

## **2. Nietzsches „Übermensch“ und die Konstruktion von Individualität**

---

### **2.1 VERWENDUNG DES BEGRIFFS „INDIVIDUALITÄT“ UND SEINER SYNONYME**

„Die Realisierung der Persönlichkeit ist der bestimmende Gedanke und das Ziel für Nietzsche“  
(Weymann-Weyhe 1948: 56).

Der Begriff „Individualität“ selbst findet sich in den untersuchten Werken Friedrich Nietzsches lediglich zweimal: einmal in der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung mit den drei Kategorien der Historie, ein weiteres Mal in der vierten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ im Zusammenhang mit der Kritik an den Bildungskonzepten jener Epoche. In der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ schreibt Nietzsche:

„Wie viel des Verschiedenen muss, wenn sie jene kräftigende Wirkung thun soll, dabei übersehen, wie gewaltsam muss die Individualität des Vergangenen in eine allgemeine Form hineingezwängt und an allen scharfen Ecken und Linien zu Gunsten der Uebereinstimmung zerbrochen werden“ (UB II, HL: 261).

In der vierten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ erläutert er:

„Wenige überhaupt vermögen sich ihre Individualität zu wahren, im Kampf mit einer Bildung, welche ihr Gelingen nicht damit zu beweisen glaubt, dass sie deutlichen Empfindungen und Bedürfnissen bildend entgegenkomme,

sondern damit, dass sie das Individuum in das Netz der ‚deutlichen Begriffe‘ einspinne und richtig denken lehre: als ob es irgendeinen Werth hätte, Jemanden zu einem richtig denkenden und schliessenden Wesen zu machen, wenn es nicht gelungen ist, ihn vorher zu einem richtig empfindenden zu machen“ (UB IV, WB: 456).

Eingebettet ist diese Passage in eine Würdigung der Erkenntnis Richard Wagners über die Zusammenhänge von Musik und Leben bzw. Musik und Drama. Nähere Bestimmungen bezüglich des Begriffs Individualität bleibt Nietzsche in diesem Kontext schuldig. Dennoch lässt sich eine neutrale bis positive Belegung des Begriffs erkennen. Ebenso beweist die Aussage, dass Nietzsche Individualität als nicht allein gesellschaftlich determiniert auffasst. In beiden Passagen verwendet Nietzsche den Begriff im zeitgemäß gebräuchlichen Sinne von „Eigenheit, Einzigartigkeit“.

In der ersten zitierten Passage zeigt sich auch, dass Nietzsche eine Verallgemeinerung ablehnt zu Gunsten einer Hervorhebung der „Einzigartigkeit“. Aus der Passage aus der vierten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ lässt sich darüber hinaus lesen, wie hoch Nietzsche die Individualität schätzt, und dass er sich um eine außerindividuelle Zurichtung der Individualität durch die „Bildung“ sorgte. Diese Sorge thematisiert er in späteren Passagen seines Werkes erneut. Diesem negativen Bild stellt Nietzsche positiv die Hilfestellung durch einen unterstützend wirkenden Lehrer gegenüber, der dem Individuum zur Entfaltung der eigenen Individualität verhilft (vgl. Kapitel 2.3.4 der vorliegenden Arbeit).

Synonyme für den Begriff der Individualität wie „Persönlichkeit“, „Charakter“, „Eigenheit“ sowie „Individuum“ finden sich nur vereinzelt im Werk Nietzsches. Rainer Bucher schrieb über die Verwendung des Begriffs „Individuum“ im Werk Nietzsches:

„Der Begriff ‚Individuum‘ steht bei Nietzsche jetzt für einen solchermaßen definierten Begriff des einzelnen Menschen: mit dem Individuumsbegriff wird der einzelne zwar vom Ganzen abgesetzt, gerade jedoch in dieser Absetzung eben noch von einem Ganzen her gedacht. Im Gegensatzpaar der Begriffe ‚Person‘ und ‚Individuum‘ diskutiert Nietzsche das Zueinander von einzelndem Menschen und ihm übergeordneten Instanzen. Der Personbegriff aber ist dabei für Nietzsche eine jeden Individualismus nochmals signifikant übersteigende Kategorie. Jede Definition des Personbegriffs, die noch von einem Ganzen her denkt, greift für Nietzsche zu kurz. Im Individualismus ‚scheint‘ es dem Einzelnen schon genug, freizukommen von einer Übermacht der Gesellschaft (sei diese die des Staates oder der Kirche...). Er setzt sich nicht als Person in Gegensatz, sondern bloß als Einzelner; er vertritt alle Einzelnen gegen die Gesamtheit. Das heißt: er setzt sich instinktiv gleich an

mit jedem Einzelnen; was er erkämpft, das erkämpft er nicht sich als Person, sondern sich als Einzelner gegen die Gesamtheit“ (Bucher 1986: 220).

In der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ wirft Nietzsche den Deutschen seiner Zeit vor, dass sie an einer „Schwäche der Persönlichkeit“ (UB II, HL: 275) leiden würden. Dies führt er im folgenden noch weiter aus.

„Während noch nie so volltönend von der ‚freien Persönlichkeit‘ geredet worden ist, sieht man nicht einmal Persönlichkeiten, geschweige denn freie, sondern lauter ängstlich verhüllte Universal-Menschen. Das Individuum hat sich ins Innerliche zurückgezogen: aussen merkt man nichts mehr davon; wobei man zweifeln darf, ob es überhaupt Ursachen ohne Wirkungen geben könne“ (ebd.: 281).

Ein paar Seiten später spricht er konkret von der „Subjectlosigkeit“ (ebd.: 284) der Individuen seiner Gegenwart. Diese „Universalmenschen“ finden sich später in seinem Werk unter der Begrifflichkeit des „letzten Menschen“ wieder (vgl. Kapitel 2.3.2 der vorliegenden Arbeit). Sie sind in ihrer Universalität nicht authentisch, daher mangelt es ihnen auch an Individualität.

In der dritten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ spricht er von der produktiven „Einzigartigkeit“. „Ein Jeder trägt eine productive Einzigkeit bewusst wird, erscheint um ich ein fremdartiger Glanz, der des Ungewöhnlichen“ (UB III, SE: 359). Diese Beschreibung verweist bereits auf das Konzept „genialer Einzigkeit“. Die dritte „Unzeitgemäße Betrachtung“ beginnt mit einer Vorrede, in der er über die Kenntnis der eigenen „Einzigartigkeit“ spricht, also über Individualität:

„Im Grunde weiss jeder Mensch recht wohl, dass er nur einmal, als ein Unicum auf der Welt ist und dass kein noch so seltsamer Zufall zum zweiten Mal ein so wunderlich buntes Mancherlei zum Einerlei, wie er es ist, zusammenschütten wird: er weiss es, aber er verbirgt es wie ein schlechtes Gewissen – weshalb?“ (ebd.: 337).

Ein paar Seiten später erklärt er über das wahre Wesen des Individuums:

„Aber wie finden wir uns selbst wieder? [...] Vergleiche diese Gegenstände, sieh, wie einer den anderen ergänzt, erweitert, überbietet, verklärt, wie sie eine Stufenleiter bilden, auf welcher du bis jetzt zu dir selbst hingeklettert bist; denn dein wahres Wesen liegt nicht tief in dir verborgen in dir, sondern unermesslich hoch über dir oder wenigstens über dem, was du gewöhnlich als dein Ich nimmst. Deine wahren Erzieher und Bildner verrathen dir, was der wahre Ursinn und Grundstoff deines Wesens ist, etwas durchaus Unerziehbares und Unbildbares, aber jedenfalls schwer Zugängliches, Gebunde-

nes, Gelähmtes: deine Erzieher vermögen nichts zu sein als deine Befreier“ (ebd.: 340f.).

Hier zeigt sich ein weiterer Ansatz zum Verständnis des später von Nietzsche postulierten „Übermenschen“. Individualität ist ein Wert, der bildlich gesprochen über dem Individuum zu finden ist, also ein „höherer Wert“. Dementsprechend kann der Weg zur Individualität nur über einen sinnbildhaften Aufstieg und die Überwindung der Art des Individuums führen, das der Mensch als ein Herdentier und Gattungswesen darstellt. Nietzsche hebt die Einzigartigkeit, d.h. letztendlich die Besonderheit des Einzelnen, positiv hervor. Gleichzeitig grenzt er sich von der Atomisierung ab. Den Begriff der „Atomisierung“ verwendet er erstmals in seiner Schrift „Schopenhauer als Erzieher“:

„Wir leben die Periode der Atome, des atomistischen Chaos. Die feindseligen Kräfte wurden im Mittelalter durch die Kirche ungefähr zusammengehalten und durch den starken Druck, welchen sie ausübte, einigermassen assimiliert. Als das Band zerreißt, der Druck nachlässt, empört sich eines wider das andere. [...] Die Revolution ist gar nicht zu vermeiden und zwar die atomistische: welches sind aber die kleinsten untheilbaren Grundstoffe der menschlichen Gesellschaft?“ (UB IV, WB: 367f.).

Die hier prophezeite Entwicklung deckt sich augenscheinlich auch mit den modernen Gefahrenanalysen der voranschreitenden Individualisierung in den Industrienationen. Das problembeladene Verhältnis von Individuum und Staat zeigt sich an einer explosionsartigen Auseinanderdifferenzierung der davon Betroffenen, die beim Wegbrechen einer gemeinsamen Zwangsebene eintritt – im damaligen Fall einer sanktionierenden Institution wie der Kirche.

In der „Götzen-Dämmerung“ bezeichnet Nietzsche den „Einzelnen als Irrtum“ (GD: 132), was die in der Sekundärliteratur vereinzelt auftretende These eines fehlenden Individualitäts-Begriffs stärkt. Ohne das Konstrukt des Einzelnen wird das Konzept von Individualität nichtig. Allerdings spricht er im vierten Buch der „Morgenröthe“ von der „Einzelheit“, einem Individualität konstituierenden Element.

„Seine ‚Einzelheit‘ kennen. – Wir vergessen zu leicht, dass wir im Auge fremder Menschen, die uns zum ersten Male sehen, etwas ganz Anderes sind, als Das, wofür wir uns selber halten: meistens Nichts mehr, als eine in die Augen springende Einzelheit, welche den Eindruck bestimmt. So kann der sanftmüthigste und billigste Mensch, wenn er nur einen grossen Schnurrbart hat, gleichsam im Schatten desselben sitzen, und ruhig sitzen, – die gewöhnlichen Augen sehen in ihm den Zubehör zu einem grossen Schnurrbart, will

sagen: einen militärischen, leicht aufbrausenden, unter Umständen gewalt-samen Charakter – und benehmen sich danach vor ihm“ (M: 247f.).

Nietzsche erkennt die Diskrepanz von Selbst- und Fremdwahrnehmung des Indi-viduums. Leider unterlässt er aber eine Weiterentwicklung des Gedankenganges zu den konkreten Folgen für die Konstituierung der eigenen Individualität.

Ein weiteres Mal betont Nietzsche die Individualität im fünften Buch der „Morgenröthe“, wo er sich dem Verhältnis von „Individuum“ und „Kollektiv“ widmet:

„Wodurch Menschen und Völker Glanz bekommen. – Wie viele ächte individu-elle Handlungen werden deshalb unterlassen, weil man, bevor man sie thut, einsieht oder argwöhnt, dass sie mißverstanden werden! – also gerade jene Handlungen, welche überhaupt Werth haben, im Guten und im Schlimmen. Je höher also eine Zeit, ein Volk die Individuen achtet und je mehr man ihnen das Recht und Übergewicht zugesteht, um so mehr Handlungen jener Art werden sich an's Licht wagen – und so breitet sich zuletzt ein Schimmer von Ehrlichkeit, von Ächtheit im Guten und Schlimmen über ganzen Zeiten und Völkern aus, dass sie, wie zum Beispiel die Griechen, nach ihrem Untergang noch Jahrtausende lang gleich manchen Sternen fortleuchten“ (ebd.: 303).

Hierbei stechen vor allem zwei Aspekte ins Auge: einerseits die Rückbindung des Individuums an das Kollektiv, andererseits die Bedeutung einzelner Individuen für die Kultur der Gemeinschaft, die bereits auf sein Bild vom großen Individuum hinweist (vgl. Kapitel 2.7.2 der vorliegenden Arbeit).

Das Thema Individualität taucht des weiteren im Zusammenhang mit Erzie-hung in „Menschliches, Allzumenschliches“ auf. Unter der Überschrift „Wunder-Erziehung“ stellt Nietzsche die Frage:

„[W]ie kann das Individuum jenen so überaus vielartigen Ansprüchen der Cultur angepaßt werden, ohne dass diese es beunruhigen und seine Einzig-artigkeit zersplittern, – kurz, wie kann das Individuum in den Contrapunct der privaten und öffentlichen Cultur eingereiht werden, wie kann es zugleich die Melodie führen und als Melodie begleiten?“ (ebd.: 203).

Damit korrelieren wiederum die Fragen nach dem Maß von Unterordnung („Me-lodie begleiten“) und dem Erhalt der Einzigartigkeit („Melodie führen“), die er thematisiert, d.h. konkret: Wie kann ein Individuum in eine Gemeinschaft integ-riert werden, ohne die eigene Authentizität aufgeben zu müssen?

Häufiger als Substantive im Zusammenhang von Individualität benutzt Nietz-sche hingegen das Adjektiv „individuell“, unter anderem wiederholt in der Apho-rismensammlung „Menschliches, Allzumenschliches“. So spricht er z.B. in Apho-

rismus 272 von den „Jahresringe[n] der individuellen Cultur“ (MAM I: 224f.). Im zweiten Buch von „Menschliches, Allzumenschliches“ schreibt Nietzsche ernüchert: „Es ist der Ehrgeiz des Intellects, nicht mehr individuell zu erscheinen“ (MAM II: 443). Das Adjektiv „individuell“ findet sich auch gehäuft in der „Morgenröthe“ wieder. Im ersten Buch unter der Überschrift „Begriff der Sittlichkeit der Sitte“ thematisiert er den Begriff ausführlicher.

„Der freie Mensch ist unsittlich, weil er in Allem von sich und nicht von einem Herkommen abhängen will: in allen ursprünglichen Zuständen der Menschheit bedeutet ‚böse‘ so viel wie ‚individuell‘, ‚frei‘, ‚willkürlich‘, ‚ungewohnt‘, ‚unvorhergesehen‘, unberechenbar“ (M: 22).

Zusammenfassend schreibt er im selben Abschnitt:

„Jede individuelle Handlung, jede individuelle Denkweise erregt Schauer; es ist gar nicht auszurechnen, was gerade die selteneren, ausgesuchteren, ursprünglicheren Geister im ganzen Verlauf der Geschichte dadurch gelitten haben müssen, dass sie immer als die bösen und gefährlichen empfunden wurden, ja dass sie sich selbst so empfanden“ (ebd.: 24).

In dieser gesellschaftsanalytischen Passage gelangt Nietzsche zu dem Schluss, dass die individuelle Handlung und ihr entsprechender Handlungsrahmen von der Gesellschaft als Gefahren wahrgenommen werden. Das Individuelle wird daher als etwas „Böses“ abgestempelt. Hier deutet sich auch das Ausnahmeindividuum an, das sich in unterschiedlichen Ausformungen des Genies wiederholt in seinem Werk findet.

An späterer Stelle thematisiert er die Frage des individuellen Glücks:

„Dem Individuum, sofern es sein Glück will, soll man keine Vorschriften über den Weg zum Glück geben: denn das individuelle Glück quillt aus eigenen, Jedermann unbekanntem Gesetzen, es kann mit Vorschriften von Aussen her nur verhindert, gehemmt werden“ (ebd.: 95).

Die Angst vor dem Individuellem bzw. den Auswirkungen von der Individualisierung thematisiert Nietzsche wiederum unter der Überschrift „Die Lobredner der Arbeit“.

„Bei der Verherrlichung der ‚Arbeit‘, bei dem unermüdlichen Reden vom ‚Segen der Arbeit‘ sehe ich den selben Hintergedanken, wie beim Lob der gemeinnützigen unpersönlichen Handlungen: den der Furcht vor allem Individuellen. Im Grunde fühlt man jetzt, beim Anblick der Arbeit – man meint dabei jene harte Arbeitsamkeit von früh bis spät –, dass eine solche Arbeit

die beste Polizei sei, dass sie Jeden im Zaume hält und die Entwicklung der Vernunft, der Begehrlichkeit, des Unabhängigkeitsgelüstes kräftig zu hindern versteht. Denn sie verbraucht ausserordentlich viel Nervenkraft und entzieht dieselbe dem Nachdenken, Grübeln, Träumen, Sorgen, Lieben, Hasen, sie stellt ein kleines Ziel immer in's Auge und gewährt leichte und regelmäßige Befriedigungen. So wird die Gesellschaft, in welcher fortwährend hart gearbeitet wird, mehr Sicherheit haben: und die Sicherheit betet man jetzt als oberste Gottheit an. – Und nun! Entsetzen! Gerade der ‚Arbeiter‘ ist gefährlich geworden! Es wimmelt von ‚gefährlichen Individuen‘! Und hinter ihnen die Gefahr der Gefahren – das Individuum!“ (ebd.: 154).

Wieder zeigt sich hier das Konfliktpotential im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft. Das Individuum steht konträr zur Masse<sup>1</sup> und stellt somit eine Gefahr für deren Zusammenhalt dar.

In der „Fröhlichen Wissenschaft“ findet sich ein weiteres Mal das Adjektiv „individuell“ im Kontext menschlicher Handlungen und des Bewusstseins. „Unsere Handlungen sind im Grunde allesamt auf eine unvergleichliche Weise persönlich, einzig, unbegrenzt-individuell, es ist kein Zweifel; aber sobald wir sie in's Bewusstsein übersetzen, scheinen sie es nicht mehr...“ (FW: 592f.). Seine Wertschätzung der Individualität drückt er auch im Aphorismus 283 „Hauptmangel der thätigen Menschen“ aus: „Den Thätigen fehlt gewöhnlich die höhere Thätigkeit: ich meine die individuelle“ (MAM I: 231). Bezüglich des „Fleiss[es] im Süden und Norden“ erklärt er: „Der Fleiss englischer Arbeiter hat dagegen den Erwerbssinn hinter sich: er ist sich seiner selbst und seiner Ziele bewusst und will mit dem Besitz die Macht, mit der Macht die grösstmögliche Freiheit und individuelle Vornehmheit“ (ebd.: 313). In Aphorismus 495 erläutert Nietzsche:

„Das Empörende an einer individuellen Lebensart. – Alle sehr individuellen Massregeln des Lebens bringen den Menschen gegen Den, der sie ergreift, auf; sie fühlen sich durch die aussergewöhnliche Behandlung, welche Jener sich angeeignet lässt, erniedrigt, als gewöhnliche Wesen“ (ebd.: 319).

Indirekt postuliert Nietzsche an dieser Stelle bereits die Ungleichheit bzw. Heteronomie der Menschen. Individualität lässt sich für Nietzsche nicht konfliktfrei in der Gemeinschaft mit anderen denken. Sie wird von der Gesellschaft (der Herde) als etwas Negatives wahrgenommen, d.h. die Masse verneint sie zu Gunsten eines Gemeinschaftsideals. Die individuelle Tat wird somit zu einer Bedrohung. Auffallend ist, dass Nietzsche das Konzept der Individualität nicht per se dem Individuum zugestehet, sondern einer Gruppe von privilegierten (Ausnahme-)Individuen

1 | Vgl. zu Nietzsches Sicht der „Masse“: Gamper 2007: 392-406.

vorbehält. Die Herausbildung von Individualität ist dabei an einen persönlichen „Kraftakt“ gebunden, also an eine aktive Handlung, die man nicht mit den von ihm ebenfalls thematisierten Erscheinungen der Atomisierung verwechseln darf.

Die hier zitierten Passagen machen deutlich, dass der Begriff des „Individuellen“ eine wichtige Kategorie im Denken Nietzsches bezeichnet. Die Verwendung ist sehr vielfältig und lässt nicht in allen Fällen Rückschlüsse auf seine Konstituierung von Individualität ziehen. Wichtige Anknüpfungspunkte sind die (gesellschaftliche) Angst vor dem Individuum (vgl. z.B. M: 24, 154, 303) und die besondere Gewichtung, die er dem „Individuellen“ gegenüber anderen Bereichen des menschlichen Lebens einräumt (vgl. z.B. MAM I: 313, 319). Redundant thematisiert Nietzsche die Reibungsfläche zwischen dem Individuum und der es umgebenden Gesellschaft. Eine weitere wichtige Facette für seine Wahrnehmung von Individualität ist diejenige der Einzigartigkeit – jenem Alleinstellungsmerkmal, das für „Individualität“ konstitutiv ist.

Auch andere Passagen weisen – ohne den Begriff der „Individualität“ oder dessen Synonyme explizit zu nennen – auf ihren bedeutenden Stellenwert in Nietzsches Philosophie hin. So fällt in den Bereich der Individualität der folgende Aphorismus aus „Menschliches, Allzumenschliches“:

„Wolle ein Selbst.‘ – Die thätigen erfolgreichen Naturen handeln nicht nach dem Spruche ‚kenne dich selbst‘, sondern wie als ob ihnen der Befehl vorschwebte: wolle eine Selbst, so wirst du ein Selbst. – Das Schicksal scheint ihnen immer noch die Wahl gelassen zu haben; während die Unthätigen und Beschaulichen darüber nachsinnen, wie sie jenes Eine Mal, beim Eintritt ins Leben gewählt haben“ (MAM II: 524).

Wiederum betont er den aktiven Akt der Selbsterkenntnis. Diese Passage trägt Züge des Existentialismus, dem andere Passagen seines Werkes allerdings deutlich entgegenstehen.

Unter der Überschrift „Die Fabel von der intelligiblen Freiheit“ thematisiert er menschliche Individualität erneut, in Abgrenzung zur Philosophie Arthur Schopenhauers sowie zur existenzialphilosophischen Auffassung:

„Aus der Thatsache jenes Unmuthes glaubt Schopenhauer eine Freiheit beweisen zu können, welche der Mensch irgendwo gehabt haben müsse, zwar nicht in Bezug auf Handlungen, aber in Bezug auf das Wesen: Freiheit also, so oder so zu sein, nicht so oder so zu handeln. Aus dem esse, der Sphäre der Freiheit und Verantwortlichkeit, folgt nach seiner Meinung das operari, die Sphäre der strengen Causalität, Nothwendigkeit und Unverantwortlichkeit. Jener Unmuth beziehe sich zwar scheinbar auf das operari – insofern sei er irrthümlich –, in Wahrheit aber auf das esse, welches die That eines freien Willens, die Grundursache der Existenz eines Individuums, sei; der

Mensch werde Das, was er werden wolle, sein Wollen sei früher, als seine Existenz“ (MAM I: 63).

Offensichtlich spielt das Thema „Individualität“ eine wichtige Rolle im Werk Nietzsches, ist aber wie viele Aspekte des Nietzscheanischen Denkens auch durch Widersprüche geprägt. Zur näheren Spezifizierung scheint es daher notwendig, auch die Passagen seines Werks zu analysieren, in welchen er das Thema „Individualität“ anreißt, sie aber nicht explizit mit dem Begriff bezeichnet. Auffällig erscheint zudem die Kulmination der Verwendungen des Begriffs „individuell“ in der zweiten Phase seines Schaffens.

Auch der Begriff des „Ichs“, d.h. der Manifestation der eigenen Individualität, ist ein häufig auftauchendes Thema in seinem Werk. Im zweiten Buch der „Morgenröthe“ spricht Nietzsche vom „sogenannten Ich“ (M: 107). In der dazugehörigen Passage erläutert er:

„Wir sind Alle nicht Das, als was wir nach den Zuständen erscheinen, für die wir allein Bewusstsein und Worte – und folglich Lob und Tadel – haben; wir verkennen uns nach diesen gröberen Ausbrüchen, die uns allein bekannt werden, wir machen einen Schluss aus einem Material, in welchem die Ausnahmen die Regel überwiegen, wir verlesen uns in dieser scheinbar deutlichsten Buchstabenschrift unseres Selbst. Unsere Meinung über uns aber, die wir auf diesem falschen Wege gefunden haben, das sogenannte ‚Ich‘, arbeitet fürderhin mit an unserem Charakter und Schicksal. –“ (ebd.: 107f.).

