Aphorismenreihe Von den ersten und letzten Dingen* (Nietzsche in der Diskussion), Würzburg.
- Darwall, Stephen (1998): *Philosophical Ethics* (Dimensions of Philosophy Series), Boulder, Colorado: Westview Press.
- Dewey, John (1929): *The Quest for Certainty*, New York: Minton, Balch and Co., Neuauflage in Dewey: *The Later Works*, Vol. 4, edited by Jo Ann Boydston, with an Introduction by Stephen Toulmin, Carbondale, Edwardsville: Southern Illinois University Press 1984, deutsch: *Die Suche nach Gewissheit*, Frankfurt a.M. 1998.
- Glatzeder, Britta (2000): *Perspektiven der Wünschbarkeit. Nietzsches frühe Metaphysikkritik*, Berlin.
- Hales, Steven D./ Welshon, Rex (2000): *Nietzsche's Perspectivism*, Urbana, Chicago: University of Illinois Press.
- Hartmann, Nicolai (1936): Der philosophische Gedanke und seine Geschichte, Aus den *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften* Jahrgang 1936, Phil.-Hist. Klasse. Nr. 5, wieder abgedruckt in Hartmann: *Kleinere Schriften*, Band II, Berlin 1957, 1-48.
- Heller, Edmund (1989): *Nietzsches Scheitern am Werk*, Freiburg, München.
- Heller, Peter (1972): „Von den ersten und letzten Dingen“. *Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche*, Berlin.

- Higgins, Kathleen Marie (1987): *Nietzsches Zarathustra*, Philadelphia: Temple UP.
- Higgins, Kathleen Marie (2000): *Comic Relief. Nietzsche's Gay Science*, New York, Oxford: UP.
- Lukács, Georg (1954): *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin: Aufbau Verlag.
- May, Simon (1999): *Nietzsche's Ethics and his War on 'Morality'*, Oxford: Clarendon Press.
- Mill, John Stuart (1831): The Spirit of the Age, in: *Examiner* 6-May 29.
- Mill, John Stuart (1859): *On Liberty*, London, reprint in der Reihe *in focus*, ed. by John Gray and G.W. Smith, London, New York: Routledge 1991.
- Nehamas, Alexander (1991): *Nietzsche. Leben als Literatur*, Göttingen: Steidl.
- Ottmann, Henning (2000) (Hg.): *Nietzsche Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart, Weimar.
- Peirce, Charles Sanders (1877): The Fixation of Belief, in: *Popular Science Monthly* 12 (November 1877), 1-15, reprinted in *The Essential Peirce, Selected Philosophical Writings*, vol. 1, edited by Nathan Houser and Christian Kloesel, Bloomington, Indianapolis, Indiana UP 1992, 109-123.
- Petrarca, Francesco (1995): *Die Besteigung des Mont Ventoux*, Lateinisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Kurt Steinmann, Stuttgart.
- Pieper, Annemarie (1990): „Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch“. *Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem „Zarathustra“*.
- Reginster, Bernard (2001): The Paradox of Perspectivism, in: *Philosophy and Phenomenological Research* LXII, 1, 217-233.
- Schoeck, Helmut (1984): *Nietzsches Philosophie des „Menschlichen-Allzumenschlichen“*, Tübingen.
- Seneca für Gestresste*, lateinisch-deutsch, hg. von Gerhard Fink, Zürich 1993.
- Söderberg, Hjalmar (2000): *Doktor Glas*, in: *Die Spieler. Zwölf Erzählungen und ein Roman*. Aus dem Schwedischen von Günter Dallmann und Helen Oplatka, Frankfurt a.M.
- Solomon, Robert C./ Higgins, Kathleen (2000): *What Nietzsche Really Said*, New York: Schocken Book.
- Smith, Tara (2000): *Viable Values. A Study of Life as the Root and Reward of Morality*, Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield.
- Wolf, Jean-Claude (2000): „Das Buch fast zum Menschen geworden“, in: Martin Schwarz, Peter André Bloch, Jean-Claude Wolf: *Zwischen zarten und absurden Dingen*, Nietzsche-Haus, Naumburg, EigenArt-Verlag: Winterthur, 50-70.
- Wolf, Jean-Claude (2001a): Rezension von Abbey 2000, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, im Druck.
- Wolf, Jean-Claude (2001b): Nietzsches Begriff der Macht, in: *Zeitschrift für Rechts- und Sozialphilosophie*, Sondernummer: Nietzsche und das Recht, Stuttgart, 203-218.
- Wolf, Jean-Claude (2001c): Rezension von Tara Smith, in: *Conceptus* (im Druck).
- Wolf, Jean-Claude (2001d): Rezension von Glatzeder, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (im Druck).