In „Also sprach Zarathustra“ erläutert Nietzsche in Gestalt des Zarathustra wiederum bezogen auf das Verhältnis „Individuum“ und „Gesellschaft“: „Älter ist an der Herde die Lust, als die Lust am Ich: und so lange das gute Gewissen Herde heisst, sagt nur das schlechte Gewissen: Ich“ (Z I: 75f.). Im dritten Teil des Zarathustra erläutert er abermals: „Ich ehre die widerspänstigsten wählerischen Zungen und Mägen, welche ‚Ich‘ und ‚Ja‘ und ‚Nein‘ sagen lernten“ (Z III: 243). Dabei wird erneut die Betonung des „Egoismus“ deutlich, die einhergeht mit einer Thematisierung der Empörung bzw. Revolte, die sich im weiteren Verlauf in dem Konstrukt des Verbrechens wiederfindet.

In „Jenseits von Gut und Böse“ beschäftigt sich Nietzsche erneut mit der Abgrenzung von der Masse als Ausdruck des Drangs nach Individualität:

„Jeder auserlesene Mensch trachtet instinktiv nach seiner Burg und Heimlichkeit, wo er von der Menge, den Vielen, den Allermeisten erlöst ist, wo er die Regel ‚Mensch‘ vergessen darf, als deren Ausnahme: – den Einen Fall ausgenommen, dass er von einem noch stärkeren Instinkte geradewegs auf diese Regel gestossen wird, als Erkennender im grossen und ausnahmsweisen Sinne“ (JGB: 43f.).

Wiederum geht es Nietzsche hier um das „Ausnahmeindividuum“, und nicht um die „Masse“. Der aktive Akt der Gewinnung des Selbst durch die Überwindung der Herde ist dabei nicht unbedingt an ein aristokratisches Ideal gebunden, wie es die oberflächliche Nietzsche-Rezeption behauptet.

Ein weiterer Begriff, der im Zusammenhang mit der Individualität eine wichtige Rolle spielt, ist der des „Egoismus“.

„Gewiss hat der so hartknäckig und überzeugt gepredigte Glaube von der Verwerflichkeit des Egoismus Schaden gethan (zu Gunsten, wie ich hundertmal wiederholen werde, der ‚Heerdeninstincte‘), namentlich dadurch, dass er ihm das gute Gewissen nahm und in ihm die eigentliche Quelle alles Unglücks suchen ließ“ (FW: 555).

In einem anderen Aphorismus in der „Fröhlichen Wissenschaft“ schreibt er: „Egoismus. – Egoismus ist das perspectivische Gesetz der Empfindung, nach dem das Nächste gross und schwer erscheint: während nach der Ferne zu alle Dinge an Grösse und Gewicht abnehmen“ (ebd.: 498). In der „Morgenröthe“ stellt er die folgende Überlegung zum Egoismus an:

„Der Schein-Egoismus. – Die Allermeisten, was sie auch immer von ihrem ‚Egoismus‘ denken und sagen mögen, thun trotzdem ihr Leben lang Nichts für ihr ego, sondern nur für das Phantom von ego, welches sich in den Köpfen ihrer Umgebung über sie gebildet und sich ihnen mitgetheilt hat, – in Folge dessen leben sie Alle zusammen in einem Nebel von unpersönlichen, halbpersönlichen Meinungen und willkürlichen, gleichsam dichterischen Werthschätzungen, Einer immer im Kopfe des Anderen, und dieser Kopf wieder in anderen Köpfen: eine wunderliche Welt der Phantasmen, welche sich dabei einen so nüchternen Anschein zu geben! [...] Alles aus dem Grunde, dass jeder Einzelne in dieser Mehrzahl kein wirkliches, ihm zugängliches und von ihm ergründetes ego der allgemeinen blassen Fiction entgegenzustellen und sie damit zu vernichten vermag“ (M: 92f.).

In diesem Abschnitt wird wiederum ein hochaktuelles Thema angeschnitten – der Verlust von Authentizität, der auch in den aktuellen gesellschaftlichen Individuationsschüben zu bemerken ist. Er spiegelt sich in der Suche nach vermeintlicher Authentizität wieder. Bereits in der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ äußert sich Nietzsche explizit zur Frage des Egoismus:

„Es ist gewiss die Stunde einer grossen Gefahr: die Menschen scheinen nahe daran zu entdecken, dass der Egoismus der Einzelnen, der Gruppen oder der Massen zu allen Zeiten der Hebel der geschichtlichen Bewegung war; zugleich aber ist man durch die Entdeckung keineswegs beunruhigt,

sondern man decretirt: der Egoismus soll unser Gott sein. Mit diesem neuen Glauben schickt man sich an, mit deutlichster Absichtlichkeit die kommende Geschichte auf dem Egoismus zu errichten: nur soll es ein kluger Egoismus sein. Ein solcher, der sich einige Beschränkungen auferlegt, um sich dauerhaft zu befestigen, ein solcher, der die Geschichte deshalb gerade studirt, um den unklugen Egoismus kennen zu lernen. Bei diesem Studium hat man gelernt, dass dem Staate eine ganz besondere Mission in dem zu gründenden Weltsysteme des Egoismus zukomme: er soll der Patron aller klugen Egoisten werden, um sie mit seiner militärischen und polizeilichen Gewalt gegen die schrecklichen Ausbrüche des unklugen Egoismus zu schützen“ (UB II, HL: 321f.).

Im Rahmen von „Jenseits von Gut und Böse“ zählt er den „Egoismus“ „zum Wesen der vornehmen Seele“ (JGB: 219). Das „Nietzsche Wörterbuch“ nennt insgesamt 454 Belegstellen für den Begriff „Egoismus“ – ab „Menschliches, Allzumenschliches“ taucht der Begriff besonders häufig in seinem Werk auf, in unterschiedlichen Bedeutungen. Die Nietzsche Research Group schrieb unter dem Stichwort „Egoismus“ im „Nietzsche-Wörterbuch“:

„Bei N. finden sich zwei Konzepte von Egoismus: Egoismus [E1] im Rahmen der traditionellen Moral: Selbstsucht und Eigennutzstreben des nur auf sein individuelles Wohl – eventuell unter Schädigung anderer – bedachten Einzelnen, dem die traditionelle Moral (christliche Moral, Schopenhauer) die Hilfsbereitschaft für den Anderen (bis zur Selbstverleugnung), das ‚unegoistische Handeln‘, als positiven Gegenwert entgegenstellt. Nach N.s Auffassung leidet dieses Modell der Moral an dem ‚Grundwiderspruch‘, dass auch der angeblich unegoistisch Handelnde, keineswegs unegoistisch handelt, sondern aus eigennützigem, also ‚egoistischen‘ Motiven, von den Anderen ein ‚unegoistisches‘ Verhalten fordert, zu dem er selbst nicht bereit oder in der Lage ist. Das traditionelle Gegensatzpaar ‚egoistisch‘/‚unegoistisch‘ ist daher unhaltbar. Zu dem liegt diesem Begriff des Egoismus nach N.’s Auffassung ein schwachgewordenes, sogar oft sich selbst verachtendes oder sogar hassendes Selbst (ego) zugrunde.

N.s eigenes Konzept des ‚Egoismus‘ [E2] baut auf dem sich selbst bejahenden, schaffenden Selbst (ego) auf, das auf seine eigenen Instinkte hört und das wachsen will. Kennzeichnend für das Selbst und diesen Egoismus ist die Achtung vor dem eigenen Selbst und vor dem Anderen. Unter der Bejahung und Erweiterung des eigenen Selbst kann eine neue Moral aufgebaut und durch Erweiterung des Selbsts erhöht und verfeinert werden (Sublimierung). Ein so verstandener Egoismus und die darauf aufbauende Moral sind keine Gegensätze mehr, wie im traditionellen Modell der Moral“ (Nietzsche Research Group 2004: 702f.).

Nietzsches Rückgriff auf den Begriff des „Egoismus“ sowie seine positive Wertung zeigen bereits deutliche Anknüpfungspunkte für einen Vergleich mit Max Stirner, der den Begriff des „Egoismus“ ebenfalls in den Mittelpunkt seines Denkens stellte und mit ähnlichen Attributen versah. Ob das Egoismus-Verständnis der beiden Denker konvergent ist, wird sich im weiteren Verlauf der Untersuchung noch zeigen. Besonders Nietzsches Konzept von Egoismus trägt deutliche Züge der Aneignung von Individualität und verdient eine explizite Berücksichtigung im folgenden Abschnitt. Zwei Anknüpfungspunkte für den aktuellen Diskurs lassen sich aber bereits in den zitierten Passagen ausfindig machen: der Verlust von Authentizität und die an das Individuum herangetragene Aufgabe der Selbstreflexion. Sie sind zwei auch heute immer wieder für die Debatte relevante Topoi.

## 2.2 DAS MOTIV DES „PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS“ IN „DIE GEBURT DER TRAGÖDIE“

„In effect, the dynamics of the Apollinian and the Dionysian inaugurate Nietzsche's philosophical reflection upon the individual“ (White 1997: 56).

Friedrich Nietzsches Abkehr von der wissenschaftlichen Disziplin der klassischen Philologie und seine Hinwendung zur Philosophie markiert „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ (1872)<sup>2</sup> – hier zitiert nach der 1886 erschienenen, mit einem selbstkritischen Vorwort versehenen Ausgabe „Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus. Neue Ausgabe mit dem Versuch einer Selbstkritik“. Das Werk ist noch unter dem maßgeblichen Einfluss seines Lehrers Arthur Schopenhauers<sup>3</sup> sowie seines damaligen Mentors

2 | Vorarbeiten zu diesem von ihm nachträglich zur Ernennung als Professor in Basel verfassten Ersatz für eine Dissertationsschrift finden sich in Form der beiden 1870 gehaltenen Vorträge „Das griechische Musikdrama“ (18. Januar 1870 im Museum in Basel) und „Sokrates und die Tragödie“ sowie in der Schrift „Die Geburt des tragischen Gedankens“. Sie sind zusammen mit den Notizen für eine erweiterte Fassung selbigen Werk im siebenten Band der „Kritischen Studienausgabe“ publiziert worden.

3 | Vgl. u.a. Decher 1985; Taylor 1988; Clegg 1994: 39-57. Friedrich Nietzsche hat im Herbst 1865 in einem Leipziger Antiquariat Schopenhauers Schrift „Die Welt als Wille und Vorstellung“ entdeckt und sehr intensiv rezipiert. Er bezieht sich in der Schrift wiederholt auf seinen geistigen Mentor und zitiert ihn auch bezüglich der klassischen Tragödientheorie (vgl. GT: 19).

Richard Wagner<sup>4</sup> entstanden, von denen sich Nietzsche in den späteren Jahren weitgehend gelöst hat. In dieser Schrift wird die exponierte Thematisierung der Individualität eingerahmt in eine Darlegung von „ästhetischer Weltauslegung und Welt-Rechtfertigung“ (GT: 18).

Der von Nietzsche aufgemachte zentrale Gegensatz<sup>5</sup> der beiden Kunstprinzipien der griechischen Antike, die er unter die Namen der beiden Kunstgottheiten Apollo<sup>6</sup> und Dionysos<sup>7</sup> subsumiert<sup>8</sup>, kreist um das Problem der „Individualität“ – im Sinn von Vereinzelung („Individuation“) bzw. ihrer Überwindung durch den Akt der Transgression. In einem Brief vom 4. August 1871 an seinen engen Freund Erwin Rohde teilt Nietzsche mit: „In der Tat glaube ich viel aus dem Gegensatz des Dionysischen und Apollinischen ableiten zu können“ (KSB III: 215). Der Rückgriff

4 | Im September 1870 erschien Wagners Schrift „Beethoven“ (hier: Wagner 1927a), die deutliche Übereinstimmungen in den wesentlichen Gedankengängen bezüglich der Musik beinhaltet. Ebenso finden sich eine Thematisierung des apollinischen Gedankens sowie eine Auseinandersetzung mit der griechischen Tragödie in Wagners Schrift „Die Kunst und die Religion“ (1849; hier: Wagner 1927b). Friedrich Nietzsche hatte Richard Wagner bereits am 8. November 1868 persönlich kennengelernt und gehörte bald zum engeren Freundeskreis des Komponisten.

5 | Die von Nietzsche postulierte Gegenüberstellung der beiden Gottheiten als sich entgegenstehende Prinzipien ist umstritten (vgl. z.B. Jünger 1943: 5; Walter 1971: 349), aber auch bereits von anderen Denkern wie den beiden Schlegel-Brüdern antizipiert worden (vgl. z.B. Behler 1983: 337; Brobjer 2005).

6 | Apollo gilt in der griechischen Mythologie als der Gott der Individualität.

7 | Dionysos ist im Denken Nietzsches das Gegenbild zu Jesus Christus. In seinen „Wahnsinnsbriefen“, die er nach seinem geistigen Zusammenbruch 1886 verfasst, heißt es: „Dionysos gegen den Gekreuzigten“. Weiterhin finden sich eine Reihe von Briefen, die er mit dem Namen des griechischen Gottes unterschreibt. Die Figur des Dionysos taucht auch implizit als Zarathustra im Werk noch einmal auf. Anke Bennhold-Thomson machte dies am Beispiel des Honigspenders deutlich. Nach Ovid war Dionysos der Honigspender. Auf dieses Bild wird auch von Nietzsche im Zarathustra angespielt (vgl. Bennholdt-Thomson 1974: 129). Ebenfalls besteht eine Übereinstimmung bei denen ihnen zugeordneten Tieren – der Schlange und dem Löwen (vgl. Walter 1971: 350).

8 | Das Gegensatzpaar „dionysisch“ und „apollinisch“ erscheint erstmals im Sommer 1870 in der Schrift „Die dionysische Weltanschauung“. Er übernimmt diesen Gegensatz wahrscheinlich von Henri [sic! Es handelt sich um Jules – Anm. M.S.] Michelet, der ihn in „La Bible de l'humanité“ ähnlich gebrauchte (vgl. Janz 1978: 431).

auf die Kunst folgt der Schopenhauerschen Auffassung, dass diese im Gegensatz zur Moral die metaphysische Tätigkeit des Menschen darstelle.

Thomas H. Brobjer schrieb über diese Gegenüberstellung der beiden, durch die Göttergestalten symbolisierten Ebenen: „Perhaps the most important content of Nietzsche’s version of the dichotomy is that of individuality (Apollian) and the loss of individuality (Dionysian)“ (Brobjer 2005: 290). Nach Mirko Wischke stellen sich die Konzepte des „Dionysischen“ und des „Apollinischen“ hingegen als zwei unterschiedliche Formen von Individualität dar (vgl. Wischke 1994: 73). Ausgehend von dieser Erkenntnis schrieb Wischke über die Besonderheit des Dionysischen:

„Emanzipatorisch-kritisch ist die durch die Wirkung des Dionysischen gestiftete Form von Individualität in doppelter Weise: indem das Individuum die konkreten Weisen seines In-der-Welt-Seins einbüßt, werden diese nicht nur beschädigt, sondern in der Radikalität ihres Vollzugs zugleich ihre *sämtlichen* Weisen erschüttert, und zwar derart, daß sie in der Erschütterung vernichtend zerstört werden. Trachtet die durch das Apollinische verkörperte bewahrend-gestaltende Individualität nach der dauerhaften Formgebung des Lebens und zerbricht stets wieder am Leiden an ihrer Unangemessenheit, so ist das Dionysische mit seiner ingrimmigen Schaffenslust der Untergrund des Leidens. [...] Den Gedanken der evaluativen Neuerschaffung potenzierend meint Nietzsche daher, daß in der radikalen Distanz das Entwertete für das Individuum nicht der schmerzvolle Verlust eines festen Bestandteils seiner Selbstbeschreibung ist, sondern die unverhoffte Freilegung einer unerschlossenen Möglichkeit einer mit den anderen ‚versöhnten‘ Weise von Individualität“ (ebd.: 74).

Die Verbindung der griechischen Gottheit Apollo mit dem Konzept von Individualität ist in der Forschung unstrittig. Nietzsche selbst titulierte sich wiederholt als den letzten Jünger von Dionysos (vgl. GT: 15; EH: 160, 258), dem er seine „Geburt der Tragödie“ widmet. Bernhard Welte schrieb in seinem 1958 publizierten Aufsatz „Nietzsches Atheismus und das Christentum“:

„Dionysos bezeichnet den Gipfel des Seins als des ewigen, unausschöpflichen, lebendig-mächtigen Einssein. Dionysos ist das Gewollteste, die reinste Gestalt des dem Daseinswillen von Anfang an Vorschwebenden und ihn immer Belebenden und zuletzt Hinreißenden“ (Welte 1958; hier: 2007: 63).

Hier zeigt sich betont der Gegensatz zur christlichen Religion, die in ihrer Jenseitsfixierung das Leben nach Auffassung Nietzsches verneint. Das dionysische Prinzip der Lebensbejahung beinhaltet das bewusste Ja-sagen (vgl. z.B. EH: 345) und das Annehmen der Herausforderung, die das Leben im existenzialistischen

Sinne dem Individuum stellt, d.h. die Annahme der „Verdammnis zur Freiheit“, die Jean-Paul Sartre in „L'Être et le néant“ (1943) postulierte. Der letzte Punkt wird besonders im Zarathustra deutlich: Zarathustra ist, wie es im Kapitel „Vor dem Sonnenaufgang“ heißt, der „große Jasager“ (vgl. Z III: 208f.).

Die Konzepte vom „Apollinischen“ und „Dionysischen“ stellen bei Nietzsche in erster Linie die Gegenüberstellung zweier ästhetischer Variationen dar, die Rückschlüsse auf das Konzept der Individualität gestatten. In der „Geburt der Tragödie“ übernimmt Nietzsche den von Schopenhauer in seiner Habilitationsschrift „Die Welt als Wille und Vorstellung“ aufgemachten Dualismus, wobei nach Barbara Stiegler Dionysos den „Willen“ verkörpert und Apollo die „Vorstellung“ (vgl. z.B. Stiegler 2005: 30; Barrack 1974: 116). Schopenhauer gilt in der Forschung als der erste Philosoph, der das „principium individuationis“, das sich bis auf die aristotelische Metaphysik zurückverfolgen lässt, als „ein *subjektives Prinzip der Erfahrung*“ (Langbehn 2005: 70) gedeutet hat. Charakteristisch für die Vereinzelnung bzw. die „Individuation“ – die er mit dem ebenfalls aus Schopenhauers „Die Welt als Wille und Vorstellung“ (1818) übernommenen Terminus „principium individuationis“ bezeichnet<sup>9</sup> – steht das apollinische Prinzip. „[M]an möchte selbst Apollo als das herrliche Götterbild des principii individuationis bezeichnen“ (GT: 28). Später konkretisiert er:

„Apollo aber tritt uns wiederum als die Vergöttlichung des principii individuationis entgegen, in dem allein das ewig erreichte Ziel des Ur-Einen, seine Erlösung durch den Schein, sich vollzieht: er zeigt uns, mit erhabenen Gebärden, wie die ganze Welt der Qual nöthig ist, damit durch sie der Einzelne zur

---

9 | Arthur Schopenhauer benutzte diesen philosophiegeschichtlich bis in die Scholastik zurückreichenden Terminus in seinem Werk „Die Welt als Wille und Vorstellung“. Er schrieb im vierten Buch „Der Welt als Wille zweite Betrachtung“ im § 61 über das „principium individuationis“: „Wir haben Zeit und Raum, weil nur durch sie und in ihnen die Vielheit des Gleichartigen möglich ist, das *principium individuationis* genannt. Sie sind die wesentlichen Formen der natürlichen, d.h. dem Willen entsprossenen Erkenntnis“ (ebd.: 347). In § 62 fährt er fort, indem er über das principium individuationis aussagt, „[dass es] die Form der Welt als Vorstellung für die Erkenntnis des Individuums ist“ (ebd.: 358). Letztendlich bilden die Faktoren Raum, Zeit und Kausalität die Koordinaten für das Prinzip jeglicher Individuation. Principium individuationis kann als solches mit dem Terminus Individualität-erzeugende Macht beschrieben werden. So ist die Individuation im von Peter Prechtl und Franz Peter Burkhard herausgegebenen „Metzler Philosophie-Lexikon“ als „Verfahren, mit dessen Hilfe etwa in einem Gegenstandsbereich als ein Individuum konstituiert oder aufgefaßt wird“ (Prechtl/Burkard 1999: 257) definiert.

Erzeugung der erlösenden Vision gedrängt werde und dann, ins Anschauen derselben versunken, ruhig auf seinem schwankenden Kahne, inmitten des Meeres, sitze“ (ebd.: 39f.).

Er entpuppt sich demnach als das „Genius des principium individuationis“ (ebd.: 103). Weiterhin schreibt Nietzsche diesem apollinischen Prinzip der Kunst die Kategorien „Traum“, „Kunst des Bildners“ und die „Weihe des schönen Scheins“ sowie die „Naivität in der Kunst“ zu. Ernest Seillière konstatierte: „Mit dem Wort ‚apollinisch‘ ist ausgedrückt: der Drang zum vollkommenen Für-sich-sein, zum typischen ‚Individuum‘, zu allem, was vereinfacht, hierarchisiert, stark, deutlich, unzweideutig, typisch macht“ (Seillière 1906: 31). Eine wichtige Rolle nimmt dabei die Selbsterkenntnis des Individuums ein.

„Diese Vergöttlichung der Individuation kennt, wenn sie überhaupt imperativistisch und Vorschriften gebend gedacht wird, nur Ein Gesetz, das Individuum d.h. die Einhaltung der Grenzen des Individuums, das Maass im hellenistischen Sinne. Apollo, als ethische Gottheit, fordert von den Seinigen das Maass und, um es einhalten zu können, Selbsterkenntnis“ (ebd.: 40).

Dies findet sich auch in der folgenden Passage der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ wieder: „Der Delphische Gott ruft euch, gleich am Anfang eurer Wanderung nach jenem Ziele, seinen Spruch entgegen ‚Erkenne dich selbst‘. Es ist ein schwerer Spruch: denn jener Gott, verbirgt nicht und verkündet nicht, sondern zeigt nur hin“, wie Heraklit gesagt hat“ (UB II, HL: 332f.). Nietzsche interpretiert dieses Postulat mit den Worten: „Das ist das Gleichnis für jeden Einzelnen von uns: er muss das Chaos in sich organisiren, dadurch dass er sich auf seine ächten Bedürfnisse zurückbesinnt“ (ebd.: 333). Die Rückbesinnung auf die „ächtigen Bedürfnisse“ erfordert dabei den aktiven Akt der Selbstvergegenwärtigung und Selbstreflexion des Individuums.

Dem apollinischen entgegen steht das dionysische Prinzip, das Nietzsche in seinem Vorwort „Versuch einer Selbstkritik“ als ein „antichristliches“ Prinzip tituliert. Es ist gekennzeichnet durch den „Rausch“, die „unbildliche Kunst der Musik“ und die „maßvolle Begrenzung“. Das dionysische Prinzip zerbricht das „principium individuationis“ und führt zu einer Transgression des Individuums zugunsten einer Aufhebung der Entfremdung von seiner Umwelt. „Unter dem Zauber des Dionysischen schließt sich nicht nur der Bund zwischen Mensch und Mensch wieder zusammen: auch die entfremdete, feindliche oder unterjochte Natur feiert wieder ihr Versöhnungsfest mit ihrem verlorenen Sohne, dem Menschen“ (ebd.: 29). Dieses Geschehen läuft im Rausch ab und bedeutet schließlich die Vernichtung des Subjektes bzw. die Überwindung der Individualität in Form eines atomisierten Individuums. Im Sinne Schopenhauers wandelt sich das Subjekt somit zum reinen Subjekt des Erkennens (vgl. Korfmacher 1994: 90). Fried-

rich Nietzsche beschreibt dies „als rauschvolle Wirklichkeit, die wiederum den Einzelnen nicht achtet, sondern sogar das Individuum zu vernichten und durch ein mystisches Einheitsempfinden zu erlösen sucht“ (GT: 30). An anderer Stelle spricht er von der „dionysischen Lösung der Fesseln des Individuums“ (ebd.: 133) und gesteht Dionysos die Rolle zu, den „Bann der Individuation [zu zersprengen]“ (ebd.: 103). Die im dionysischen Prinzip verankerte Transgression verweist bereits auf den später im Konzept vom „Übermenschen“ inhärenten Gedanken des Übergangs zu etwas Höherem und einer schöpferischen Weiterentwicklung. Er schreibt: „Im dionysischen Dithyrambus wird der Mensch zur höchsten Steigerung aller seiner symbolischen Fähigkeiten gereizt“ (ebd.: 33).

An späterer Stelle titulierte Nietzsche diese Transgression als den „heroischen Drang des Einzelnen ins Allgemeine, bei dem Versuche über den Bann der Individuation hinauszuschreiten und das eine Weltwesen selbst sein zu wollen, erleidet er an sich den in den Dingen verborgenen Urwiderspruch d.h. er frevelt und leidet“ (ebd.: 70). Das Leiden an der Individuation an sich, das sich in der griechischen Tragödie im Gott Dionysos und seinen verschiedenen Masken ausdrückt, bildet den traditionellen Stoff für die Handlung. Nietzsche fasst die Mysterienlehre der griechischen Tragödie dementsprechend zusammen: „Die Grundkenntnis von der Einheit alles Vorhandenen, die Betrachtung der Individuation als Urgrund des Uebels, die Kunst als die freudige Hoffnung, dass der Bann der Individuation zu zerbrechen sei, als die Ahnung einer wiederhergestellten Einheit“ (ebd.: 73).

Beide Prinzipien – sowohl das dionysische als auch das apollinische – kreisen, wie dargestellt, um die Frage nach dem Individuum. Sie stehen sich in der Kunst gegenüber, verkörpert durch den griechischen Philosophen Sokrates und abstrahiert in dem Terminus der Theorie.

„[Bei] Apollo [wird] das Leiden des Individuums durch die leuchtende Verherrlichung der Ewigkeit der Erscheinung, hier siegt die Schönheit über das dem Leben inhärente Leiden, der Schmerz wird in einem gewissen Sinne aus den Zügen der Natur hinweggelogen. [...] Auch die dionysische Kunst will uns von der ewigen Lust des Daseins überzeugen: nur sollen wir diese Lust nicht in den Erscheinungen, sondern hinter den Erscheinungen suchen. Wir sollen erkennen, wie alles, was entsteht, zum leidvollen Untergange bereit sein muss, wir werden gezwungen in die Schrecken der Individualexistenz hineinzublicken – und sollen doch nicht erstarren“ (ebd.: 108).

Abstrakt lassen sich diese beiden Pole als In- und Exklusion des Individuums lesen. Nietzsche behandelt also das klassische Problem des Individualismus – die Frage nach dem idealen Verhältnis von Individuum und Gesellschaft –, indem er den Konflikt auf eine abstrakte, künstlerische Ebene verlagert. Maßgeblich für diese Interpretation steht die folgende Bemerkung Nietzsches: „So entreißt uns

das Apollinische der dionysischen Allgemeinheit und entzückt uns für die Individuen“ (ebd.: 137). Bereits einige Passagen zuvor erläutert er:

„Ist es doch bei jedem bedeutenden Umsichgreifen dionysischer Erregungen immer zu spüren, wie die dionysische Lösung von den Fesseln des Individuums sich am allerersten in einer bis zur Gleichgültigkeit, ja Feindseligkeit gesteigerten Beeinträchtigung der politischen Instincte fühlbar macht, so gewiss andererseits der staatenbildende Apollo auch der genius des principii individuationis ist und Staat und Heimatsinn nicht ohne Bejahung der individuellen Persönlichkeit leben können“ (ebd.: 133).

Nach Nietzsche treibt auch die Duplizität die Kunst zur Fortentwicklung an. Höhepunkt ist der Bruderbund, die Überwindung des Gegensatzes der beiden Prinzipien. „Dionysus redet die Sprache des Apollo, Apollo aber schliesslich die Sprache des Dionysus: womit das höchste Ziel der Tragödie und der Kunst überhaupt erreicht ist“ (ebd.: 140). Auf eine gesellschaftliche Ebene übertragen hieße dies, dass das Individuum im ersten Schritt zur Selbsterkenntnis gelangt, um im zweiten Schritt diese wiederum zu überwinden. Die apollinische Individuation ist die erste Voraussetzung dafür, dass sich das Individuum in seiner Einzigkeit bewusst wird, damit im dionysischen Rausch wieder eine Integration in die Gemeinschaft vollzogen wird. In der antiken Tragödie findet Nietzsche eine Form der Symbiose aus dem individualistischen und dem gemeinschaftlichen Element. Im Nachhinein bedauerte er den starken schopenhauerischen Zug dieser Schrift, was die Auslegungen seiner Kategorien mit dem Vokabular Schopenhauers stärkt. Er spricht davon, dass er „mit Schopenhauerischen Formeln dionysische Ahnungen verdunkelt und verdorben“ (ebd.: 20) habe.

Das „principium individuationis“ erscheint bei Nietzsche als apollinisches Prinzip, das durch eine Symbiose mit dem dionysischen Prinzip überwunden wird. Die häufig in der Sekundärliteratur vorgenommenen Zusammenstellungen von Dionysos und Zarathustra (Reschke 2001; Gooding-Williams 2001) halte ich daher für berechtigt und betrachte sie als weiteres Indiz für den inhärenten Zusammenhang des Nietzscheanischen Gesamtwerkes.

Den Gegensatz von Apollo und Dionysos, den Nietzsche in der „Geburt der Tragödie“ erläutert, erwähnt er in der „Götzen-Dämmerung“ (vgl. GD: 117f.), ohne dabei allerdings erneut auf das „principium individuationis“ als solches einzugehen.

Der Terminus selbst taucht im untersuchten Werk Nietzsches lediglich noch in der „Fröhlichen Wissenschaft“ (FW: 453-457) in seiner Auseinandersetzung mit den Schülern Schopenhauers auf. Darin heißt es polemisch: „Der Unsinn

vom Mitleide und der in ihm ermöglichten Durchbrechung des principii individuationis als der Quelle der Moralität“ (ebd.: 454).<sup>10</sup>

Die dionysische Überwindung des principium individuationis findet sich auch im Zarathustra wieder. Peter Gasser verwies in seiner Studie „Rhetorische Philosophie“ darauf. „Die Konzeption des dionysischen Rauschzustands unterläuft die Individuation im gleichen Masse wie Zarathustras Gleichsetzung des Selbst mit dem Leib ein autonomes Ich ausschaltet“ (Gasser 1991: 167). In der „Götzen-Dämmerung“ erläutert Nietzsche ein weiteres Mal das dionysische Prinzip: „In ihr [der griechischen Symbolik der Dionysien] ist der tiefste Instinkt des Lebens, der zur Zukunft des Lebens, zur Ewigkeit des Lebens, religiös empfunden, – der Weg selbst zum Leben, die Zeugung, als der heilige Weg“ (GD: 159f.).

Das von Nietzsche dargestellte mystische Hervorgehen des Individuums in der äußeren Welt durch die Vereinigung der beiden Prinzipien lässt sich als sein Verständnis von idealer Individualität als einer Selbstbewusstwerdung und Weiterentwicklung des Individuums lesen.

## 2.3 DAS „SOVERÄNE INDIVIDUUM“ BEI FRIEDRICH NIETZSCHE

In der Sekundärliteratur wird redundant auf das Konstrukt vom „soveränen Individuum“ im Kontext seiner Konzeption von Individualität verwiesen. David Owen erklärte:

„In the figure of the sovereign individual, Nietzsche presents the concept of the autonomous individual who is not bound by moral rules as customary constraints, but as the freely endorsed commitments through which he gives expression to his own character“ (Owen 2008: 148).<sup>11</sup>

Guiseppa Tassone verortete das souveräne Individuum in der Gestalt des persischen Religionsstifters Zarathustra, den Nietzsche als Sprachrohr für die Verkündung seiner eigenen Philosophie benutzt. Tassone schrieb: „The image of the

10 | Apollo findet sich auch in der „Fröhlichen Wissenschaft“ wieder (vgl. FW: 441f.) sowie in gelegentlichen Anspielungen in „Also sprach Zarathustra“. Bislang war das apollinische Prinzip nur sehr selten Gegenstand der Nietzsche-Forschung.

11 | Eine kritische Analyse dieser hier lediglich exemplarisch genannten Zugänge zur Thematik innerhalb des Werkes „Genealogie der Moral“ findet sich im Essay „On Sovereignty and Overhumanity“ von Christa Davis Acampora (2006).

sovereign individual as the autonomous subject of the modern age endowed with the creative capacity to reevaluate moral values begins to take shape in a comprehensive way in the character of Zarathustra“ (Tassone 2002: 105). Dabei zeigen sich bereits einige Grundzüge des souveränen Individuums: Es handelt sich um ein autonomes Individuum, das die Macht (Potenz) zur Umwertung bestehender Werte und Setzung eigener besitzt.

In der „Genealogie der Moral“ taucht der Begriff des „souveränen Individuums“ zum ersten Mal auf. In seiner zweiten Abhandlung über „Schuld“, „schlechtes Gewissen“, Verwandtes“ entwirft Nietzsche folgendes Bild dieses Ideals:

„Stellen wir uns dagegen an's Ende des ungeheuren Prozesses, dorthin, wo der Baum endlich seine Früchte zeitigt, wo die Societät und ihre Sittlichkeit der Sitte endlich zu Tage bringt, wozu sie nur das Mittel war: so finden wir als reifste Frucht an ihrem Baum das souveraine Individuum, das sich nur sich selbst, das von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene, das autonome übersittliche Individuum (denn ‚auton‘ und ‚sittlich‘ schließt sich aus), kurz den Menschen des eigenen unabhängig langen Willens, der versprechen darf – und in ihm ein stolzes, in allen Muskeln zuckendes Bewusstsein davon, was da endlich errungen und in ihm leibhaftig geworden ist, ein eigentliches Macht- und Freiheits-Bewusstsein davon, was da endlich errungen worden ist, ein eigentliches Macht- und Freiheits-Bewusstsein, ein Vollendungs-Gefühl des Menschen überhaupt“ (GM: 293).

In dieser Passage findet sich auch ein deutlicher Affront gegen die Philosophie Immanuel Kants, in der u.a. das sittliche Individuum einen hohen Stellenwert einnimmt. Weiterhin erklärt Nietzsche zu den Eigenschaften des souveränen Individuums:

„Das stolze Wissen um das ausserordentliche Privilegium der Verantwortlichkeit, das Bewusstsein dieser seltenen Freiheit, dieser acht über sich und das Geschick hat bei ihm bis in seine unterste Tiefe hinabgesenkt und ist zum Instinkt geworden, zum dominierenden Instinkt: – wie wird er ihn heissen, diesen dominierenden Instinkt, gesetzt, das er ein Wort dafür bei sich nöthig hat? Aber es ist kein Zweifel: dieser souveraine Mensch heisst ihn sein Gewissen...“ (ebd.: 294).

Den Begriff der „Souveränität“ fasst Nietzsche in „Menschliches, Allzumenschliches“ allgemein wie folgt auf: „Auch das Schlechte ehren und sich zu ihm bekennen, wenn es Einem gefällt, und keinen Begriff davon haben, wie man sich seines Gefallens schämen könne, ist das Merkmal der Souveränität, im Grossen und Kleinen“ (MAM II: 515). Diese Erläuterung verstärkt noch einmal die oben bereits zitierte Aussage: Sittliche Kategorien lassen sich nicht mit Souveränität

vereinbaren. Die Souveränität ist auch eines der konstituierenden Elemente für den „freien Geist“, eine der Figuren, die im Werk Nietzsches das Konzept von Individualität charakterisieren. Bezüglich des „Freigeistes“ fordert Nietzsche:

„Du sollst Herr über dich werden, Herr auch über deine eigenen Tugenden. Früher waren sie deine Herren; aber sie dürfen nur deine Werkzeuge neben andren Werkzeugen sein. Du sollst Gewalt über dein Für und Wider bekommen und es verstehen lernen, sie aus- und wieder einzuhängen, je nach deinem höheren Zwecke“ (MAM I: 20).

Dabei zeigt sich wiederum der Bezug zur Selbsterkenntnis und der Selbstverantwortung für das eigene Handeln als konstituierenden Elementen für Individualität. Das souveräne Individuum ist demnach durch Authentizität und Selbstbewusstsein bestimmt. Es ist Herr seiner eigenen Handlungen, derer es sich bewusst ist. In „Jenseits von Gut und Böse“ erläutert Nietzsche weiter:

„Es ist die Sache der Wenigsten, unabhängig zu sein: – es ist ein Vorrecht der Starken. Und wer es versucht, auch mit dem besten Rechte dazu, aber ohne es zu müssen, beweist damit, dass er wahrscheinlich nicht nur stark, sondern bis zur Ausgelassenheit verwegen ist“ (JGB: 47f.).

Nur starke Individuen verfügen nach Nietzsche über die Kraft, die Herausforderungen zu meistern, welche die Souveränität stellt. Diese Thematik durchzieht sein gesamtes Werk und wurde häufig als aristokratisches Konzept von Individualismus interpretiert, obwohl Nietzsche diesbezüglich wenig konkret wird.

### **2.3.1 Der „Übermensch“ als Ideal reifer Individualität**

Der Übermensch ist einer der grundlegenden Begriffe im Werk Nietzsches, der immer wieder für Irritationen und Fehldeutungen in der Rezeptionsgeschichte gesorgt hat, aber letztendlich auch einen Schlüssel zum Konzept von Individualität im Werk Nietzsches darstellt. Er entpuppt sich gleichzeitig als Verkörperung eines Gegenideals zum durch die lebensfeindliche Moral der Religionen geprägten modernen Menschen (vgl. Jung 1972: 545f.). Der Begriff an sich ist schwer zu fassen und wurde in der Wirkungsgeschichte unterschiedlich ausgelegt – auch bezüglich seiner Verbindung zum Konzept der Individualität. A. Rosikat schrieb in „Individualität und Persönlichkeit“, dass Nietzsche „durch seinen Individualismus zum Herolde des Übermenschen, d.i. gleichfalls der Persönlichkeit“ (Rosikat 1911: 41) wurde. Josef Simon erklärte zur Schwierigkeit einer Definition des Begriffs:

„Auch ‚Was‘ der Übermensch ‚sei‘, läßt sich nicht allgemein erklären. Es ist der Mensch, der sich gerade *nicht* an dem mißt, was als *allgemein* mensch-

lich vorausgesetzt ist, nicht an dem, was ein Mensch von seinem ‚Wesen‘ her sein *solite*, sondern der Mensch, der tatsächlich und ohne Ressentiment zu sich selbst und den anderen in ihrer Andersheit ‚ja‘ sagen und den Unterschied ertragen kann“ (Simon 2000: 251).

Dieser Analyse folgend wäre der ‚Übermensch‘ eine andere Bezeichnung für das von Stirner proklamierte Konzept von ‚Einzigkeit‘ (vgl. Kapitel 4.2.4 der vorliegenden Arbeit). Beyazit Tas schrieb über die Figur des Übermenschen:

„Der Übermensch gibt sich ein eigenes individuelles Gesetz. Er bevollmächtigt sich selber. Der Übermensch gibt sich selber ‚Stil‘ und übernimmt die volle Verantwortung fürs Leben. Er ist selbständig, frei und ungebunden von gesellschaftlichen Banden, Zwängen und Gesetzen. Er kann seine Individualität nur im ungebundenen Zustand, als höchsten Wert und Wertmaßstab pflegen“ (Tas 2007: 98).

Die Interpretation von Tas stellt eindeutig die Autonomie des Individuums in den Mittelpunkt, die bereits im vorangegangenen Kapitel als eine der Grundeigenschaften des souveränen Individuums klassifiziert wurde. Er stützt damit die These, dass das souveräne Individuum und der Übermensch gleichgesetzt werden können, eine These, die auch Nicolaus Awxentief (1905) vertrat. Ähnlich verhält es sich beim Interpretationsansatz von Frank Lisson. Dieser betrachtete den Übermenschen als Gestalt, die alle Eigenschaften der Nietzscheanischen Philosophie beinhaltet:

„Der Übermensch versammelt alle Eigenschaften, die Nietzsche lehrt: Es ist der Mensch, der sich selbst erschafft, der niemanden nachahmt, keiner Mode folgt und keiner Moral, das souveräne Individuum, das nur seiner eigenen Natur folgt und dabei die ‚ewige Wiederkehr‘ aller Dinge akzeptiert, in uneingeschränkter Liebe zum Schicksal (*amor fati*). Als Idealtypus von Nietzsches Philosophie verkörpert der Übermensch einen heroisch-anarchischen Individualismus: Man suche sich selbst und setze sich ins Werk als den Sinn des Daseins“ (Lisson 2004: 139f.).

Lisson setzt somit das Individuum absolut und reduziert das philosophische System auf dieses souveräne Individuum.

Josef Kahl bot als Interpretationsansatz an:

„Mein Interpretationsvorschlag lautet: Der ‚Übermensch‘ ist die mystisierende Vorwegnahme jenes hochindividualistischen Menschentyps, der sich – namentlich in den letzten Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts – massenhaft unter uns ausbildet und ausbreitet“ (Kahl 2000a: 29).

Kahls Interpretation des Übermenschen schlägt eine weitere Brücke zwischen dem philosophischen Konzept Nietzsches und der aktuellen sozialwissenschaftlichen Diskussion. Obwohl seine Interpretation sich sehr eingeleigt auf einer negativ konnotierten Schiene bewegt, indem er die Atomisierung in der Gesellschaft mit dem Konzept verbindet, ist sie ein möglicher Hinweis auf die Aktualität Nietzsches für den aktuellen Diskurs, die es hier im Rahmen der Arbeit zu untermauern gilt.

Das Konzept hinter dem Begriff „Übermensch“<sup>12</sup> stellt nach gängiger Auffassung in der Sekundärliteratur eine Weiterentwicklung des „Genie“-Begriffs dar, den Nietzsche in Anlehnung an Arthur Schopenhauer verwendet (vgl. z.B. Ernst 1923: 270; Benz 1961: 115; Ritter 1974: 303-309; Ransinghe 1989: 47-89; Kleffmann 2003: 202). Für die These, dass er diese Begriffe synonym gebrauchte, spricht auch, dass Nietzsche das Adjektiv „übermenschlich“ wiederholt auf das Genie anwendet (vgl. z.B. M: 318). Der Begriff lässt sich vor dem Hintergrund der bisherigen Analyse als eine Metapher für eine bestimmte Konzeption von Individualität verstehen<sup>13</sup>, bzw. mit den Worten von Lutz Gentsch ausgedrückt als ein „Gegensatz-Begriff zu allem Entindividualistischen der Gesellschaft“ (Gentsch 1995: 284), womit auch die zweite Ebene ins Spiel kommt, das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft. Diesem Gedanken folgend werde ich den Übermenschen in diesem Kapitel untersuchen und im folgenden mit dem „höheren Menschen“ (vgl. Kapitel 2.3.2 der vorliegenden Arbeit) sowie mit dem „Genie“ (vgl. Kapitel 2.3.3 der vorliegenden Arbeit) kontrastieren, um die potentiell neue Qualität dieses Begriffs zu spezifizieren. Für Johann Wolfgang von Goethe, der einen maßgeblichen Einfluss auf die Geniegestalt Nietzsches hatte, war das Genie die Verkörperung des individuellen schöpferischen Prinzips an sich. In der ersten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ (David Strauss) definiert Nietzsche das Genie erstmals: als „ideale[n] Ausdruck der Gattung Mensch“ (UB I, DS: 195). Den Zusammenhang von „Genie“ und „Übermensch“, der sich u.a. in der Formulierung „Erwägt man, was bisher Alles als ‚übermenschlicher Geist‘, als ‚Genie‘ verehrt

12 | In der Literatur wird allgemein hin angenommen, dass Nietzsche diesen Begriff von Johann Wolfgang von Goethe (vgl. u.a. Müller 1999: 183f.) oder von George Gordon Byron (vgl. Nietzsche 1994: 10) übernahm. Im deutschsprachigen Raum kann die Verwendung des Begriffs Übermensch bis ins 16. Jahrhundert hinein zurückverfolgt werden (vgl. Benz 1961; Kaufmann 1982: 359-361; Grimm 1984: 417f.; Ottmann 1987: 382-388; Gerhardt 2001).

13 | Daneben existiert eine Reihe von Missdeutungen des Begriffs, die den Übermenschen im Zusammenhang mit einer sozialdarwinistischen Entwicklungstheorie sehen (vgl. u.a. Kirchner's Wörterbuch 1911: 1032; Bauer 1924; Hawes 1993: 41). Diese Ansätze sind für die folgende Untersuchung irrelevant.

worden ist“ (M: 318) findet<sup>14</sup>, belegt auch das weitgehende Fehlen des Begriffs des Genies im mittleren und späten Werk Nietzsches: In den nach „Also sprach Zarathustra“ verfassten Texten – „Jenseits von Gut und Böse“, „Genealogie der Moral“, „Der Fall Wagner“ und „Götzen-Dämmerung“ – erscheint der Begriff des Genies nur noch vereinzelt.

Nachdem bereits in den mittleren Werken das Adjektiv „übermenschlich“ verwendet (vgl. WB: 506; MAM I: 113, 154; M: 37, 38, 104, 318) und auch das Substantiv „Übermensch“ benutzt wird (FW: 490), wird der Begriff an sich erst in „Also sprach Zarathustra“ näher bestimmt, wenn auch immer noch sehr unscharf.<sup>15</sup> Später taucht das Substantiv noch ein weiteres Mal in der „Götzen-Dämmerung“ (GD: 136) auf.

In der „Morgenröthe“ wird das Adjektiv „übermenschlich“ im Sinne von „gottähnlich“ verwendet und steht häufig im Kontext der Gottesthematik. Im Kapitel über „Das Streben nach Auszeichnung“ (M: 102-104) wird der Begriff mit „göttlich“ in Zusammenhang gebracht (vgl. ebd.: 104). Auch in der „Fröhlichen Wissenschaft“ findet sich der Übermensch im Kontext von übersinnlichen Erscheinungen:

„Die Erfindung von Göttern, Heroen und Uebermenschen aller Art, sowie von Neben- und Untermenschen, von Zwergen, Feen, Centauren, Satyrn, Dämonen und Teufeln, war die unschätzbare Vorübung zur Rechtfertigung der Selbstsucht und Selbstherrlichkeit des Einzelnen: die Freiheit, welche man dem Gotte gegen die anderen Götter gewährte, gab man zuletzt sich selber gegen Gesetze und Sitten und Nachbarn“ (FW: 490).

Ähnlich wird der Begriff im Kapitel „Von den Dichtern“ im zweiten Buch von „Also sprach Zarathustra“ eingesetzt: „Wahrlich, immer zieht es uns hinan – nämlich zum Reich der Wolken: auf diese setzen wir unsre bunten Bälge und heissen sie dann Götter und Übermenschen: – Sind sie doch gerade leicht genug für diese Stühle! – alle diese Götter und Übermenschen“ (Z II: 164). Geisteshistorisch betrachtet, wird der Begriff also für ein gottgleiches Individuum bzw. ein Genie verwendet (vgl. Gerhardt 2001) und lässt sich trotz einiger Spezifika mühelos in die klassische Begriffsgeschichte einordnen. Besonders deutlich zeigt das eine weitere Persiflage des „Alten Testaments“: „Ihr Einsamen von heute, ihr Ausscheidenden, ihr sollt einst ein Volk sein: aus euch, die ihr euch selber auswähltet, soll ein auserwähltes Volk erwachsen: – und aus ihm der Übermensch“ (Z I: 100f.).

14 | In ähnlichem Sinne verwendet Arthur Schopenhauer den Begriff (vgl. Schopenhauer o.J.: 206).

15 | Auch in den nicht weiter beleuchteten Jugendschriften Nietzsches taucht der Begriff des „Übermenschen“ bereits im Dezember 1861 auf (vgl. Nietzsche 1994: 10).

In der Vorrede zu „Also sprach Zarathustra“ lässt Nietzsche Zarathustra verkünden: „Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, was überwunden werden soll“ (Z I: 14; vgl. auch: Z II: 249; Z IV: 332). Im selben Monolog predigt er:

„Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde [...] Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder ein schmerzliche Scham. Und eben das soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham“ (ebd.: 14).

Die Erschaffung des „Übermenschen“ wird als Thematik bereits in der dritten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ angedeutet:

„Es ist der Grundgedanke der Kultur, insofern diese jedem Einzelnen von uns nur Eine Aufgabe zu stellen weiss: die Erzeugung des Philosophen, des Künstlers und des Heiligen in uns und ausser uns zu fördern und dadurch an der Vollendung der Natur zu arbeiten“ (UB III, SE: 382).

Dieser Akt der Vollendung der Natur kann ebenso als Zweck der Schaffung des Übermenschen interpretiert werden. Adorno und Horkheimer sahen in dem Wunsch nach der Erschaffung des Übermenschen einen Versuch, mit der Situation nach der Erkenntnis vom Tod Gottes umzugehen, d.h. dem Ende der Metazerzählung. Im zweiten Exkurs der „Dialektik der Aufklärung“ erklärten sie: „Er will Gott durch den Übermenschen ersetzen, weil der Monotheismus, vollends seine gebrochene, christliche Form, als Mythologie durchschaubar geworden sei“ (Horkheimer/Adorno 2000: 122).

Einzelne für den Übermenschen konstituierende Elemente lassen sich bereits vor seinem Zarathustra erkennen. In „Menschliches, Allzumenschliches“ scheint die Idee einer Weiterentwicklung des Menschen durch.

„Kreislauf des Menschenthums. – Vielleicht ist das ganze Menschenthum nur eine Entwicklungsphase einer bestimmten Thierart von begränzter Dauer: so dass der Mensch aus dem Affen geworden ist und wieder zum Affen werden wird, während Niemand da ist, der an diesem verwunderlichen Komödienausgang irgend ein Interesse nehme. [...] Gerade weil wir diese Perspective in's Auge fassen können, sind wir vielleicht im Stande, einem solchen Ende der Zukunft vorzubeugen“ (MAM I: 205f.).

Auch in der „Morgenröthe“ spricht Nietzsche die Idee einer Höherentwicklung des Menschen an, wie es angesichts der zeitnahen Publikation von Charles Darwins Evolutionstheorie („On the Origin of Species“) im Jahre 1859 nicht verwun-

derlich erscheint.<sup>16</sup> In der „Morgenröthe“ schreibt Nietzsche: „Jedesmal ist sehr viel Heuchelei und Lüge durch eine solche Umschaffung in die Welt gekommen: jedesmal auch, und um diesen Preis, ein neuer übermenschlicher, den Menschen hebender Begriff“ (M: 38). Im Gespräch mit einem Einsiedler lässt Nietzsche Zarathustra die Notwendigkeit einer Überwindung begründen: „Der Mensch ist mir eine zu unvollkommene Sache“ (Z I: 13). Der Einsiedler, ein weltabgewandter Heiliger, hat die Nachricht vom Tode Gottes noch nicht erhalten. Somit ist diese Aussage weniger als eine evolutions-biologische, denn als eine philosophische zu betrachten. Der Mensch ist unvollkommen, weil er dem Nihilismus der Werte und den sich daraus ergebenden Anforderungen nicht adäquat begegnen kann.

Die Verbindung vom „Übermensch“ und „Schaffenden“ erläutert Nietzsche erneut im weiteren Verlauf vom Zarathustra: „Bitternis ist im Kelch auch der besten Liebe: so macht sie Sehnsucht zum Übermenschen, so macht sie Durst dir, dem Schaffenden! Durst dem Schaffenden, Pfeil und Sehnsucht zum Übermenschen: sprich, mein Bruder, ist dies dein Wille zur Ehe?“ (ebd.: 92). In der dritten Vorrede verwendet er für den Übermenschen die Metapher des Meeres:

„Wahrlich, ein schmutziger Strom ist der Mensch. Man muss schon ein Meer sein, um einen schmutzigen Strom aufnehmen zu können, ohne unrein zu werden. Seht, ich lehre euch den Übermenschen: der ist dieses Meer, in ihm kann eure grosse Verachtung unter-gehen“ (ebd.: 15).

Somit ist das Konzept an die Lebensbejahung des Individuums gekoppelt, die sich teilweise im „amor fati“ (dt: Liebe zum Schicksal)<sup>17</sup> ausdrückt und auch in der Bejahung „ewigen Wiederkehr des Gleichen“. Das höhere Ziel des „Übermenschen“ ist neben der Erkenntnis der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ nach eigenen Angaben der wichtigste Aspekt des Zarathustra-Werkes (vgl. EH: 335). In die Darstellung der Transformation und Absonderung vom „einfachen“, in die Herde integrierten Menschen, spielt das Bild des Genies deutlich hinein. Der Übermensch wird weiterhin in der bereits zitierten Schrift als der „Blitz“ (Z I: 16) gezeigt, konkreter als der „Blitz aus der dunklen Wolke Mensch“ (ebd.: 23; vgl. auch: ebd.: 18). Neben der Wolke als Metapher für die Herde und dem Blitz als Symbol für den Übermenschen taucht noch das Bild der Tropfen (vgl. ebd.: 18) auf, welche die Ankunft des Übermenschen verkünden. Die Tropfen stehen für höhere Menschen (vgl. Kapitel 2.3.2 der vorliegenden Arbeit), die den Weg für

16 | Die erste Äußerung bezüglich Darwins findet in der ersten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ (vgl. UB I, DS: 195). Sie beinhaltet keine Wertung seiner Theorie. In der „Götzen-Dämmerung“ findet sich hingegen eine ablehnende Äußerung gegenüber Darwins Theorie (vgl. GD: 120f.).

17 | Den Terminus „Amor Fati“ verwendet Nietzsche im untersuchten Werk lediglich an einer Stelle im „Ecce Homo“ (vgl. EH: 297).

den Übermenschen bereiten. Zu diesen zählt sich Zarathustra selbst („Seht, ich bin ein Verkünder des Blitzes und ein schwerer Tropfen aus der Wolke: dieser Blitz aber heißt Übermensch“, vgl. Z I: 18) und auch der Seiltänzer<sup>18</sup>. Letzterer begibt sich auf den Weg, d.h. das Seil, das Zarathustra mit den folgenden Worten erläutert: „Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch – ein Seil über einem Abgrunde“ (ebd.: 16). Diesen Übermenschen stellt er dem „letzten Menschen“ (ebd.: 19) entgegen. Attribut dieses „letzten Menschen“ ist der dekadente Lebensstil seiner Zeitgenossen, den er in der fünften Vorrede zu seinem Zarathustra beschreibt (vgl. ebd.: 18-21): Der Mensch ist nicht bereit, sich zu verändern, sondern er stagniert. Sidonia Blättler sah in ihm das vergesellschaftlichte Individuum:

„Das von Nietzsche in der fünften Vorrede des *Zarathustra* in Gestalt des *letzten Menschen* dargestellte vergesellschaftete Individuum trägt die Züge des sich rastlos um sich selbst drehenden bürokratisch gesteuerten und aller Selbstverantwortung enthobenen Massenindividuum, das schon im Zentrum von Tocquevilles Analyse einer demokratisch nivellierten Gesellschaft gestanden hat“ (Blättler 1995: 202f.).

An späterer Stelle spielt das Bild von der „Wolke“ für das auserwählte Volk deutlich auf das „Alte Testament“ an (vgl. ebd.: 100f.). Zum Abschluss des ersten Buches in „Also sprach Zarathustra“ nennt Nietzsche den Tod Gottes als Voraussetzung für die Entwicklung des Übermenschen (vgl. Kapitel 2.6 der vorliegenden Arbeit).

Gleichzeitig fordert er damit die Individualität in Gestalt des Übermenschen ein. In dem Kapitel „Von den Taranteln“ polemisiert Zarathustra gegen die Prediger der Gleichheit aufgrund seiner Lehre vom „Übermenschen“ (Z II: 130), deren Lehre von der Gleichheit den Individualismus und die Individualität per se negiert. Im dritten Band vom „Zarathustra“ ist der Übermensch auch als eine „Heilversprechung“ – eine „Erlösung“ (vgl. Z III: 248f.) – tituiert, d.h. er kokettiert mit der religiösen Bedeutung des Terminus<sup>19</sup>. Im vierten Buch des Zarathustra erklärt Nietzsche: „Der Mensch muß besser und böser werden“ so lehre ich. Das Böseste ist nöthig zu des Übermenschen Bestem“ (Z IV: 359). Im Gleichnis „Vom Baum am Berge“ wird bereits die sinnbildhafte Höhe mit dem „Bösen“ verbunden. Im Gespräch mit dem Jüngling erläutert Zarathustra: „Je mehr er hinauf in die Höhe und das Helle will, um so stärker streben seine Wurzeln erdwärts, abwärts, in’s

18 | Der Begriff der Seiltänzerei taucht auch in der Schrift „Jenseits von Gut und Böse“ auf. Vgl. JGB: 186.

19 | Der Begriff war ursprünglich eine Beschreibung für Jesus Christus, der zwar als Mensch geboren, doch in erster Linie – der Überlieferung nach – Gottes Sohn war und über den „Menschen“ stand.

Dunkle, Tiefe – in's Böse“ (Z I: 51). Das Böse hat für Nietzsche eine schaffende Kraft, die vor dem Hintergrund seiner Ablehnung von moralischen Kategorien wie „gut“ und „böse“ absurd wirkt.<sup>20</sup> Dennoch ist bei ihm das Böse an das Schaffen und die Individualität gebunden, worin seine Überlegungen streckenweise denen von D. A. F. de Sade ähneln (vgl. Kapitel 3.6 der vorliegenden Arbeit). Das ist jedoch ein einmalig auftretender Randaspekt in seinem Werk, der für die weitere Untersuchung nicht von Relevanz ist.

Im dritten Buch des Zarathustra erläutert Nietzsche den Ursprung des Wortes „Übermensch“ im Zusammenhang mit der „Umwertung aller Werte“ – wiederum ein wichtiges Thema der Nietzscheanischen Philosophie: „Dort war's auch, wo ich das Wort ‚Übermensch‘ vom Wege auf, und das der Mensch Etwas sei, das überwunden werden müsse“ (Z III: 248).

Auch im „Ecce Homo“ stellt Nietzsche wiederholt eine Verbindung zwischen dem Konzept des Übermenschen und dem der Gottheit Dionysos (vgl. EH: 344, 345) her: Der Übermensch erscheint als der „Begriff des Dionysus selbst“ (ebd.: 344). Damit zeigt sich wiederum der rote Faden, der das Werk Friedrich Nietzsches seit „Die Geburt der Tragödie“ durchzieht – nämlich die Auseinandersetzung mit Dionysos und Apollo als zwei sich ergänzenden Prinzipien, die sich um die Frage nach der Ausprägung und Vollendung von Individualität drehen.

In der „Genealogie der Moral“ nennt Nietzsche als ein konkretes Beispiel für sein Konzept vom Übermenschen den französischen Kaiser Napoleon<sup>21</sup>. Über diesen heißt es: „Napoleon, jener einzelste und spätestgeborne Mensch, den es jemals gab, und in ihm das fleischgewordene Problem des vornehmen Ideals an sich [...] Napoleon, diese Synthesis von Unmensch und Übermensch“ (GM: 288). In „Menschliches, Allzumenschliches“ titulierte Nietzsche ihn noch als ein „Genie“ (MAM I: 155), was ebenfalls als ein Indiz für die weitgehend synonyme Verwendung beider Begriffe gewertet werden kann. Ähnlich verhält es sich mit der Verbindung von Freigeist und Übermensch. In „Menschliches, Allzumenschliches“ tauscht der Freigeist als Zukunftsideal auf, wie später der Übermensch im Zarathustra (vgl. ebd.: 15).

Das Konstrukt vom „Übermenschen“ hat in diesem Kapitel weitere Facetten gewonnen. Es lässt sich sowohl an das souveräne Individuum als auch an das Genie und die Gottheit Dionysos rückkoppeln. In diesem Kontext erhält das Konzept deutlichere Züge – und wird auch ein Stück weit entmystifiziert.

20 | Ein ähnliches Dilemma findet sich auch im Werke de Sades wieder. Das redundante Scheitern seiner Protagonistin Justine, als Verkörperung des „Guten“, bei gleichzeitiger Belohnung des Lasters, das in ihrer Schwester Juliette personifiziert ist, steht im Widerspruch zur Philosophie der Apathie der Natur.

21 | Napoleon taucht wiederholt als Beispiel für Genies oder große Persönlichkeiten auf (Vgl. M: 203; GD: 147).

### 2.3.2 Das Verhältnis vom „Übermenschen“ zum „höherem Menschen“ und „letzten Menschen“

„Das Wort ‚Übermensch‘ zur Bezeichnung eines Typus höchster Wohlgerathenheit, im Gegensatz zu ‚guten‘ Menschen, zu Christen und andren Nihilisten – ein Wort, das im Munde eines Zarathustra, des Vernichters der Moral, ist fast überall mit voller Unschuld im Sinn derjenigen Werthe verstanden worden, deren Gegensatz in der Figur Zarathustra’s zur Erscheinung gebracht worden ist, will sagen als ‚idealistischer‘ Typus einer höheren Art Mensch, halb ‚Heiliger‘, halb ‚Genie‘...“ (EH: 300).

Im engen Zusammenhang mit der Bezeichnung „Übermensch“ steht auch der Begriff des „höheren Menschen“. Er verweist auf das aristokratisch-anmutende Ideal Nietzsches<sup>22</sup>. Gleichzeitig ist dieses Konzept aber auch eng mit seiner Rezeption von Jacob Burckhardts Geschichtsauffassung verbunden. Desirée Rocha de Sá schrieb darüber: „Aber was bedeuten genau die Begriffe Individualismus und Größe? Wie Burckhardt versteht Nietzsche unter diesen Begriffen vor allem die Ablehnung alles Mittelmäßigen und die Vorliebe für das Außerordentliche“ (Rocha de Sá 2008: 117). Die Höherentwicklung des Menschen verknüpft Nietzsche in „Jenseits von Gut und Böse“ mit der Gesellschaft – eine aristokratische Ordnung sei für die Höherentwicklung der Menschheit Voraussetzung (vgl. JGB: 205), d.h. sei also auch die Grundbedingung für die Herausbildung souveräner Persönlichkeiten.

Den Begriff des „höheren Menschen“ verwendet Nietzsche erstmalig in der „Fröhlichen Wissenschaft“. Im Aphorismus 60 heißt es über den höheren Menschen: „Der steigt empor – ihn soll man loben! Doch Jener kommt allzeit von Oben! Der lebt dem Lobe selbst enthoben, Der ist von Droben!“ (FW: 366f.). An späterer Stelle taucht der Terminus im Zusammenhang mit der Pädagogik auf: „Zum ‚Erziehungswesen‘. – In Deutschland fehlt dem höheren Menschen ein großes Erziehungsmittel: das Gelächter höherer Menschen; diese lachen nicht in Deutschland“ (ebd.: 501). Weiterhin erläutert er über die Besonderheiten von „höheren Menschen“: „Wahn der Contemplativen. – Die hohen Menschen un-

22 | Thomas Fossen (2008) hat in seinem Essay „Nietzsche’s Aristocratism Revisted“ das aristokratische Bild teilweise relativiert und korrigiert.

terscheiden sich von den niederen dadurch, dass sie unsäglich mehr sehen und hören – und eben dieses unterscheidet den Menschen vom Thiere und die oberen Thiere von den unteren“ (ebd.: 539). An diesem Unterscheidungsmerkmal, aus dem Nietzsche eine gewisse Ungleichheit der Menschen ableitet, zeigt sich das Fahrwasser der biologischen Sprache seiner Zeit. Der höhere Mensch trägt dabei immer deutliche Züge des Genies. Gleichzeitig thematisiert Nietzsche aber auch die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für die Erschaffung von großen Individuen, indem er die Rolle der Erziehung in seine Überlegungen integriert (vgl. Kapitel 2.3.4 der vorliegenden Arbeit).

In „Also sprach Zarathustra“ nimmt er die Figur des „höheren Menschen“ als potentiellen Wegbereiter des Übermenschen wieder auf, der mit der Allgemeinheit bricht bzw. in Nietzsches eigenen Worten mit der „Herde“. Zarathustra verkündet im Kapitel „Auf den glückseligen Inseln“ über seine Aufgabe: „Gott ist eine Muthmassung; aber ich will, dass euer Muthmassen nicht weiter reiche, als euer schaffender Wille. Könnt ihr einen Gott schaffen? – So schweig mir doch von allen Göttern! Wohl aber könnt ihr den Übermenschen schaffen“ (Z II: 109). Mit der Anrede „ihr“ wendet er sich an die „höheren Menschen“, denen er die Erfüllung dieser Aufgabe zutraut. Sie können den Weg ebnen für jenes Ideal. Zarathustra präsentiert die Figur des höheren Menschen auch im Kontrast zum Gottesbegriff:

„Vor Gott! – Nun aber starb dieser Gott! Ihr höheren Menschen, dieser Gott war eure grösste Gefahr.

Seit er im Grabe liegt, seid ihr erst wieder auferstanden. Nun erst kommt der grosse Mittag, nun erst wird der höhere Mensch – Herr!

Verstandet ihr dieses Wort, oh meine Brüder? Ihr seid erschreckt: wird euren Herzen schwindelig? Klafft euch hier der Abgrund? Kläfft euch hier der Höllenhund?

Wohlan! Wohlauf! Ihr höheren Menschen! Nun erst kreist der Berg der Menschen-Zukunft. Gott starb: nun wollen wir, – dass der Übermensch lebe“ (Z IV: 357).

Für Anke Bennholdt-Thomsen stellen sich die höheren Menschen in diesem Werk wie folgt dar:

„Die höheren Menschen sind primär einfach die, die in die Höhenlage Zarathustras zu gelangen imstande sind, die die Talniederungen hinter sich haben. [...] Einigkeit [in der Forschung] besteht auch hierüber, daß die höheren Menschen Beispiele und Möglichkeiten des Menschen in der geschichtlichen Wirklichkeit Europas zur Zeit Nietzsches darstellen“ (Bennholdt-Thomsen 1974: 130f.).

Zu den höheren Menschen zählen demnach im vierten Buch von „Also sprach Zarathustra“ die folgenden Charaktere:

- der „häßliche Mensch“, der Gott getötet hat,
- die zwei Könige mit einem Esel,
- der freiwillige Bettler,
- der alte Zauberer, der die Größe sucht,
- der Schatten,
- der Gewissenhafte des Geistes,
- der traurige Wahrsager,
- der alte Papst.

Es handelt sich um die Charaktere, die einen Ausweg aus der alten, maroden Ordnung – dem Zustand der *Décadence* – suchen. Die Auswahl der Personen erscheint beliebig und lässt keine klare Kategorisierung erkennen. Die Aufzählung beinhaltet sowohl das Sinnbild des modernen Menschen („der häßliche Mensch“) als auch die klassischen Vertreter einer alten, überkommenen Ordnung (zwei Könige, ein alter Papst). Zwei von ihnen (der „häßliche Mensch“, der alte Papst) sind eng mit dem Tod Gottes verknüpft, ebenso wie der Heilige aus dem ersten Teil des Zarathustra. Aufgrund seines Wohnortes muss auch der Heilige zu den höheren Menschen gerechnet werden, obwohl er im vierten Teil nicht mehr genannt wird. Außer ihm versammeln sich im vierten Buch von „Also sprach Zarathustra“ alle in Zarathustras Höhle und feiern ein Eselsfest (vgl. Z IV: 388ff.)<sup>23</sup>, das die Rückkehr zu alten Werten persifliert. Die modernen Menschen sind der Aufgabe nicht gewachsen, den Übermenschen zu erschaffen.

Der Schatten antwortet auf Zarathustras Kritik in einem Bildnis:

„Schlimm genug“, antwortete der Wanderer und Schatten, du hast Recht: aber was kann ich dafür! Der alte Gott lebt wieder, oh Zarathustra, du magst reden, was du willst. Der häßliche Mensch ist an allem Schuld: der hat ihn wieder auferweckt. Und wenn er sagt, dass er ihn einst getötet habe: Tod ist bei Göttern immer nur ein Vorurtheil“ (Z, IV: 391).

---

23 | Das Eselsfest ist unter mehreren Gesichtspunkten für eine Nietzsche-Rezeption von Relevanz. In der Dionysos-Verehrung gab es Eselsfeste (vgl. Jünger 1943: 68); das Eselsfest taucht auch im Werke Stirners auf (vgl. EE: 218); es kann in seiner gewählten Darstellung allerdings auch als eine Persiflage des im alten Testament vom jüdischen Volk vollzogenen Tanzes um das goldene Kalb, während des Zwiesgesprächs von Moses und Gott, gelesen werden (vgl. Moses 2, 32:4). Die zuletzt genannte Variante würde in die Gesamtkonstruktion des Werkes als eine Bibelparodie passen.

Der „häßliche Mensch“ ist bei Nietzsche der moderne Mensch, der die Leerstelle des toten Gottes nicht füllen kann und deshalb zu alten Werten zurückkehrt (vgl. auch: Kapitel 2.8.2 der vorliegenden Arbeit). Er ist demnach in Verbindung mit dem Seiltänzer im ersten Buch des Zarathustras zu sehen. War der Seiltänzer noch aufgebrochen, um den Übergang zu wagen und war daran gescheitert, weil er zurückblickte und zögerte, ist der moderne Mensch sich seiner Schuld bewusst, am Tod Gottes und der alten Ordnung. Er schafft sich einen neuen Platzhalter für das mit Gott bezeichnete metaphysische Prinzip, weil er nicht über die Kraft der Lebensbejahung verfügt. Zuvor muss Zarathustra bereits feststellen: „Meine Gäste, ihr höheren Menschen, ich will deutsch und deutlich mit euch reden. Nicht auf euch warte ich hier in diesen Bergen. [...] ,Ihr mögt wahrlich insgesamt höhere Menschen sein, fuhr Zarathustra fort: aber für mich – seid ihr nicht hoch und stark genug“ (ebd.: 350).

Die Leerstelle Gottes spricht Nietzsche auch schon in „Menschliches, Allzumenschliches“ an, wenn auch noch nicht in so ausgereifter Form:

„Seitdem der Glaube aufgehört hat, dass ein Gott die Schicksale der Welt im Grossen leite und, trotz aller anscheinenden Krümmungen im Pfade der Menschheit, sie doch herrlich hinausführe, müssen die Menschen selber sich ökumenische, die ganze Welt umspannende Ziele stellen“ (MAM I: 46).

Diese Ziele finden sich für Nietzsche in der Hoffnung auf die Erschaffung des Übermenschen wieder. Auch an späterer Stelle kritisiert er im Zarathustra jene: „Wohlan! Sie schlafen noch, diese höhere Menschen, während ich wach bin: das sind nicht meine rechten Gefährten!“ (Z IV: 405). Liest man die Passage vor dem Hintergrund seiner Selbststilisierung zum unzeitgemäßen Denker, wird deutlich, dass Nietzsche in seinem Alter Ego des Zarathustra einen Propheten sieht. Selbst die Geistesaristokratie seiner Zeit, die er wiederholt in seinen Werken akquiriert, ist noch nicht in der Lage, sein postuliertes Konzept einer Höherentwicklung, die letztendlich auch eine besondere Ausprägung von genialer Individualität betrifft, umzusetzen. Sie hat ihre entwicklungsgeschichtliche Aufgabe noch nicht erkannt. In einem vorhergehenden Kapitel erläuterte er bereits: „Ich selber freilich – ich sah noch keinen grossen Menschen. Was gross ist, dafür ist das Auge der Feinsten heute zu grob“ (ebd.: 320). Seine Vorstellung von „Größe“ an sich erläutert Friedrich Nietzsche schon in der „Fröhlichen Wissenschaft“, die er selbst als eine Vorrede für seinen Zarathustra betrachtet (vgl. den Brief vom 7. April 1884 an Franz Overbeck, *in*: KSB VI: 494-496, hier: 496):

„Was zur Grösse gehört. – Wer wird etwas Grosses erreichen, wenn er nicht die Kraft und den Willen in sich fühlt, grosse Schmerzen zuzufügen? Das Leidenkönnen ist das Wenigste; darin bringen es schwache Frauen und selbst Slaven oft zur Meisterschaft. Aber nicht an innerer Noth und Unsicherheit

zu Grund gehen, wenn man grosses Leid zufügt und den Schrei dieses Leidens hört – das ist gross, das gehört zur Grösse“ (FW: 553).

Sein Bild von Größe thematisiert Nietzsche auch an anderer Stelle in „Jenseits von Gut und Böse“:

„Ich will sagen in gemeinsame Bekriegung alles Seltenen, Fremden, Bevorrechtigten, des höheren Menschen, der höheren Seele, der höheren Pflicht, der höheren Verantwortlichkeit, der schöpferischen Machtfülle und Herrschaftlichkeit – heute gehört das Vornehm-sein, das Für-sich-sein-wollen, das Anders-sein-können, das Allein-stehn und auf-eigene-Faust-leben müssen zum Begriff ‚Grösse‘; und der Philosoph wird Etwas von seinem eignen Ideal verrathen, wenn er aufstellt: ‚der soll der Grösste sein, der Einsamste sein kann, der Verborgenste, der Abweichendste, der Mensch jenseits von Gut und Böse, der Herr seiner Tugenden, der Überreiche des Willens; dies eben soll Grösse heissen: ebenso vielfach als ganz, ebenso weit als voll sein können.‘ Und nochmals gefragt: ist heute – Grösse möglich?“ (JGB: 147).

Auch der Seiltänzer in der dritten Vorrede des ersten Buches lässt sich – wie bereits angedeutet – unter der Kategorie des höheren Menschen subsumieren, da er die Gefahr zu seinem Beruf macht und sich durch das Besteigen des Turms symbolisch gegenüber der Menge erhöht. Er wagt sich auf das Seil, das den Übergang vom Tier zum Übermenschen verkörpert, scheitert aber beim Versuch der Überquerung.

Der höhere Mensch erscheint Zarathustra als der Adressat für seine Lehre vom Übermenschen. Er nennt in diesem Zusammenhang drei Arten von Menschen. „Den Schaffenden, den Erntenden, den Feiernden will ich mich zugesellen: den Regenbogen will ich ihnen zeigen und alle die Treppen zum Übermenschen“ (ebd.: 26). In diesen sieht er seine Weggefährten, und der Schaffende zeigt sich wiederum als eine Parallele zum Übermenschen selbst.

Der Regenbogen wird noch einmal in der Rede „Vom neuen Götzen“ bezüglich des Staates erwähnt:

„Dort, wo der Staat aufhört, da beginnt erst der Mensch, der nicht überflüssig ist: da beginnt das Lied des Nothwendigen, die einmalige und unersetzliche Weise. Dort, wo der Staat aufhört, – so seht mir doch hin, meine Brüder! Seht ihr ihn nicht, den Regenbogen und die Brücken des Übermenschen?“ (ebd.: 63f.).

Damit wird wiederum deutlich, dass der Weg zum Übermenschen über den Individualismus führt. Der Staat wird als eine Einschränkung wahrgenommen, nach deren metaphysischer Überwindung der Übermensch entstehen kann, d.h. das freie

Individuum. Hans-Dieter Stell brachte dies mit den Worten auf den Punkt: „Für Nietzsche ist der Staat die politische Daseinsform der dekadenten Masse, die in ihm ihren vor dem Leben schützenden Käfig hat“ (Stell 1987: 250).

Bereits im zweiten Buch kommen Zarathustra Zweifel am großen Menschen: „Niemals noch gab es einen Übermenschen. Nackt sah ich Beide, den grössten und den kleinsten Menschen: – Allzu ähnlich sind sie sich noch einander. Wahrlich, auch den Größten fand ich – allzumenschlich!“ (Z II: 119; vgl. auch: Z III: 274). Dennoch verführt die Suche nach dem „höheren Menschen“ Zarathustra zur letzten Sünde – dem Mitleid (vgl. Z IV: 301f.), das er wiederholt in seinem vorhergehenden Werk als einen Grundirrtum Arthur Schopenhauers klassifiziert (vgl. u.a. GD: 138).<sup>24</sup> Auf diesem Weg begegnet er einer Reihe von Verkörperungen des höheren Menschen, die nach Ansicht Zarathustras alle missraten sind (vgl. ebd.: 364).

Nietzsche widmet der Gestalt des höheren Menschen im vierten Band des Zarathustras ein eigenes Kapitel (vgl. ebd.: 356-368). Der Tod Gottes wird in diesem Zusammenhang wiederum als Grundlage des Übermenschen benannt: „Gott starb: nun wollen wir, – dass der Übermensch lebe. [...] Dass ihr verachtet, ihr höheren Menschen, das macht mich hoffen. Die grossen Verachtenden nämlich sind die grossen Verehrenden“ (ebd.: 357). In „Jenseits von Gut und Böse“ schreibt Nietzsche: „Nicht die Stärke, sondern die Dauer der hohen Empfindung macht die hohen Menschen“ (JGB: 86). Somit ist das Ideal des höheren Menschen an eine aristokratische Gesellschaft gebunden, die sich weniger über vornehme Geburt als durch die geistige Haltung auszeichnet. Unter der Überschrift „Was ist vornehm?“ schreibt er:

„Die vielfache Marter des Psychologen, der dieses Zugrundegehen entdeckt hat, der dieses ewige ‚Zu spät!‘ in jedem Sinne, erst einmal und dann fast immer wieder entdeckt, durch die ganze Geschichte hindurch, – kann vielleicht eines Tages zur Ursache davon werden, dass er mit Erbitterung sich gegen sein eigenes Loos wendet und einen Versuch zur Selbstzerstörung macht, – dass er selbst ‚verdirbt‘“ (ebd.: 223).

In der „Genealogie der Moral“ spielt der höhere Mensch erneut eine Rolle:

„Nicht die Furcht; eher, dass wir Nichts mehr am Menschen zu fürchten haben; dass das Gewürm ‚Mensch‘ im Vordergrund ist und wimmelt; dass der ‚zahme Mensch‘, der Heillos-Mittelmässige und Unerquickliche bereits sich als Ziel und Spitze, als Sinn der Geschichte, als ‚höheren Menschen‘ zu fühlen gelernt hat; – ja dass er ein gewisses Recht drauf hat, sich so zu fühlen,

24 | In „Ecce Homo“ rechnet Nietzsche die Überwindung des Mitleids zu den höheren Tugenden.

insofern er sich im Abstände von der Überfülle des Misstrathenen. Kränklichen, Müden, Verlebten fühlt, nach dem heute Europa zu stinken beginnt, somit als etwas relativ Gerathenes, wenigstens noch Lebensfähiges, wenigstens zum Leben Ja-sagendes...“ (GM: 277).

Nachdem seine Predigt des Übermenschen auf taube Ohren stößt, beschreibt Zarathustra den letzten Menschen, den „Verächtlichsten“ (Z I: 19), als abschreckendes Gegenbeispiel zu seinem Ideal. Die Menge allerdings missversteht ihn: „[A]n dieser Stelle unterbrach ihn das Geschrei und die Lust der Menge. ‚Gieb uns diesen letzten Menschen, oh Zarathustra, – so riefen sie – mache uns zu diesen letzten Menschen! So schenken wir dir den Übermenschen!‘“ (ebd.: 20). Der letzte Mensch ist der selbstgenügsame Mensch, dem der Wille zum Schaffen und zur Weiterentwicklung fehlt.

„Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfet der letzte Mensch, der Alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar, wie der Erdflöh; der letzte Mensch lebt am längsten. ‚Wir haben das Glück erfunden‘ sagen die letzten Menschen und blinzeln. [...] Kein Hirt und eine Heerde! Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig ins Irrenhaus“ (ebd.: 19f.).

Hier stellt sich wieder die Dialektik aus dem passiven Akt des Hervorgebracht-Werdens und dem des (kreativem) Schaffen ein. Der Übermensch ist ein Schaffender; er ist ein Empörer, der sich aus der gebückten Haltung heraus selbst aufrichtet. Gleichzeitig ist der Übermensch aber auch eine Ausprägung von genialer Individualität, die aus der Masse hervorsticht. Er verkörpert den Übergang. Der Übermensch ist ein kreativer und schaffender Mensch. Neben dem höheren Menschen, der sich als Tropfen von der Wolke löst und den Übermenschen ankündigt, ist der Gegenpol zum Übermenschen der letzte, ein selbstgenügsamer Mensch.<sup>25</sup> Die Figur des letzten Menschen taucht schon in einem Aphorismus in „Menschliches, Allzumenschliches“ auf. Unter der Überschrift: „Was alle Kunst will aber nicht kann“ heißt es: „Der Darstellung des letzten Menschen, das heisst des einfachste und zugleich vollsten, war bis jetzt kein Künstler gewachsen“ (MAM II: 456). Unter der Überschrift „Der Mensch, der Komödiant der Welt“ erläutert er ausführend: „[J]a wir sind noch bescheiden, wenn wir dabei stehen bleiben und zur Leichenfeier des letzten Menschen nicht eine allgemeine Welt- und Götzen-dämmerung veranstalten“ (ebd.: 549).

25 | Anke Bennholdt-Thomsen schrieb über jene Gestalt: „Der letzte Mensch ist der Mensch von Nietzsches Gegenwart, der den Glauben an Gott verloren hat, für den also das verbindliche Ideal der jenseitigen Welt hinfällig geworden ist“ (Bennholdt-Thomsen 1974: 44).

Mit dem letzten Menschen thematisiert Nietzsche den zeitgenössischen Menschen. Dieser der *Décadence* verfallene Typus wird durch den Übermenschen abgelöst, einer neuen Gattung von Menschen, einer von schöpferischer Individualität beseelten Generation. Der „letzte Mensch“ ist einer Sklavenmoral verhaftet und fügt sich in die Herde ein. In der Rede „Von den Fliegen des Marktes“ heißt es über das Volk: „Wenig begreift das Volk das Grosse, das ist: das Schaffende“ (ebd.: 65). Synonym für die letzten Menschen werden auch die kleinen Menschen genannt: „Diese Herren von Heute überwindet mir, oh meine Brüder, – diese kleinen Leute: die sind des Übermenschen grösste Gefahr!“ (Z IV: 358).

Giuliano Campioni schrieb über das Verhältnis von höherem Menschen zum Übermenschen: „Während der Übermensch sich jenseits des *Gattungswesens* und seines Handelns ansiedelt, definiert sich der höhere Mensch noch in Bezug auf gesellschaftliche Wertmaßstäbe“ (Campioni 2009: 239).

Der hinter dieser Entwicklung stehende Gedanke wird bereits in der dritten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ als Aufgabe der Kultur genannt.

„Es ist der Grundgedanke der Kultur, insofern diese jedem Einzelnen von uns nur eine Aufgabe zu stellen weiss: die Erzeugung des Philosophen, des Künstlers und des Heiligen in uns und ausser uns zu fördern und dadurch an einer Vollendung der Natur zu arbeiten“ (UB III, SE: 382).

Ein paar Seiten später definiert er den Terminus der Kultur näher: „[S]ie ist das Kind der Selbsterkenntnis jedes Einzelnen und das Ungenügen an sich“ (ebd.: 385). Explizit auf die Philosophen gemünzt erklärt Nietzsche:

„Das Verfahren der Natur sieht wie Verschwendung aus; doch ist es nicht die Verschwendung einer frevelhaften Üppigkeit, sondern der Unerfahrenheit; es ist anzunehmen, dass sie, wenn sie ein Mensch wäre, aus dem Ärger über sich und ihr Ungeschick gar nicht herauskommen würde“ (ebd.: 404f.).

### **2.3.3 „Genius“ als Vorläufer des „Übermenschen“**

Der These folgend, dass das Konzept des Übermenschen sich bereits im Genius bzw. Genie und in anderen Darstellungsformen souveräner Individualität wiederfindet, werde ich im kommenden Abschnitt die Begriffe des Genius und des Genies näher beleuchten. Da Arthur Schopenhauer und Ralph Waldo Emerson einen bedeutenden Einfluss auf Nietzsches geistige und philosophische Entwicklung hatten, werde ich in Exkursen zu diesen beiden intertextuelle Bezüge herstellen und Auswirkungen auf seine Sicht des Genies und die unterschiedlichen Synonyme analysieren.

### 2.3.3.1 Übernahme von Arthur Schopenhauers Geniebegriff

Der Geniebegriff, den Nietzsche in den untersuchten Werken benutzt, ist weitestgehend durch seine sehr intensive Arthur Schopenhauer-Rezeption<sup>26</sup> bestimmt; streckenweise übernimmt er Schopenhauers Definition unmittelbar. Arthur Schopenhauer definierte den Geniebegriff in seiner Habilitation „Die Welt als Wille und Vorstellung“ (vor allem: Schopenhauer, I/2, § 36; II/Ergänzungen zu I/2, § 36, § 31). Walter Weymann-Weyhe erläuterte zur Bedeutung von Schopenhauer für das Denken von Nietzsche: „Die Bedeutung Schopenhauers für Nietzsche ist eine doppelte. Persönlich bedeutet Schopenhauer für ihn nicht so sehr ein Überwältigtwerden vom Genius des grossen Pessimisten, sondern vor allem ein Aufbruch zu seiner eigenen Philosophie“ (Weymann-Weyhe 1948: 30).

In „Die Welt als Wille und Vorstellung“ beschreibt Schopenhauer die Genialität wie folgt:

„So ist Genialität nichts anderes, als die vollkommenste Objektivität, d.h. objektive Richtung des Geistes, entgegengesetzt der subjektiven, auf die eigene Person, d.i. den Willen, gehenden. Demnach ist Genialität die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauungen zu verlieren und die Erkenntniß, welche ursprünglich nur zum Dienste des Willens da ist, diesem Dienste zu entziehen, d.h. sein Interesse, sein Wollen, seinen Zwecke, ganz aus den Augen zu lassen, sonach seiner Persönlichkeit sich auf eine Zeit völlig entäußern, um als rein erkennendes Subjekt, klares Weltauge, übrig zu bleiben: und dieses nicht auf Augenblicke; sondern so anhaltend und mit so viel Besonnenheit, als nöthig ist, um das Aufgefaßte durch überlegte Kunst zu wiederholen und, was in schwankender Erscheinung schwebt, zu befestigen in dauernden Gedanken.“ – Es ist als ob, damit der Genius in einem Individuo hervortrete, diesem ein Maaß der Erkenntnißkraft zugefallen seyn müsse, welches das zum Dienste eines individuellen Willens erforderliche weit übersteigt; welcher frei gewordene Ueberschuß der Erkenntniß jetzt zum willensreinen Subjekt, zum hellen Spiegels des Wesens der Welt wird“ (Schopenhauer o. J.: 203f.).

26 | In der Vorrede zur „Genealogie der Moral“ bezeichnet er Schopenhauer als seinen „großen Lehrer“ (GM: 251). In der „Götzen-Dämmerung“ tituliert er ihn als den letzten Deutschen, der ein europäisches Ereignis sei – wie z.B. Heinrich Heine, Goethe oder Hegel (vgl. GD: 125). Nietzsche terminiert seine Schopenhauer-Lektüre auf das Jahr 1865. Vgl. zur Bedeutung Schopenhauers in jener Zeit für Nietzsche z.B.: Gerratana/Müller-Beck 1993: 384.

Weiterhin nannte Schopenhauer als Wesensmerkmale des Genies: „rastlose Strebbarkeit [...] unaufhörliche Suche neuer und der Betrachtung würdiger Objekte“ (ebd.: 204) und „Phantasie“ (ebd.: 204). Bezüglich der Phantasie führte er aus:

„Man hat als einen wesentlichen Bestandtheil der Genialität die Phantasie erkannt, ja, sie sogar bisweilen mit jener identisch gehalten: ersteres mit Recht; letzteres mit Unrecht. [...] Die Phantasie also erweitert den Gesichtskreis des Genius über die seiner Person sich in der Wirklichkeit darbietenden Objekte, sowohl der Qualität als auch der Quantität nach. Dieserwegen ist nun ist ungewöhnliche Stärke der Phantasie Begleiterin, ja Bedingung der Genialität“ (ebd.: 204).

Der Begriff der Phantasie findet sein Äquivalent in der Figur Apollos als dem griechischen Gott des Traumes. Vor diesem Hintergrund gilt es auch die Rolle Apollos in der Erforschung Nietzsches, die immer noch weitgehend von der Untersuchung seiner Dionysos-Verehrung dominiert wird, stärker zu fokussieren.

An späterer Stelle fügte Schopenhauer hinzu, dass „ein entschiedenes Uebergewicht des Erkennens über das Wollen [in der Genialität] sichtbar wird“ (ebd.: 206). In einer Ergänzung zu diesem Abschnitt schrieb Schopenhauer im Kapitel „Vom Genie“ über die Verbindung von Kultur und Genie: „[A]lle ächten Werke der Künste, der Poesie und selbst der Philosophie entspringen, [...der Fähigkeit], die man mit dem Namen des Genies bezeichnet“ (ebd.: 897). Weiterhin heißt es im Zuge der Gegenüberstellung von „Normalmensch“ und „Genie“:

„Das Genie besteht also in einem abnormen Uebermaaß des Intellekts, welches seine Benutzung nur dadurch finden kann, daß es auf das Allgemeine des Daseins verwendet wird; wodurch es als dann dem Dienste des ganzen Menschengeschlechtes obliegt, wie der normale Intellekt dem des Einzelnen“ (ebd.: 898).

Außerdem ist das Genie durch folgendes Merkmal gekennzeichnet:

„Im Einzelnen stets das Allgemeine zu sehen, ist gerade der Grundzug des Genies; während der Normalmensch im Einzelnen auch nur das Einzelne als solches erkennt, da es nur als solches der Wirklichkeit angehört, welche allein für ihn Interesse, d.h. Beziehungen zu seinem Willen hat. [...] Daraus, daß die Erkenntnis des Genies wesentlich die von allem Wollen und seinen Beziehungen gereinigt ist, folgt auch, daß die Werke derselben nicht aus der Absicht oder der Willkür hervorgehen, sondern es dabei geleitet ist von einer instinktartigen Nothwendigkeit“ (ebd.: 901).

Das Genie ist zudem durch seine Besonnenheit charakterisiert.

„Dem Genie hingegen, dessen Intellekt vom Willen also von der Person, abgelöst ist, bedeckt das diese Betreffende nicht die Welt und die Dinge selbst; sondern es wird ihrer deutlich inne, es nimmt sie, an und für sich selbst, in objektiver Anschauung, wahr: in diesem Sinne ist es besonnen“ (ebd.: 903).

Das Genie dient auf diesem Wege einer übergeordneten Objektivität. Für Schopenhauer folgt daraus: „Der gegebenen Darstellung des Wesens des Genies zufolge ist dasselbe insofern naturwidrig, als es darin besteht, daß der Intellekt, dessen eigentliche Bestimmung der Dienst des Willens ist, sich von diesem Dienste emancipiert, um auf eigene Hand thätig zu werden“ (ebd.: 907). Das Genie erscheint deshalb als ein „entfesselter Intellekt“ (ebd.: 908) und „trifft in seine Zeit, wie ein Komet in die Planetenbahnen, deren wohleregelter und übersehbarer Ordnung sein völlig excentrischer Lauf fremd ist“ (ebd.: 912). Damit ist das Genie eine Verkörperung von besonders ausgeprägten geistigen Merkmalen sowie durch eine zielstrebige Lebensführung gekennzeichnet. Eine ähnliche Metapher findet sich im Werk Nietzsches bezogen auf den Übermenschen wieder: Nietzsche lässt Zarathustra diesen in einem Gleichnis als „Blitz“ (vgl. Z I: 16, 23) darstellen.

In der Sekundärliteratur (vgl. z.B. Ritter 1974) wird vor allem auf die „Geburt der Tragödie“ verwiesen, um Nietzsches Übernahme grundlegender Elemente des Schopenhauerschen Geniebegriff nachzuweisen. Nach Joachim Ritter erscheint Richard Wagner als Ausdruck des dionysischen Genies, den Nietzsche in seiner Schrift vehement einfordert. In einem Brief vom 4. August 1869 an Carl von Gersdorff beschreibt Nietzsche Richard Wagner als idealtypische Verkörperung dessen, was Schopenhauer als Genie tituliert.

„Dazu habe ich einen Menschen gefunden, der wie kein anderer das Bild dessen, was Schopenhauer ‚das Genie‘ nennt, mir offenbart und der ganz durchdrungen ist von jener wundersamen innigen Philosophie. Das ist kein anderer als Richard Wagner, über den Du kein Urteil glauben darfst, das sich in der Presse, in den Schriften der Musikgelehrten usw. findet. Niemand kennt ihn und kann ihn beurteilen, weil alle Welt auf einem anderen Fundament steht und in seiner Atmosphäre nicht heimisch ist. In ihm herrscht so unbedingte Idealität, eine solche tiefe und rührende Menschlichkeit, ein solcher erhabener Lebensernst, daß ich mich in seiner Nähe wie in der Nähe des Göttlichen fühle. Wie manche Tage habe ich schon in dem reizenden Landgute am Vierwaldstättersee verlebt, und immer neu und unerschöpflich ist diese wunderbare Natur.“ (KSB, III: 35f.). Im „Fall Wagner“ wird er diese Ansicht revidieren und Wagner die Rolle eines Genies absprechen. Dann tituliert Nietzsche ihn stattdessen sarkastisch als „Genie“ im Sinne eines „Schauspielgenie[s]“ (FaWa: 30). Vor diesem Hintergrund lassen sich die Passagen in seinem Werk bis zum endgültigen Bruch mit Richard Wagner betrachten, vor allem die vierte „Unzeitgemäße Betrachtung“ – „Wagner in Bayreuth“. Bereits in den einleitenden Worten dieser Schrift wird Wagner mit „geni-

alen Attributen“ versehen. So lobt er „Wagner’s Blick für das Nothwendige“ (UB IV, WB: 432) und dessen „Unzeitgemäßheit“ (vgl. ebd.: 444), und er würdigt sein Werk als „das höchste Vorbild für alle Kunst des grossen Geschmacks“ (ebd.: 442). Er deutet auch die stetige Strebsamkeit, die Schopenhauer bereits in seiner Definition benennt, als Merkmal Wagners an: „Ebensowenig hat er gelernt, sich durch Historie und Philosophie zur Ruhe zu bringen und gerade das zauberhaft Sänftigende und der That Widerrathende ihre Wirkung für sich herauszunehmen“ (ebd.: 443). Weiterhin thematisiert er den Überblick über das Ganze und die damit einhergehende Phantasie:

„Wagner rückte das gegenwärtige Leben und die Vergangenheit unter den Lichtstrahl einer Erkenntnis, der stark genug war, um auf ungewohnte Weite hin damit sehen zu können: deshalb ist er ein Vereinfacher der Welt; denn immer besteht die Vereinfachung der Welt darin, dass der Blick des Erkennenden auf’s Neue wieder über die ungeheure Fülle und Wüsthheit eines scheinbaren Chaos Herr geworden ist, und Das in Eins zusammendrängt, was früher als unverträglich auseinanderlag“ (ebd.: 454).

Des weiteren würdigt er Wagner als Wegbereiter einer neuen Kunst (vgl. ebd.: 492). Der Begriff des Genies selbst wird in der vierten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ nur zwei Mal erwähnt (vgl. ebd.: 497, 505), wobei sich die Bezeichnung nicht direkt auf Wagner bezieht.

In zwei Passagen des untersuchten Werkes nimmt Nietzsche namentlich Bezug auf Schopenhauer und seinen Begriff von Genialität. In seiner dritten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ setzt er zu einer offenen Auseinandersetzung mit dessen Genieebegriff an: „Mitunter ist es schwerer, eine Sache zuzugeben als sie einzusehen; und so gerade mag es den Meisten ergehen, wenn sie den Satz überlegen: ‚die Menschheit soll fortwährend daran arbeiten, einzelne grosse Menschen zu erzeugen – und dies und nichts Anderes sonst ist ihre Aufgabe.‘“ (UB III, SE: 383f.). Den Begriff des Genius verwendet Nietzsche in selbiger Schrift sehr häufig (vgl. ebd.: 358, 363, 385, 387, 400, 401, 403, 410, 411). Nietzsche benutzt ihn in klassischer Bedeutung als Synonym für „Eingabe“ oder „Anlage“. In „Menschliches, Allzumenschliches“ schreibt er:

„Genialität der Menschheit. – Wenn Genialität, nach Schopenhauer’s Beobachtung, in der zusammenhängenden und lebendigen Erinnerung an das Selbst-Erlebte besteht, so möchte im Streben nach Erkenntnis des gesamten historischen Gewordenseins – welches immer mächtiger die neuere Zeit gegen alle früheren abhebt und zum ersten Male zwischen Natur und Geist, Mensch und Thier, Moral und Physik die alten Mauern zerbrochen hat – ein Streben nach Genialität der Menschheit im Ganzen zu erkennen sein. Die vollendet gedachte Historie wäre kosmisches Selbstbewusstsein“ (MAM II: 460f.).

Diese Ausführung findet sich im Abschnitt „Vermischte Meinungen und Sprüche“ im zweiten Band des Werkes. In späteren Texten fehlt dann der Rückgriff auf Schopenhauer völlig. Im zweiten Buch der „Fröhlichen Wissenschaft“ bringt er Richard Wagner mit dessen Geniebegriff zusammen (vgl. FW: 455).

### **2.3.3.2 Das Motiv des „Principium individuationis“ in „Die Geburt der Tragödie“**

Einen besonders großen Einfluss auf das Denken Nietzsches hat neben Schopenhauer der amerikanische Autor Ralph Waldo Emerson<sup>27</sup> ausgeübt, der ebenso wie Nietzsche einen ausgeprägten Individualismus predigte<sup>28</sup>. Bereits in seiner Schulzeit in den 60er Jahren – ab 1862, als er die Landesschule Pforta besuchte – beschäftigte sich Nietzsche sehr intensiv mit dessen Philosophie. Für die Zeit, zu der Nietzsche an der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ schreibt, lässt sich wiederum eine sehr intensive Emerson-Rezeption nachweisen. In seinen Werken finden sich dennoch lediglich in „Schopenhauer als Erzieher“ (UB III, SE: 426), „Fröhliche Wissenschaft“ (FW: 343)<sup>29</sup> und der „Götzen-Dämmerung“ (GD: 120) namentliche Erwähnungen Emersons.

In der „Götzen-Dämmerung“ würdigt Nietzsche ihn mit den Worten:

„Emerson. – Viel aufgeklärter, schweifender, vielfacher, raffinierter als Carlyle, vor Allem glücklicher... Ein Solcher, der sich instinktiv bloss von Ambrosia nährt, der das Unverdauliche in den Dingen zurückläßt [...] Emerson hat jene gütige und geistreiche Heiterkeit, welche allen Ernst entmuthigt“ (ebd.: 120).

Ebenso erscheint es denkbar, dass Nietzsche durch Emersons „Versuche“ (OT: „Essays“) auf den iranischen Religionsstifter Zarathustra gestoßen ist (vgl. KSA,

27 | Eine umfangreiche Forschungsstandanalyse diesbezüglich liefern Andler 1958: 228-247; Stack 1992; Michael Lopez 1998. Vgl. auch Nietzsches Aussage in GD: 120. Im von Christian Niemeyer herausgegebenen Nietzsche-Lexikon schrieb Vivetta Vivavelli unter dem Eintrag über Emerson: „Trotz mancher Äußerungen N.s zeugen vom andauernden Einfluss. E.s Themen wie Bejahung des Lebens und des Schicksals, die fröhliche Wissenschaft, der historische Sinn, die Heiligkeit des Daseins, die explosive Kraft des Denkens gegen die Macht der Gewohnheit des Selbstvertrauens, das geistige Nomadentum, die Freundschaft als Alternative zum Mitleid“ (Vivavelli 2009: 85).

28 | Vgl. zur Individualismusauffassung von Emerson: Mikics 2003: 32-57.

29 | Der Titel „Fröhliche Wissenschaft“ findet sich bereits im Werke Emersons wieder. Er könnte diesen von ihm übernommen haben (vgl. Simon 1937: 54).

XIV: 279).<sup>30</sup> Für David Mikics ist in den Schriften „Also sprach Zarathustra“ und „Götzen-Dämmerung“ Emersons Einfluss am deutlichsten zu erkennen (vgl. Mikics 2003: 145). Julius Simon schrieb:

„Buchner, Federn, Herzog, Pfelger, Sauer und Sackmann brachten den Individualismus Emersons mit dem von Nietzsche in Verbindung. Auch hier wurde richtig gesehen, dass trotz der Übereinstimmungen, die in manchen Formulierungen vorhanden sind, doch ein Grundunterschied vorliegt, insofern der Individualismus auf verschiedenen Voraussetzungen beruht“ (Simon 1937: 63).<sup>31</sup>

Für die Frage nach der Rolle des großen Individuums im Denken Nietzsches erscheint vor allem der 1845 von Emerson gehaltene, fünf Jahre später erstmalig publizierte Vortrag „Representative Men“ von großer Bedeutung. In diesem in acht Abschnitte unterteilten Vortrag zeigen sich deutliche Übereinstimmungen im Denken der beiden Autoren. Stanley Hubbard sieht eine Verbindung zwischen den beiden Denkern bezüglich des Individuums. „So erscheint das Individuum als souveräner Held und Ritter des Geistes“ (Hubbard 1958: 67). Das Individuum ist dabei wie folgt definiert:

„Das Individuum in der dynamischen Auffassung des Wortes: als ein Gewordenes und Ewig-Werdendes, das sich mit seiner Problematik unablässig auseinandersetzt, um als Geprägtes im eminenten Sinne hervorzugehen. [...] Das Individuum als der Ursprüngliche und der selbst vertrauende ‚Herr‘“ (ebd.: 67).

Der Begriff des Individuums ist zentral: „Ihr Philosophieren hat seinen Ursprung und sein Ziel in dem Begriff des Individuums“ (ebd.: 71).

Emerson beginnt seinen Vortrag mit den Worten „It is natural to believe in great men“ (Emerson 1987: 3). Er fährt fort: „Nature seems to exist for the excellent. The world is upheld by the veracity of good men. They make the earth whole-

30 | Andererseits kann die Kenntnis Zarathustras vom Bildungsbürgertum in dieser Zeit allgemein angenommen werden. So taucht der iranische Religionsstifter auch in Wolfgang Amadeus Mozarts Oper „Die Zauberflöte“ in Gestalt des Zauberers auf.

31 | Allgemeiner erläuterte Thomas H. Brobjer (2007) die Rolle Emersons für die geistige Entwicklung Nietzsches: „Nietzsche’s very first important encounter with philosophy (before both Plato and Schopenhauer) was with the American philosopher and writer Ralph Waldo Emerson, who probably stimulated both Nietzsche’s break with Christianity and his discovery of philosophical thinking“ (Brobjer 2007: 22).

some“ (ebd.: 3). Als Beispiele für die „representative men“ nennt er: Plato, Swedenborg, Montaigne, Shakespeare, Napoleon und Goethe. Sie sind Kulminationspunkte des Wissens bzw. Könnens ihrer Zeit – in dieser Hinsicht zeigt sich eine deutliche Übereinstimmung mit Friedrich Nietzsche, der ebenso Montaigne, Napoleon und Goethe wiederholt in seinen Werken als große Individuen anführt und mit Attributen des Genies belegt. Im Kapitel über Shakespeare erklärt Emerson über diese „great men“:

„Great men are more distinguished by range and extent, than by originality. If we require the originality which consists in weaving like a spider their web from their own bowels, in finding clay, and making bricks, and building the house, no great men are original. [...] The genius of our live is jealous of individuals, and will not have any individual great, except through the general“ (ebd.: 109).

Auch hierin zeigt sich eine Übereinstimmung im Denken der beiden Philosophen. Seinen Glauben an das große Individuum zeigt Emerson bereits in der Essay-sammlung „Versuche“ (vgl. Emerson 1915: 225) – eine Schrift, die Nietzsche bereits in seiner Jugend sehr intensiv rezipiert hat. Ein Äquivalent zu den „representative men“ findet sich einmalig im Gesamtwerk auch in der starken Persönlichkeit. In der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ schreibt Nietzsche: „Die Geschichte wird nur von starken Persönlichkeiten ertragen, die schwachen löst sie vollkommen auf“ (UB II, HL: 283). Diese Passage verdeutlicht noch einmal die Übereinstimmungen zwischen den Konzepten, lässt sich aber auch als Folge seines Kontakts mit Jacob Burckhardt interpretieren, der diesbezüglich ähnliche Gedanken vertrat. Leonore Kühn-Frobenius stellte den Begriff des Individuums bei Johann Wolfgang von Goethe und Nietzsche in den Mittelpunkt ihres Essays „Das Individuum im Weltbild Goethes und Nietzsches“. Sie sah in der Individualität einen wesentlichen Anknüpfungspunkt der beiden Denker und definierte ihn im Sinne Nietzsches als „Kampf ums Leben“. Die Herausbildung großer Individuen, erklärte sie in ihren Ausführungen, sei nach Nietzsche die Aufgabe der Kultur. In diesem Sinne stehe er konträr zur europäischen Sicht der Individualität.

„So verschiebt sich bei Nietzsche der europäische Begriff des Individuums als ‚natürliche Regel‘, das ‚sich‘ entwickelt (oder doch das zu entwickeln Aufgabe ist), zum Begriff des Individuums als durch den Kampf um die Macht willensmäßig gesteigerte Ausnahme“ (ebd.: 24).

Daher würde auch Goethes Philosophie als Anknüpfungspunkt in Frage kommen. Der Einfluss von Emerson auf Nietzsche war davon abgesehen zweifellos sehr bedeutend.

### 2.3.3.3 Die Darstellung des „Genius“ in Nietzsches Schriften

Die Begriffe „Genie“ und „Genius“ durchziehen beinahe das komplette Werk Nietzsches. Bereits in der „Geburt der Tragödie“ erscheint der Begriff des Genies im Sinne Schopenhauers im Mittelpunkt von Nietzsches Denkens. Er verbindet den Genius mit dem dionysischen Prinzip: „Im dionysischen Dithyrambus wird der Mensch zur höchsten Steigerung aller seiner symbolischen Fähigkeiten gereizt; etwas Nie Empfundenes drängt sich zur Aeußerung, die Vernichtung des Schleiers der Maja, das Einssein als Genius der Gattung, ja der Natur“ (GT: 33). Auch im Sinn einer geistigen Eingabe verwendet Nietzsche den Begriff in der „Geburt der Tragödie“ wiederholt (vgl. ebd.: 45, 74, 102), sowie als Bezeichnung für künstlerisch begabte Menschen im allgemeinen (vgl. ebd.: 47, 79).

In der ersten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ benutzt Nietzsche beide Variationen des Begriffs, „Genie“ und „Genius“ (vgl. UB I, DS: 199, 218, 219), weitgehend synonym – meist in Abgrenzung zur Figur des „Philisters“, den er exemplarisch anhand des Theologen David Friedrich Strauß beleuchtet. In der zweiten „Unzeitgemäße Betrachtung“ verwendet Nietzsche ebenso beide Begriffe (vgl. UB II, HL: 298, 324, 403). In der dritten und vierten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ ist sein Begriff vom Genie weitgehend identisch mit dem von Schopenhauer geprägten (vgl. Kapitel 2.3.3.1 der vorliegenden Arbeit). In der dritten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ erscheint der Begriff des Genius darüber hinaus als Eingabe und Besonderheit (vgl. UB III, SE: 338, 363), d.h. auch gleichzeitig als ein die Individualität kennzeichnendes Merkmal, sowie im allgemein gebräuchlichen Sinn des Genies (ebd.: 400, 411, 416). In der dritten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ nennt Nietzsche als Entstehungsbedingungen für ein philosophisches Genius in seiner Zeit folgende Kriterien:

„[F]reie Männlichkeit des Charakters, frühzeitige Menschenkenntnis, keine gelernte Erziehung, keine patriotische Einklemmung, kein Zwang zum Brod-Erwerben, keine Beziehung zum Staate – kurz Freiheit und immer wieder Freiheit: dasselbe wunderbare und gefährliche Element, in welchem die griechischen Philosophen aufgewachsen sind“ (ebd.: 411).

In Folge seiner Rezeption Schopenhauers und darüber hinaus der Literatur des 18. Jahrhunderts, vorrangig Johann Wolfgang von Goethes, taucht der Begriff des Genies auch in exponierter Stellung als Bezeichnung des außergewöhnlichen Einzelnen auf (vgl. Kapitel 2.7.2 der vorliegenden Arbeit). Besonders häufig verwendet er den Begriff des Genies in „Menschliches, Allzumenschliches“. Im Aphorismus 157 von „Menschliches, Allzumenschliches“ unterteilt er die Kategorien des Genius in drei Unterkategorien:

- wissender Genius (Kepler, Spinoza), Genius des Erkennens,
- Genius des Könnens,
- moralisches Genius (vgl. MAM I: 147f.).

Das „moralische Genius“ findet sich auch in der „Fröhlichen Wissenschaft“ (FW: 487). Die anderen Kategorien finden keine weitere Beachtung in seinem Werk. Da sie keinen weiteren Bezug zu meiner Fragestellung haben, werde ich sie in der kommenden Untersuchung ausklammern.

Aus dem Aphorismus 164 lässt sich eine nähere Definition des Genius herauslesen. Darin wird das Genius mit den folgenden Worten umschrieben: „grosse, überlegene, fruchtbare Geister“ (ebd.: 154). Die Sicht der Gesellschaft auf diese Geister geht mit einem halbreligiösen Aberglauben an den übermenschlichen Ursprung der Fähigkeit einher. Das Genie ist durch das glückliche Zusammentreffen positiver, sich verstärkender menschlicher Eigenschaften gekennzeichnet. Andererseits erscheint das Genie in einem anderen Kontext auch als Irrtum und somit negativ konnotiert: „Zu den grössten Wirkungen der Menschen, welche man Genie's und Heilige nennt, gehört es, dass sie sich Interpreten erzwingen, welche sie zum Heil der Menschheit missverstehen“ (MAM I: 122). Weiterhin hinterfragt er den Begriff des Genius wiederholt: „Woher nun der Glaube, dass es allein beim Künstler, Redner und Philosophen Genie gebe?“ (ebd.: 152). Das Genie ist zudem an den Freigeist<sup>32</sup> gekoppelt, wie sich in „Menschliches, Allzumenschliches“ nachlesen lässt:

„Die Entstehung des Genie's. – Der Witz des Gefangenen, mit welchem er nach Mitteln zu seiner Befreiung sucht, die kaltblütigste und langwierigste Benützung jedes kleinsten Vortheils kann lehren, welcher Handhabe sich mitunter die Natur bedient, um das Genie – ein Wort, das ich bitte, ohne allen mythologischen und religiösen Beigeschmack zu verstehen – zu Stande zu bringen: sie fängt es in einem Kerker ein und reizt seine Begierde, sich zu befreien, auf das äusserste. [...] Aus diesen allgemeinen Andeutungen über

32 | In „Ecce Homo“ definiert er den Begriff des Freigeists wie folgt: „In keinem andren Sinn will das Wort ‚freier Geist‘ hier verstanden werden: ein freigewordener Geist, der von sich selber wieder Besitz ergriffen hat“ (EH: 322). Darin zeigt sich wiederum der Bezug zur Selbsterkenntnis. Bereits im ersten Band von „Menschliches, Allzumenschliches“ definierte Friedrich Nietzsche: „Freigeist ein relativer Begriff. – Man nennt Den einen Freigeist, welcher anders denkt, als man von ihm auf Grund seiner Herkunft, Umgebung, seines Standes und Amtes oder auf Grund der herrschenden Zeitansichten erwartet. Er ist die Ausnahme, die gebundenen Geister sind die Regel“ (MAM I: 189). Er schafft sich den Freigeist als fiktiven Gesprächspartner für diese Schrift.

die Entstehung des Genius' mache man die Anwendung auf den speziellen Fall, die Entstehung des vollkommenen Freigeistes“ (ebd.: 194).

Darüber hinaus kontrastiert Nietzsche den Begriff des Genies mit dem des „Talents“: „Der versteckte Leierkasten. – Die Genie's verstehen sich besser als die Talente darauf, den Leierkasten zu verstecken, vermöge ihres umfänglicheren Faltenwurfs: aber im Grunde können sie auch nicht mehr, als ihre alten sieben Stücke immer wieder spielen“ (MAM II: 442). Im Aphorismus 378 im zweiten Teil von „Menschliches, Allzumenschliches“ antwortet er auf die Frage „Was ist Genie?“ mit den Worten: „Ein hohes Ziel und die Mittel dazu“ (ebd.: 526).

Bernhard Nessler erläuterte in seiner Untersuchung „Die beiden Theatermodelle in Nietzsches ‚Geburt der Tragödie‘“:

„Der genius unterscheidet sich für Nietzsche von den übrigen Menschen wesenhaft. Sie sind individuelle Existenzen und als solche zumeist und zunächst nur um die vitalen Erfordernisse ihres individuellen Daseins besorgt. [... E]r ist ein Doppelwesen. Er ist zwar eine individuelle Existenz, strebt aber darüber hinaus. Er ist ein Wesen, das nicht nur im Dienste seines individuellen Weiterlebens zeugt und arbeitet (vgl. ebd.: IX, 150). Das eigentümliche an seinem Werden ist, dass er sich durch es aus den Bedingungen des individuellen Seins löst, um sich auf ein Sein einzuschwingen, das allein metaphysischen Zielsetzungen unterstellt ist. Sein werden ist ein Prozess zunehmender Distanzierung von individuellen Lebensbedingungen. Das individuelle Sein wird bei ihm ganz Außenseite“ (Nessler 1971: 41).

Die Schaffung des Genies erscheint Nietzsche als eine der vorrangigen Aufgaben der Menschheit:

„Vielleicht ist die Erzeugung des Genius' nur einem begränzten Zeitraume der Menschheit vorbehalten. Denn man darf von der Zukunft der Menschheit nicht zugleich alles Das erwarten, was ganz bestimmte Bedingungen irgend welcher Vergangenheit allein hervorzubringen vermochten; zum Beispiel nicht die erstaunlichen Wirkungen des religiösen Gefühles“ (MAM I: 195).

Darin zeigt sich wiederum eine Parallele zur Idee des Übermenschen: Ebenso wie dessen Erschaffung ist auch die des Genies eine Art Kulturrevolution. In „Menschliches, Allzumenschliches“ taucht noch ein weiteres Mal der Begriff des Genies auf: „Der Ruhm aller Grossen. – Was ist am Genie gelegen, wenn es nicht seinem Betrachter und Verehere solche Freiheit und Höhe des Gefühls mitteilt, dass er des Genie's nicht mehr bedarf! – Sich überflüssig machen – das ist der Ruhm alles Großen“ (ebd. II: 533). Gelegentlich bezieht Nietzsche den Begriff des Genius lediglich auf künstlerische und geistige Eingaben (vgl. ebd. I: 151, 156, 158,

202, 461; M: 307; FW: 616; JGB: 20, 200, 202; GM: 287; FaWa: 18) oder auf handwerkliches Können (MAM I: 153). Andere Zusammenstellungen, die nicht unmittelbar mit der konkreten Form von (besonderer) Individualität zu tun haben, lauten „moralische Genie’s“ (ebd.: 210), „Genius der Cultur“ (ebd.: 212f.), „Raub-Genie“ (ebd.: 423), das „griechische Genius“ (ebd.: 214), Genialität „der Gerechtigkeit“ (ebd.: 361), „Genie des Herzens“ (JGB: 237) bzw. Künstlers (ebd.: 231, 463, 615; M: 204; FW: 609) und „Genie als Religion“ (vgl. GD: 101). Sie zeigen aber nichtsdestotrotz seine Fokussierung auf das Künstlertum, das er mit diesem Begriff verbindet. Der Künstler in seiner Rolle als schaffendes Individuum ist ein wichtiger Bezugspunkt für seine Auffassung von Individualität als einem an Kreativität und Schaffensdrang gebundenem Konzept. Das souveräne Individuum basiert auf einem Prozess des Schaffens, den Nietzsche sinnbildlich im Künstler wiederzufinden glaubt. In der „Morgenröthe“ präzisiert er sein Bild vom Genie. Im Aphorismus 497 schreibt Nietzsche:

„Vom ‚Genius‘ wäre am ehesten bei solchen Menschen zu reden, wo der Geist, wie bei Plato, Spinoza und Goethe, an den Charakter und das Temperament nur lose angeknüpft erscheint, als ein beflügeltes Wesen, das sich von jenen leicht trennen und sich dann weit über sie erheben kann“ (M: 292).

In der „Fröhlichen Wissenschaft“ taucht das Genie aber auch als Verballhornung des großen Individuums auf: „Wir wollen die Götter in Ruhe lassen und die dienstfertigen Genies ebenfalls und uns mit der Annahme begnügen, dass unsere eigene practische und theoretische Geschicklichkeit im Auslegen und Zurechtlegen der Ereignisse jetzt auf ihren Höhenpunct gelangt sei“ (FW: 522). Auch hier bezeichnet Nietzsche mit dem Begriff des Genius den Geist, wenn er vom „Genius der Gattung“ (vgl. ebd.: 590-593) spricht.

Im Aphorismus 206 in „Jenseits von Gut und Böse“ definiert er das Genie als ein „Wesen, welches entweder zeugt oder gebiert“ (JGB: 133). Dies wird im Aphorismus 248 noch einmal wiederholt: „Es giebt zwei Arten von Genie’s: eins, welches vor allem zeugt und zeugen will, und ein anderes, welches sich gern befruchten lässt und gebiert“ (ebd.: 191). Auf diesem Weg zeigen sich wieder einmal die Verbindungen des Ideals des Schaffenden mit dem Kreativen sowie auch zum Zarathustra, in dem das Bild des „Gebährens“ eine zentrale Rolle spielt. Bezüglich der Genialität schreibt er in „Menschliches, Allzumenschliches“ allgemein:

„Es giebt freilich auch eine ganz andere Gattung der Genialität, die der Gerechtigkeit; und ich kann mich durchaus nicht entschliessen, dieselbe niedriger zu schätzen, als irgend eine philosophische, politische oder künstlerische Genialität. Ihre Art ist es, mit herzlichem Unwillen Allem aus dem Weg zu gehen, was das Urtheil über die Dinge blendet und verwirrt; sie ist folglich eine Gegnerin der Ueberzeugungen, denn sie will Jedem, sei es ein Belebtes

oder Todtes, Wirkliches oder Gedachtes, das Seine geben – und dazu muss sie es rein erkennen“ (ebd.: 361).

Weiterhin versteht er unter dem Genie den großen Menschen (vgl. M: 307). An späterer Stelle spricht er vom „übermenschlichen Geist“, [der] als ‚Genie‘ verehrt wird“ (ebd.: 318). In der „Götzen-Dämmerung“ erläutert er seinen Begriff von Genie:

„Mein Begriff vom Genie. – Grosse Männer sind wie grosse Zeiten Explosiv-Stoffe, in denen eine ungeheure Kraft angehäuft ist; ihre Voraussetzung ist immer, historisch und physiologisch, dass lange auf sie hin gesammelt, gehäuft, gespart und bewahrt worden ist, – dass lange keine Explosion stattfand. Ist die Spannung in der Masse zu gross geworden, so genügt der zufälligste Reiz, das ‚Genie‘, die ‚That‘, das grosse Schicksal in die Welt zu rufen [...] Die grossen Menschen sind nothwendig, die Zeit, in der sie erscheinen, ist zufällig; dass sie fast immer über dieselbe Herr werden, liegt nur darin, dass sie stärker, dass sie älter sind, dass länger auf sie hin gesammelt worden ist. Zwischen einem Genie und seiner Zeit besteht ein Verhältnis, wie zwischen stark und schwach, auch wie zwischen alt und jung: die Zeit ist relativ immer jünger, dünner, unmündiger, unsicherer, kindischer [...] Die Gefahr, die in grossen Menschen und Zeiten liegt, ist ausserordentlich; die Erschöpfung jeder Art, die Sterilität folgt ihnen auf dem Fusse. Der grosse Mensch ist ein Ende; die grosse Zeit, die Renaissance zum Beispiel, ist ein Ende. Das Genie – in Werk, in That – ist nothwendig ein Verschwender: dass es sich ausgiebt, ist seine Grösse... Der Instinkt der Selbsterhaltung ist gleichsam ausgehängt; der übergewältigte Druck der ausströmenden Kräfte verbietet ihm jede solche Obhut und Vorsicht. Man nennt das ‚Aufopferung‘; man rühmt seinen ‚Heroismus‘ darin, seine Gleichgültigkeit gegen das eigene Wohl, seine Hingebung für eine Idee, eine grosse Sache, ein Vaterland: Alles Mißverständnisse... Er strömt aus, er strömt über, er verbraucht sich, er schont sich nicht, – mit Fatalität, verhängnisvoll, unfreiwillig, wie das Ausbrechen eines Flusses über seine Ufer unfreiwillig ist. Aber weil man solchen Explosiven viel verdankt, hat man ihnen auch viel dagegen geschenkt, zum Beispiel eine Art höherer Moral... Das ist ja die Art der menschlichen Dankbarkeit: sie missversteht ihre Wohltäter“ (GD: 145f.).

Hiermit nähert er sich wieder seinem zeitweiligen Mentor Jacob Burckhardt und dessen Überlegungen zum großen Individuum an (vgl. Kapitel 2.7.1 der vorliegenden Arbeit). Gleichzeitig vertritt er die These, dass das „Genie, das Schlußergebnis der accumulierten Arbeit von Geschlechtern“ (ebd.: 148) sei. Dementsprechend ließe sich auch hier eine Äquivalenz zum Übermenschen herstellen.

Auch dieser ist ein Endergebnis einer Generation – einer Generation von höheren Menschen.

Das Genie im Sinne Nietzsches lässt sich demnach als souveränes und kreatives Individuum auffassen, das sein Konzept von ausgereifter Individualität verkörpert. Gekennzeichnet ist es durch die Erfahrung der von Nietzsche wiederholt gepriesenen Einsamkeit durch seine Individuation von der Masse. Auf den Zusammenhang der Konzepte von Genialität und Individualität hat Nietzsche selbst, bezogen auf Schopenhauer, wiederholt hingewiesen.

### **2.3.3.4 Der „Genius“ als Beschreibung des „Übermenschen“**

Zur Klärung der Frage, was es mit dem Konzept des Übermenschen auf sich hat, ist also die Frage nach dessen Vorläufer zu stellen. In der Sekundärliteratur wird der Begriff des Genies zu recht als einer von ihnen rezipiert. Im folgenden werde ich einerseits, ausgehend von der Definition des Genies aus Schopenhauers Schrift „Die Welt als Wille und Vorstellung“, die Rezeption Nietzsches anhand von namentlichen Erwähnungen Schopenhauers (vgl. Kapitel 2.3.3.1 der vorliegenden Arbeit) untersuchen, andererseits auch die generelle Benutzung des Terminus (vgl. Kapitel 2.3.3.2 der vorliegenden Arbeit). Ein Schwerpunkt der Betrachtung liegt dabei auf seiner Auseinandersetzung mit Richard Wagner, den Nietzsche in diesem Zuge als Genie – im Schopenhauerschen Sinne – würdigte (vgl. z.B. UB IV, WB). Auf die Bedeutung von Schopenhauer für Nietzsches Konstituierung des dionysischen Genies werde ich nicht erneut eingehen, da diese bereits in der Untersuchung über das apollinische und dionysische Konzept inhärent behandelt wurde (vgl. Kapitel 2.2 der vorliegenden Arbeit). Wilhelm Michel schrieb über den Zusammenhang von „Genie“ und „Übermensch“:

„In Nietzsches Denken hat der Übermensch eine lange, stufenreiche Geschichte. Man sieht ihn von Anfang an dastehen. Doch wechseln seine Namen und mit ihnen die Umrißschärfe, der Inhalt, die Kontrastbegriffe. Vielleicht, heißt er mit seinem frühesten Namen ‚der Künstler‘ (‚der Grieche‘ als Künstler) und hat als seinen Feind den theoretischen Menschen gegenüber. Später erscheint der Name Herr, Herrenmensch, dem die Gegensatzbegriffe des Sklaven, des Herdenmenschen zugeordnete sind. Weiterhin stehen in der Reihe der zum Übermensch führenden Typen der Starke, der Vornehme (Aristokrat), der große Mensch, und im Gegensatz dazu der schwache, der niedrige, der kleine Mensch. Aber seine volle Schärfe erhält das Bild des Menschen, der das Leben erträgt, mit dem Namen des Übermenschen, und besonders seit dem ‚Zarathustra‘“ (Michel 1939: 92).<sup>33</sup>

33 | Die Interpretation von Michel, der ich mich mit Einschränkungen anschließen, ist in der Forschung umstritten. Daniel W. Conway schrieb zu dieser

Eine ähnliche Sicht des Terminus präsentierte Karl Heckel.

„Der Übermensch ist das Genie, das an keiner Disharmonie leidet, der Weise, der keine Selbstentfremdung kennt, der Seher, der in keinen Fanatismus verfällt, also ein Mensch, der trotz seiner intuitiven Kraft, trotz seiner ethischen Ziele, trotz seiner Geistigkeit, ein harmonischer Vollmensch bleibt“ (Heckel 1922: 139).

Genies sind bei Nietzsche, mit den Worten von Schönknecht ausgedrückt, „ausgezeichnete Individuen, die die Möglichkeiten des menschlichen Wesens in Vollkommenheit verwirklichen“ (Schönknecht 2006: 59).

Der Begriff des „Genius“ taucht im Werk Friedrich Nietzsche redundant auf – meist im Zusammenhang mit kreativen Tätigkeiten bzw. dem in kulturellen Bereichen tätigen Menschen. Er ist anfangs durch seine Arthur Schopenhauerrezeption geprägt (vgl. auch die Kapitel 2.3.1 und 2.3.3.1 der vorliegenden Arbeit), später lässt sich in den „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ – besonders zwischen der zweiten und dritten – Nietzsches Hinwendung zu Johann Wolfgang Goethes Genieverständnis erkennen.<sup>34</sup> Andere potentielle Einflüsse auf seine Vorstellung von „Genius“ lasse ich in der vorliegenden Arbeit außer acht, da sie den Rahmen sprengen würden und nur einen geringen zusätzlichen Erkenntnisgewinn für die Beantwortung der eingangs gestellten Frage versprechen. August Dorner (1911) schrieb über das Thema: „Der Übermensch ist mir nur eine Erneuerung des romantischen Geniekults mit besonderer Betonung des Affekts“ (Dorner 1911: 156). Diese Entwicklungslinie kann hier nicht näher beleuchtet werden, sondern müsste gesondert erforscht werden.

Überlegung: „On various occasions Nietzsche prises, prophesies, or glorifies philosophers of the future, good Europeans, great men, free spirits, Dionysian men, blond beasts, gay scientists, complementary men, nobles, immoralists, masters, higher men, legislators of new values, Zarathustra, the Antichrist and Übermensch – yet he nowhere advances a typology or hierarchy of these estimable types. Many commentators consequently treat the above designations as more or less extensional equivalent; ignoring, as Nietzsche apparently did, any potential distinctions, they collect these types under the general heading of Übermensch“ (Conway 1989: 211f.). Den von Michel in Zusammenhang mit der Vorstellung vom Genie gebrachte Begriff des „Griechen“ teile ich in seiner Ausrichtung nur bedingt. Dementsprechend widme ich dieser Figur keinen eigenständigen Abschnitt in der vorliegenden Arbeit.

34 | Obwohl die These vorherrscht, dass Nietzsche den Begriff des Übermenschen von Goethe entleiht (vgl. z.B. Gerber 1953: 99f.), liegen bislang noch keine eigenen Forschungen über den Einfluss Goethes auf den Geniegedanken bei Nietzsche vor.

### 2.3.4 Selbsterkenntnis und Selbstfindung des „souveränen Individuums“

„Im Wunsch nach Selbst-Erkenntnis liegt aber auch der Wunsch nach Erkenntnis dessen, was mich von allen anderen unterscheidet: Ich meine Singularität, Individualität, Einzigkeit“ (Selinger 1995: 20).

„Selbsterkenntnis“ und „Selbstfindung“ sind zwei wichtige Prinzipien für die Konstruktion von Individualität allgemein und explizit in den Werken von Friedrich Nietzsche. Mirko Wischke schrieb darüber:

„Zum anderen tritt mit ihm [dem Gedanken der Authentizität] eine Dimension der Selbsterfindung hervor, die bislang verdeckt wurde: daß Selbstfindung und -erschaffung mit dem Prozeß der Entdeckung verschränkt ist, wer ein jeder von uns ist. Der kraftvoll ‚Schaffende‘, der für seine Individualität Definitionen prägt, die von denen abweichen, in denen andere ihn wahrnehmen, ‚entdeckt‘, dass er ist nicht das statische Konglomerat einiger weniger Eigenschaften und Merkmale ist, sondern der unabgeschlossene Prozeß eines beständigen Übergangs und Wandels“ (Wischke 1994: 64f.).

Dieser Wandel findet sich auch im Transgressionscharakter von Nietzsches außergewöhnlichem Individuum. Seine Untersuchung der Bedeutung der Geschichte für das Individuum gipfelt in der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ in dem Ausspruch:

„Der Delphische Gott ruft euch, gleich am Anfang eurer Wanderung nach jenem Ziele, seinen Spruch entgegen ‚Erkenne dich selbst‘. Es ist ein schwerer Spruch: denn jener Gott, verbirgt nicht und verkündet nicht, sondern zeigt nur hin‘, wie Heraklit gesagt hat [...] Dies ist ein Gleichniss für jeden Einzelnen von uns: er muss seine das Chaos in sich organisieren, dadurch dass er sich auf seine ächten Bedürfnisse zurückbesinnt“ (UB II, HL: 332f.).

An dieser Stelle wird ein weiteres Mal die griechische Gottheit Apollo genannt, umschrieben als delphischer Gott in Anlehnung an das dortige Orakel, in dem dieser verehrt wurde. Individualität ließe sich damit als eine Ordnung der eigenen Bedürfnisse lesen.

Das apollinische Postulat zitiert Nietzsche auch in „Jenseits von Gut und Böse“: „Eine Sache, die sich aufklärt, hört auf, uns etwas anzugehn. – Was meinte jener Gott, welcher anrieth: ‚erkenne dich selber‘! Hiess es vielleicht: ‚höre auf,

dich etwas anzugehn! Werde objektiv!‘ – Und Sokrates? – Und der ‚wissenschaftliche Mensch‘?–“ (JGB: 88). Yvonne Fauser erklärte in Bezug auf Nietzsches Individualitätsbegriff vor dem Hintergrund der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“:

„Die Realisierung der Individualität kann nur mittels der Selbsterkenntnis geschehen. Gerade die Erkenntnis der eigenen Einzigartigkeit ist Resultat einer wahrhaften Selbstreflexion. Das erkennende Subjekt erkennt sich als Individuum und versucht diese Individualität zu verwirklichen. Wer sich als Individuum bewußt erkennt, und wer diese Erkenntnis akzeptiert, muß das selbe verwirklichen. Die Individualität kann eigentlich nur in ihrer Verwirklichung erkannt werden bzw. Erkenntnis und Realisation sind so eng miteinander verknüpft, daß Erkenntnis ohne Aktivität einen Widerspruch darstellte. Das Individuum ist nur in seiner aktiven Rolle der Realisierung seiner Einzigartigkeit seiner selbst als solches bewußt werden“ (Fauser 1996: 4).

Die Selbstbewusstwerdung des Individuums taucht auch in der dritten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ auf, deren erstes Kapitel die Einzigartigkeit der Menschen thematisiert und die Furcht, die sie dazu bewegt, sich hinter „Sitten und Meinungen zu verstecken“ (UB III, SE: 337). Für ihn heißt dies: „Der Mensch, welcher nicht zur Masse gehören will, braucht nur aufzuhören, gegen sich bequem zu sein; er folgt seinem Gewissen, welches ihm zuruft: ‚Sei du selbst! Du bist alles nicht, was du jetzt thust, meinst, begehrt.‘“ (ebd.: 338). Hier betont Nietzsche ein weiteres Mal die Wichtigkeit eigener Aktivität für die Konstituierung von Individualität. Verbunden ist dies mit der Feststellung: „Es gibt kein öderes und widriges Geschöpf in der Natur als den Menschen, welcher seinem Genius ausgewichen ist und nach rechts und nach links, nach rückwärts und überall hin schießt“ (ebd.: 338). Hierbei nennt er das Genius explizit als Synonym für Individualität.

Eine weitere Äußerung zur Erziehung findet sich in „Menschliches, Allzumenschliches“ wieder, dieses Mal negativ konnotiert:

„Die erziehende Umgebung will jeden Menschen unfrei machen, indem sie ihn immer die geringste Zahl von Möglichkeiten vor Augen stellt. Das Individuum wird von seinen Erziehern behandelt, als ob es zwar etwas Neues sei, aber eine Wiederholung werden solle“ (MAM I: 192).

Im Anschluss an den zweiten Band von „Menschliches, Allzumenschliches“ spitzt er diesen Gedanken zu:

„Die Jugend-Erziehung durch Andere ist entweder ein Experiment, an einem noch Unbekannten, Unerkennbaren vollzogen, oder eine grundsätzliche Ni-

vellung, um das neue Wesen, welches es auch sei, den Gewohnheiten und Sitten, welche herrschen, gemäss zu machen“ (ebd. II, WS: 667f.).

In der „Götzen-Dämmerung“ wird Erziehung ebenso als eine Zurichtung des Individuums thematisiert (vgl. GD: 129f.), was an die von Max Stirner in seinem Essay „Das unwahre Prinzip unserer Erziehung“ geäußerten Gedankengänge erinnert.

Dabei zeigt sich auch, dass der Begriffs der Individualität von der Gesellschaft abhängt, die in Form von Erziehung auf ihre Herausbildung einwirkt. Zur Bildung erklärt er:

„Deine Erzieher vermögen nichts zu sein als deine Befreier. Und das ist das Geheimnis aller Bildung: sie verleiht nicht künstliche Gliedmaßen, wächserne Nasen im bebrillte Augen – vielmehr ist das, was diese Gaben zu geben vermöchte, nur das Afterbild der Erziehung. Sondern Befreiung ist die, Wegräumung alles Unkrauts, Schuttwerks, Gewürms, das die zarten Keime der Pflanzen antasten will, Ausströmung von Licht und Wärme, liebevolles Niederrauschen nächtlichen Regens, sie ist die Nachahmung und Anbetung der Natur, wo diese mütterlich und barmherzig gesinnt ist, sie ist Vollendung der Natur, wenn sie ihren grausamen und unbarmherzigen Anfällen vorbeugt und sie zum Guten wendet, wenn sie über die Äusserungen ihr stiefmütterlichen Gesinnung und ihres traurigen Unverstandes einen Schleier deckt“ (ebd.: 341).

Im zweiten Buch von „Menschliches, Allzumenschliches“ schreibt Nietzsche in Spruch 366:

„Wolle ein Selbst.' – Die thätigen erfolgreichen Naturen handeln nicht nach dem Spruche ‚kenne dich selbst', sondern wie als ob ihnen der Befehl vorschwebte: wolle ein Selbst, so wirst du ein Selbst. – Das Schicksal scheint ihnen immer noch die Wahl gelassen zu haben; während die Unthätigen und Beschaulichen darüber nachsinnen, wie sie jenes Eine Mal, beim Eintritt in's Leben gewählt haben“ (MAM II: 524).

In der „Morgenröthe“ erklärt Nietzsche: „‚Erkenne dich selbst' ist die ganze Wissenschaft. – Erst am Ende der Erkenntnis aller Dinge wird der Mensch sich selber erkannt haben. Denn die Dinge sind nur die Gränzen des Menschen“ (M: 53).

In der „Fröhlichen Wissenschaft“ verbindet Friedrich Nietzsche in Aphorismus 270 diese Idee mit dem Gewissen: „Was sagt dein Gewissen? – ‚Du sollst der werden, der du bist.'“ (FW: 519). Diese Form der Selbsterkenntnis findet sich auch im Zarathustra im Gleichnis „Von den drei Verwandlungen“ wieder: „Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kamele wird, und

zum Löwen das Kamel, und zum Kinde zuletzt der Löwe“ (Z I: 29). Angefangen beim Kamel – dem Sinnbild des beladenen Menschen – entwickelt sich die souveräne Individualität über die Gestalt des Löwen hin zum Kind. Carl Siegel deutete den Löwen als „Auflehnung und befreiende Kritik“ (Siegel 1938: 32). Aus dem „Du sollst“ – dem Kamel – wird das „Ich will“ – der Löwe. Der eigene Wille stellt hier also auch eine Form der Befreiung dar.

„Neue Werthe zu schaffen – das vermag auch der Löwe noch nicht: aber Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen – das vermag die Macht des Löwen. Freiheit sich schaffen und ein heiliges Nein auch vor der Pflicht: dazu, meine Brüder, bedarf es des Löwen“ (vgl. Z I: 30).

Ihre Vollendung erfährt die Wandlung aber erst im Kind. „Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen“ (ebd.: 31). Das Kind symbolisiert nach Siegel „ein selbständiges Neubeginnen und Schaffen“ (ebd.: 32). Annemarie Pieper schrieb über die drei Wandlungen:

„Es ist die Geschichte des Geistes, die stufenweise über drei ‚Materialisierungen‘ erfolgt, von denen die erste, die Verwandlung zum Kamel, das Selbstverständnis der abendländischen Tradition charakterisiert. Auf der zweiten Stufe, der des Löwen, befindet sich Zarathustra als Kritiker der traditionellen Werte, und die dritte Stufe, die des Kindes, verweist auf den Übermenschen als die noch ausstehende Verwandlung“ (Pieper 1990: 111).

Mario Svendsen argumentierte ähnlich:

„Es mag der Eindruck entstanden sein, dass die Entwicklung zum autonomen Individuum, dem Übermenschen, in einer schnurgeraden Linie erfolgt. Es sind vielmehr verschiedene Stadien, durch die der Mensch hindurchgehen muss. Nietzsche hat im ‚Zarathustra‘ drei Stufen geschildert, auf denen sich der sich entwickelnde Mensch befindet: 1. Abhängigkeit von Autoritäten und Meistern wie das Kamel, beladen mit einer Menge Du sollst; 2. Losreißen von diesen, Erkämpfen der Freiheit ‚von‘ wie der Löwe, der sein Ich will entdeckt hat; 3. Hinwendung zu den eigenen Werten und endgültigen Zielen als Freiheit ‚zu‘ wie das Kind in seiner wiederhergestellten Spontanität im Spiel des Schaffens“ (Svendsen 2005: 72).

Beatrix Himmelmann interpretierte diesen Abschnitt als ein „Plädoyer für Selbstverantwortung, Selbstüberwindung und Selbstgesetzgebung“ (Himmelmann 2000: 22).

Zarathustra selbst hat noch nicht die höchste Stufe erreicht. Im zweiten Buch heißt es: „Da sprach es wieder ohne Stimme zu mir: ‚Du musst noch Kind werden und ohne Scham‘“ (Z II: 189). Das Kind tritt an späterer Stelle wiederholt als Schaffender auf. „Dass der Schaffende selber das Kind sei, das neu geboren werde, dazu muss er auch die Gebärerin sein wollen und der Schmerz der Gebärerin“ (ebd.: 111). Einen Kontrapunkt zu diesen Ansichten stellt der Aphorismus 119 im zweiten Buch der „Morgenröthe“ dar, „Erleben und Erdichten“:

„Wie weit einer seine Selbstkenntnis auch treiben mag. Nichts kann doch unvollständiger sein, als das Bild der gesamten Triebe, die sein Wesen constituieren. Kaum dass er die gröberen beim Namen nennen kann: ihre Zahl und Stärke, ihre Ebbe und Fluth, ihr Spiel und Widerspiel unter einander, und vor Allem die Gesetze ihrer Ernährung bleiben ihm ganz unbekannt“ (M: 111).

In dieser Aussage zeigt sich wiederum eine potentielle Paradoxie in Nietzsches Denken, da er die häufig beschworene Selbsterkenntnis als Prinzip negiert.

## 2.4 DIE BEDEUTUNG DER KATEGORIE DES WILLENS

Die Auseinandersetzung mit dem „Willen“ ist ebenfalls ein zentrales Element im Werk Nietzsches und nicht zuletzt durch seine intensive Auseinandersetzung mit der Philosophie Arthur Schopenhauers geprägt, dessen Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung“ bereits die Bedeutung dieses Konzeptes im Titel aufzeigt. Schopenhauer hatte den Willen als Primat in seiner Gedankenwelt konstituiert. Nietzsches Fokussierung auf die Bedeutung des Willens zeigt auch die umfassende Rezeption des Schlagwortes „Wille zur Macht“<sup>35</sup>, das Nietzsche ursprünglich als Titel für eine Schrift geplant hatte. Im folgenden werde ich mich auf die philosophische Frage nach der Willensfreiheit konzentrieren, da sie für die Herausbildung von Individualität einen besonderen Stellenwert besitzt. Patricia Purtschert schrieb in ihrer Untersuchung „Grenzfiguren“ über den Zusammenhang des Willens mit der Konstituierung des Subjekts: „Wie Hegel greift auch Nietzsche die Vorstellung eines Subjekts auf, das sich in der Rückwendung auf sich selbst konstituiert: Das moderne Subjekt entsteht durch die Rückwendung des Willens als ‚Verinnerlichung‘ des Menschen“ (Purtschert 2006: 125).

Die Lehre einer neuen Art des Willens thematisiert Nietzsche auch explizit im Auftakt zu seinem Hauptwerk „Also sprach Zarathustra“ (vgl. Z I: 37).

Der näheren Analyse möchte ich zwei Aussagen von Roland Duhamel und Michael Meyer voranstellen, um den weiteren Rahmen der Untersuchung abzu-

35 | In seiner Schrift „Genealogie der Moral“ definiert Friedrich Nietzsche dieses Schlagwort als „Instinkt der Freiheit“ (GM: 326).

stecken. Roland Duhamel schrieb in „Nietzsches Zarathustra, Mystiker des Nihilismus“:

„[Nietzsche nimmt] gegen den klassischen, d.h. freien, Willensbegriff Stellung, der unsere Handlungen als Folgen bewußter intellektueller Operationen verstanden wissen wollte. Bei Nietzsche ist die Handlung mit dem Willen identisch und setzt sich der Wille agierend durch“ (Duhamel 1991: 108f.).

Michael Meyer erläuterte in „Willensverneinung und Lebensbejahung“ hingegen:

„Nietzsches Vorstellung zur Willensfreiheit gründen sich im Gegensatz zum Monismus auf die Dominanz des Leibes über die Seele. Der Leib bildet den unmittelbaren und ungeteilten Bezugspunkt des Dasein, welcher der Erde als Stätte räumlicher und zeitlicher Bestimmung zugehört. [...] Nietzsches Freiheitsbegriff zielt nicht auf eine metaphysische Eigenschaft des Willens, sondern auf die im Schaffen zu erlangende Eigenverantwortlichkeit. Im Prozeß des Schaffens erscheint die Freiheit gleichbedeutend mit Selbstbestimmung. Sie gründet sich als Interpretation der Welt auf die Selbstüberwindung und verweist so auf den Begriff des Übermenschen“ (Meyer 1998: 61).

Die menschliche Selbstüberwindung hin zum sinnbildlichen Übermenschen ist im Werk Nietzsches in erster Linie eine Willensfrage, d.h., sie ist an eine voluntaristische Komponente gebunden. Der Wille ist zudem an den Gedanken des Schaffens gekoppelt, eines der Grundmerkmale souveräner Individualität bei Nietzsche.

Im dritten Buch der „Fröhlichen Wissenschaft“ erläutert er den Willen unter der Überschrift „Nachwirkung der ältesten Religiosität“:

„Jeder Gedankenlose meint, der Wille sei das allein Wirkende; Wollen sei etwas Einfaches, schlechthin Gegebenes, Unableitbares, An-Sich-Verständliches. [...] Der Wille ist ihm eine magisch wirkende Kraft: der Glaube an den Willen, als an die Ursache von Wirkungen, ist der Glaube an magisch wirkende Kräfte“ (FW: 482).

Weiterhin schreibt er unter dem Titel „Die Gläubigen und ihr Bedürfnis nach Glauben“: „Der Glaube ist immer dort am meisten begehrt, am dringlichsten nötig, wo es an Willen fehlt: denn der Wille ist, als Affekt des Befehls, das entscheidende Abzeichen der Selbstherrlichkeit und Kraft“ (ebd.: 582). Unter der Überschrift „Von den Vorurtheilen der Philosophen“ in „Jenseits von Gut und Böse“ schreibt Nietzsche erneut:

„Die Philosophen pflegen vom Willen zu reden, wie als ob er die bekannteste Sache von der Welt sei; ja Schopenhauer gab zu verstehen, der Wille allein

sei uns eigentlich bekannt, ganz und gar bekannt, ohne Abzug und Zuthat bekannt. Aber es dünkt mich immer wieder, dass Schopenhauer auch in diesem Falle nur gethan hat, was Philosophen eben zu thun pflegen: dass er ein Volks-Vorurtheil übernommen und übertrieben hat“ (JGB: 31f.).

Diese Passagen verdeutlichen die unterschiedlichen Ebenen, auf denen sich Nietzsche mit der Frage nach der Existenz eines freien Willens auseinandersetzt. Bereits in der „Geburt der Tragödie“ äußert sich Nietzsche erstmals über den Willen. Indem er die beiden Kategorien „Wille“ und „Vorstellung“ von Schopenhauer übernimmt, rechnet er den Willen der apollinischen Seite innerhalb der Gegenüberstellung von Apollo/Dionysos zu: „So ungestüm verlangt, auf der apollinischen Stufe, der ‚Wille‘ nach seinem Dasein, so eins fühlt sich der homerische Mensch mit ihm, dass selbst die Klage zu seinem Preislied wird“ (GT: 37). Erst mit dem Willen kann ein Individuum seine Individualität herausbilden. Seine Negation des freien Willens zu Gunsten einer materialistisch geprägten These der Determiniertheit des Willens bringt ihn in die Nähe der Argumentationsmuster von D. A. F. de Sade und der klassischen französischen Materialisten wie La Mettrie und Baron Holbach. Auffällig ist, dass Nietzsche in seinem Werk keine stringente Auseinandersetzung mit der Konzeption pflegt, sondern wiederholt seine Position wechselt. Denn obwohl er einerseits Willensfreiheit wiederholt negiert, benötigt er andererseits diese bzw. ein Äquivalent, um sein Konzept von Individualität zu bestimmen. Im kommenden werde ich dies konkret am Terminus „freier Wille“ darlegen.

### 2.4.1 Der „freie Wille“

Simon May verwies auf den Zusammenhang zwischen „freiem Willen“<sup>36</sup> und Individualität bei Nietzsche: „‚Freedom of will‘ – which, for him, means mastery of ourselves thus of circumstances“ (May 1999: 21). Diese Aussage von May verdeutlicht die Bedeutung der Freiheit des Willens für die Konstruktion der Individualität bei Nietzsche – unter Ausklammerung der wiederholten, philosophischen Auseinandersetzung mit diesem Konzept.

In der Vorrede zu „Menschliches, Allzumenschliches“ erwähnt er die Idee des freien Willens erstmals.

---

36 | In der akademischen Verwendung wird „Wille“ meist mit „freiem Willen“ gleichgesetzt. Ich halte aber bezogen auf die Untersuchung des Konstrukts vom Willen eine Unterscheidung vom Willen allgemein und dem Konzept vom „freien Willen“ für notwendig, um Nietzsches Begriffsbestimmungen deutlich herauszuarbeiten.

„Sie [die große Loslösung] ist eine Krankheit zugleich, die den Menschen zerstören kann, dieser erste Aufbruch von Kraft und Willen zur Selbstbestimmung, Selbst-Werthsetzung, dieser Wille zum freien Willen: und wie viel Krankheit drückt sich an den wilden Versuchen und Seltsamkeiten aus, mit denen der Befreite, Losgelöste sich nunmehr seine Herrschaft über die Dinge zu beweisen sucht!“ (MAM I: 16f.).

An späterer Stelle negiert er dagegen indirekt die Auffassung vom freien Willens. So schreibt er über die „Grundfragen der Metaphysik“:

„Am fernsten liegt für jene Urstufe des Logischen der Gedanke an Causalität: ja jetzt noch meinen wir im Grunde, alle Empfindungen und Handlungen seien Acte des freien Willens; [...] der Glaube an die Freiheit des Willens ist ein ursprünglicher Irrthum alles Organischen, so alt, als die Regungen des Logischen in ihm existieren“ (ebd.: 39f.).

Am Beispiel eines Wasserfalls veranschaulicht Nietzsche in Aphorismus 105 noch einmal seine diesbezügliche Sicht.

„Beim Anblick eines Wasserfalls meinen wir in den zahllosen Biegungen, Schlängelungen, Brechungen der Wellen Freiheit des Willens und Belieben zu sehen; aber Alles ist nothwendig, jede Bewegung mathematisch auszurechnen. So ist es auch bei den menschlichen Handlungen; man müsste jede einzelne Handlung vorher ausrechnen können, wenn man allwissend wäre, ebenso jeden Fortschritt der Erkenntnis, jeden Irrthum, jede Bosheit. Der Handelnde selbst steckt freilich in der Illusion der Willkür; wenn in einem Augenblick das Rad der Welt still stände und ein allwissender, rechnender Verstand da wäre, um ein allwissender, rechnender Verstand da wäre, um diese Pausen zu benützen, so könnte er bis in die fernsten Zeiten die Zukunft jedes Wesens weiter erzählen und jede Spur bezeichnen, auf der jenes Rad noch rollen wird. Die Täuschung des Handelnden über sich, Annahme des freien Willens, gehört mit hinein in diesen auszurechnenden Mechanismus“ (ebd.: 103).

An die Stelle des freien Willens setzt er die natürliche Determiniertheit jeglichen Handelns, die sich mathematisch durchdringen lässt und rein materialistische Züge trägt. In Aphorismus 100 schreibt er über die Wahrnehmung „böser Taten“: „Die bösen Handlungen, welche uns jetzt am meisten empören, beruhen auf dem Irrthume, dass der Andere, welcher sie uns zufügt, freien Willen habe, also dass es in seinem Belieben gelegen habe, uns dies Schlimme anzutun“ (ebd.: 86). Unter der Überschrift „Macht ohne Siege“ schreibt Nietzsche: „Die stärkste Erkenntnis (die von der völligen Unfreiheit des menschlichen Willens) ist doch die ärmste

an Erfolgen: denn sie hat immer den stärksten Gegner, die menschliche Eitelkeit“ (MAM II: 401). In „Der Wanderer und sein Schatten“, dem Anhang zum zweiten Teil von „Menschliches, Allzumenschliches“, postuliert Nietzsche in Aphorismus 9 über den Ursprung der Lehre vom freien Willen: „Die Lehre von der Freiheit des Willens ist eine Erfindung herrschender Stände“ (ebd., WS: 545). Im anschließenden Paragraphen heißt es: „Freiheit des Willens‘ heisst eigentlich Nichts weiter, als keine neuen Fesseln fühlen“ (ebd.: 546). In seinen Augen ist er ein Grundirrtum der Menschheit (vgl. ebd.: 547). Einen Nachweis bleibt Nietzsche an dieser Stelle schuldig. Es lässt sich allerdings eine Dekonstruktion des Konzeptes vom freien Willen als Hirngespinnst herauslesen, die er wiederholt in der Schrift „Menschliches, Allzumenschliches“ untermauert. Der freie Wille ist demnach lediglich ein theologisches Konstrukt und ein Produkt menschlicher Eitelkeit. An späterer Stelle erläutert Nietzsche, worin er die Grundlage dieses Konstruktes sieht:

„Die Angst welche die Meisten vor der Lehre des Unfreiheit des Willens haben, ist die Angst vor dem Türkenfatalismus: die meinen der Mensch werde schwächlich, resigniert und mit gefalteten Händen vor der Zukunft stehen, weil er an ihr nichts zu verändern vermöge: oder aber, er werde seinen vollen Launenhaftigkeit die Zügel schiessen lassen, weil auch durch diese das einmal bestimmte nicht schlimmer werden könnte“ (ebd.: 580).

Unter dem Aspekt des Richtens zieht Nietzsche in „Der Wanderer und sein Schatten“ noch einmal den freien Willen heran und verknüpft ihn mit seinen Überlegungen zur Strafrechtsfrage:

„Ob die Anhänger der Lehre vom freien Willen strafen dürfen? [...] Jene Voraussetzung, die man beim strafwürdigen Verbrecher macht, dass er seine Vernunft absichtlich verleugnet habe – gerade sie ist bei der Annahme des ‚freien Willens‘ unaufgehoben. Ihr dürft nicht strafen, ihr Anhänger der Lehre vom ‚freien Willen‘, nach euren eigenen Grundsätzen nicht! – Diese sind aber im Grunde Nichts, als eine sehr wunderliche Begriffs-Mythologie; und das Huhn, welches sie ausgebrütet hat, hat abseits von aller Wirklichkeit auf seinen Eiern gesessen“ (MAM II: 557f.).

Wenn er wie an dieser Stelle den freien Willen negiert, leugnet er damit auch die Selbstverantwortlichkeit des Individuums. Durch den Rückgriff auf den das menschliche Handeln leitenden Determinismus wird das Individuum entmündigt. Es kann nicht mehr frei über das eigene Handeln und seine Konsequenzen entscheiden.

In der „Götzen-Dämmerung“ schreibt Nietzsche bezüglich des freien Willens unter der Überschrift „Irrthum vom freien Willen: „Wir haben heute kein Mitleid mehr mit dem Begriff ‚freier Wille‘: wir wissen nur zu gut, was er ist – das anrü-

chigste Theologen-Kunststück, das es giebt, zum Zweck, die Menschheit in ihrem Sinne, verantwortlich zu machen...“ (GD: 95). Weiterhin spricht er aber auch von „erreichter ‚Freiheit des Willens‘“ (ebd.: 85), wobei er den Terminus „freier Wille“ nur in Anführungszeichen verwendet, die darauf hinweisen, dass er den Terminus generell in Frage stellt. Dabei stellt er erneut die Frage nach dem Gesetz und der Behandlung des Verbrechers (vgl. auch: Kapitel 2.8 der vorliegenden Arbeit). Unter der Überschrift „Herden-Gewissenbiss“ schreibt er:

„Damals [in den längsten und fernsten Zeiten der Menschheit] hatte der ‚freie Wille‘ das böse Gewissen in seiner nächsten Nachbarschaft: und je unfreier man handelte, je mehr der Heerden-Instinct und nicht der persönliche Sinn aus der Handlung sprach, um so moralischer schätzte man sich“ (FW: 475f.).

Diese Passage verdeutlicht die Verbindung von Moral und Willensfreiheit, wobei er Willensfreiheit auf die christlich-theologische Auffassung reduziert. In „Genealogie der Moral“ schreibt er hingegen: „Ist heute noch genug Stolz, Wagniss, Tapferkeit, Selbstgewissheit, Wille des Geistes, Wille zur Verantwortlichkeit, Freiheit des Willens vorhanden, dass wirklich nunmehr auf Erden ‚der Philosoph‘ – möglich ist?...“ (GM: 361). An dieser Stelle bricht er mit seinen vorherigen Bestrebungen einer Dekonstruktion des freien Willens. Der Aphorismus deutet eher auf eine Bejahung des Konzeptes vom „Freien Willen“ hin, als einer Voraussetzung für die Höherentwicklung des Menschen. In seiner Schrift „Jenseits von Gut und Böse“ bestreitet er dann wiederholt die Existenz eines „freien Willens“ im Zuge des ersten Hauptstückes „Von den Vorurtheilen der Philosophen“. Im Aphorismus 18 erklärt Nietzsche:

„An einer Theorie ist wahrhaftig nicht ihr geringster Reiz, dass sie widerlegbar ist: gerade damit zieht sie feinere Köpfe an. Es scheint, dass die hundertfach widerlegte Theorie vom ‚freien Willen‘ ihre Fortdauer nur noch diesem Reize verdankt –: immer wieder kommt Jemand und fühlt sich stark genug, sie zu widerlegen“ (JGB: 31).

Im darauf folgenden Aphorismus tituliert Nietzsche das Konzept als „Überlegenheits-Affekt“ und stellt einen Bezug zu Schopenhauer her. Nietzsche deklariert:

„Das Verlangen nach ‚Freiheit des Willens‘, in jenem metaphysischen Superlativ-Verstande, wie er leider noch immer in den Köpfen der Halb-Unterrichteten herrscht, das Verlangen, die ganze und letztendliche Verantwortlichkeit für seine Handlungen selbst zu tragen und Gott, Welt, Vorfahren, Zufall, Gesellschaft davon zu entlasten, ist nämlich nichts Geringeres, als eben jene *causa sui* zu sein und, mit einer mehr als Münchhausen’schen

Verwegenheit, sich selbst aus dem Sumpf des Nichts an den Haaren in's Dasein zu ziehen [...] Und überhaupt wird, wenn ich recht beobachtet habe, von zwei entgegengesetzten Seiten aus, aber immer auf eine tief persönliche Weise die ‚Unfreiheit des Willens‘ als Problem gefasst: die Einen wollen um keinen Preis ihre ‚Verantwortlichkeit‘, den Glauben an sich, das persönliche Anrecht auf ihr Verdienst fahren lassen (die eitlen Rassen gehören dahin –); die Anderen wollen umgekehrt nichts verantworten, an nichts Schuld sein und verlangen, aus einer innerlichen Selbstverachtung heraus, sich selbst irgendwo abwälzen zu können“ (ebd.: 35f.).

Das Postulat des „freien Willens“ ist für Nietzsche somit an die Frage nach der Übernahme von (Selbst-)Verantwortung gekoppelt, was wiederum in den Bereich der Individualität hineinreicht. Im „Fall Wagner“ spricht er dem Komponisten den freien Willen per se ab (vgl. FaWa: 27).

An den Ausführungen zeigt sich bereits, dass vor allem in der mittleren Schaffensperiode Nietzsches, in der er sich noch als Schüler Schopenhauers sah, der freie Wille ein wichtiges Thema für ihn darstellte – vor allem in der Zeit von „Menschliches, Allzumenschliches“ (1876/1880). In dieser Zeit bestreitet er wiederum kategorisch die Existenz eines freien Willens. Wolfgang Jordan begründete Nietzsches Ablehnung der Willensfreiheit mit dessen Loslösung von Schopenhauer:

„Wo Willensfreiheit ein zentrales Moment der christlichen Moral oder der Kantianisch-Schopenhauerschen Philosophie ist, wird sie bei Nietzsche einerseits schärfsten Attacken ausgesetzt. Andererseits wird diese Auflösung tradierter Vorstellungen von Willensfreiheit selber von Nietzsche als Befreiung empfunden. Seine Zielvorstellungen nehmen dann einen quasi mystischen Charakter an, der über den Modus von Willensfreiheit hinausgehen will und schließlich das Individuum vollständig vom Willen befreit sehen möchte. Der ‚genitivus subjectivus‘ in Willensfreiheit schlägt um in einen ‚genitivus objectivus‘, wo nicht länger von der Freiheit des Willens, sondern von der Freiheit vom Willen die Rede ist“ (Jordan 2006: 295).

Vor diesem Hintergrund ist die Auseinandersetzung mit der Frage der Willensfreiheit an diejenige mit der christlichen Religion gebunden.

Einen Einfluss auf Nietzsches Sicht der Willensfreiheit könnte auch sein enger Freund Paul Rée gehabt haben, der ebenfalls ein begeisterter Schopenhauer-Anhänger war. In seiner 1885 publizierten Schrift „Die Illusion der Willensfreiheit. Ihre Ursachen und ihre Folgen“ vertrat er ähnliche Ansichten.<sup>37</sup> Unterteilt in drei

37 | Zu einer anderen Schrift von Rée – „Der Ursprung der moralischen Empfindungen“ [1877] – nimmt Nietzsche in der „Genealogie der Moral“

Passagen versuchte Rée die Determiniertheit des Willens nachzuweisen. Sein Ausgangspunkt ist dabei die folgende Überlegung:

„Der Wille ist nicht frei, bedeutet: er ist nicht frei – vom Kausalgesetz. Jedem Willensact geht vielmehr ein zureichender Grund voran. Ohne einen solchen kann der Willensact nicht eintreten, und ist der zureichende Grund da, dann muss der Willensact eintreten“ (Rée 1885: 1).

Ähnliche Überlegungen finden sich im Werk Nietzsches wieder. Zudem spricht die enge Freundschaft der beiden Männer für die gegenseitige geistige Beeinflussung, die sich in den oben zitierten Gedankengängen wiedererkennen lässt. Damit ließe sich neben Schopenhauer Rée als weiterer Einfluss auf Nietzsches Wahrnehmung des Willens nennen – ebenso wie auf eine sich wandelnde Sicht der Thematik.

## **2.5 DIE BEDEUTUNG DER MORAL FÜR DIE KONSTRUKTION DES „SOVERÄNEN INDIVIDUUMS“**

Die Moral schafft als normatives Regelsystem eine Grundlage für gesellschaftliche Interaktion und bietet einen wichtigen Grundpfeiler für die Herausbildung einer kollektiven Identität. Sie ist also ein wichtiges Bindeglied der individuellen Kräfte in einer Gesellschaft. Vor diesem Hintergrund ist Moral per se an den Anspruch einer Allgemeingültigkeit gekoppelt – nicht immer einer „universellen“, zumindest aber inter-individuellen –, der sich die Interessen des Individuums bis zu einem gewissen Grad unterzuordnen haben. Es gilt daher, die Bedeutung der Moral für die Konstruktion souveräner Individualität bzw. ihr Verhältnis zum Individualismus auszuloten. Moral erscheint Nietzsche in „Menschliches, Allzumenschliches“ als „Nothlüge“ (MAM I: 64), später – in der Schrift „Der Fall Wagner“ – gar als das „verarmte Leben, der Wille zum Ende, die grosse Müdigkeit“ (FaWa: 12). Allgemein war die Auseinandersetzung mit Fragen der Moral von größter Bedeutung für ihn. Er ist daher aber mehr als der große „Unmoralische“, als der er wiederholt in der Sekundärliteratur verteufelt wird. In „Jenseits von Gut und Böse“ schreibt Nietzsche:

„Jede Moral ist, im Gegensatz zum *laissez aller*, ein Stück Tyrannei gegen die ‚Natur‘, auch gegen die ‚Vernunft‘: das ist aber noch kein Einwand gegen sie,

---

Stellung (vgl. GM: 250, vgl. auch: ebd.: 254). Sie entstand in der Phase enger Freundschaft der beiden Männer. Die Schrift „Die Illusion der Willensfreiheit“ wird an keiner Stelle in seinem Werk erwähnt.

man müsste denn selbst schon wieder von irgend einer Moral aus dekretieren, dass alle Art Tyrannei und Unvernunft unerlaubt sei“ (JGB: 108).

Die Rolle der Moral in der Gesellschaft thematisiert Nietzsche in „Menschliches, Allzumenschliches“:

„Stufen der Moral. – Moral ist zunächst ein Mittel, die Gemeinde überhaupt zu erhalten und den Untergang von ihr abzuwehren; so dann ist sie ein Mittel, die Gemeinde auf einer gewissen Höhe und in gewisser Güte zu erhalten. Ihre Motive sind Furcht und Hoffnung: und zwar um so derbere, mächtigere, gröbere als der Hang zum Verkehrten, Einseitigen, Persönlichen noch sehr stark sind. [...] Weitere Stufen der Moral und also Mittel zum bezeichneten Zwecke sind die Befehle eines Gottes (wie das mosaische Gesetz); noch weitere und höhere die Befehle eines absoluten Pflichtbegriffs mit dem ‚du sollst‘, – Alles noch ziemlich grob zugehauene, aber breite Stufen, weil die Menschen auf die feineren, schmälere, ihren Fuss noch nicht zu setzen wissen“ (MAM II: 573).

Ihre Funktion für die Rangordnung der Triebe zeigt Nietzsche in der „Fröhlichen Wissenschaft“ auf:

„Heerden-Instinct. – Wo wir eine Moral antreffen, da finden wir eine Abschätzung und Rangordnung der menschlichen Triebe und Handlungen. Diese Schätzungen und Rangordnungen sind immer der Ausdruck der Bedürfnisse einer Gemeinde und Herde: Das, was ihr am ersten frommt – und am zweiten und dritten –, das ist auch der oberste Maasstab für den Werth aller Einzelnen. Mit der Moral wird der Einzelne angeleitet, Function der Herde zu sein und nur als Function sich Werth zuzuschreiben“ (FW: 474f.).

Die Moral ist damit evident bestimmend für die individuelle Handlungsethik des Übermenschen. Die besondere Bedeutung der Moral für die Philosophie Nietzsches wird auch anhand des Abschnitts „Moral als Widernatur“ in der „Götzen-Dämmerung“ deutlich:

„Moral, wie sie bisher verstanden worden ist – wie sie zuletzt noch von Schopenhauer formulirt wurde als ‚Verneinung des Willens zum Leben‘ – ist der *décadence*-Instinct selbst, der aus sich einen Imperativ macht: sie sagt: ‚geh zu Grunde!‘ – sie ist das Urtheil Verurtheilter...“ (GD: 86)<sup>38</sup>.

---

38 | Diese Aussage verweist auf Schopenhauer.

Diesen Imperativ sieht er ein paar Seiten später explizit auch in der christlichen Moral: „Die christliche Moral ist ein Befehl“ (ebd.: 114). Insgesamt lässt sich Nietzsches Auseinandersetzung mit der folgenden Definition fassen, die aus der „Götzen-Dämmerung“ stammt:

„Jeder Naturalismus in der Moral, das heisst jede gesunde Moral ist von einem Instinkt des Lebens beherrscht, – irgendein Gebot des Lebens wird mit einem bestimmten Kanon von ‚Soll‘ und ‚Soll nicht‘ erfüllt, irgend eine Hemmung und Feindseeligkeit auf dem Wege des Lebens wird damit bei Seite geschafft. Die widernatürliche Moral, das heißt fast jede Moral, die bisher gelehrt, verehrt und gepredigt worden ist, wendet sich umgekehrt gerade gegen die Instinkte des Lebens, – sie ist eine bald heimliche, bald laute und freche Verurtheilung dieser Instinkte“ (GD: 85).

Mit dieser Schärfe thematisiert Nietzsche die Moral wiederholt. (Christliche) Moral stellt für ihn eine Form der Lebensverneinung dar. Gegen diese wenden sich seine philosophischen Anfeindungen.

Auf die Bedeutung des Nietzscheanischen Individualitätskonzeptes für die Kritik an der Moral wies bereits Randall Havas in seiner Untersuchung „Nietzsche’s Genealogy“ im fünften Kapitel „The individual and the herd“ hin: „Nietzsche maintains that morality is hostile to the very idea of individuality. And it is in this context, I believe, that his ostensibly positive conception of the individual is most clearly presented“ (Havas 1995: 182). Mark Warren schrieb über Nietzsches Moralkritik:

„These intentions become clear when we examine Nietzsche’s reasons for attacking Christian morality, essential aspects of which are carried into modernist utilitarian and Kantian ethics. He was not interested in defending the desires and passions of individuals against right action. Rather he was defending what I called in chapter 2 the ‚third nature‘ of individuality against social moralities of the sort that deprive the individual of capacities for agency. Put simply, Nietzsche objects to the ideological functions of most social moralities“ (Warren 1988: 170).

Den „souveränen Menschen“ mit seiner selbständigen, sich selbst bestimmenden Individualität, dessen Entstehungsgeschichte Nietzsche in seinem Werk „Jenseits von Gut und Böse“ behandelte, stellte auch Volker Gerhardt in seinem Essay „Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität“ ins Zentrum seiner Betrachtung. Die Moral wird demnach durch eine „Anstrengung der *Selbsterkenntnis* [...], eine Verfeinerung der *Selbstreflexion*“ überwunden (Gerhardt 1992: 33). „Der ‚freigewordene Mensch‘, das ist der Geist, der sich selbst befreit, er achtet nur bedingt auf die Handlungsfolgen; sein Maß liegt im eigenen Anspruch. Darin

mag er ‚übersittlich‘ sein, aber er wird dadurch eigentlich erst – moralisch“ (ebd.: 36). Dieses souveräne Individuum umschrieb Gerhardt wie folgt:

„Das ‚souveraine Individuum‘, der ‚freie Geist‘, ist allein sich selbst verantwortlich; das ‚autonome übersittliche Individuum‘ hat die große Befreiung‘ hinter sich, und es hat sowohl die ‚alte Moral‘ (d.i. die ‚Sittlichkeit der Sitte‘) wie auch ‚Gott‘ als eine Ablenkung von sich und seinem Leben erkannt. Nach dem Tod Gottes kann der Grund der Verbindlichkeit, wenn überhaupt, nur noch *im Individuum selbst* gefunden werden“ (ebd.: 40).

Nietzsche selbst definiert Moral in „Ecce Homo“ mit den Worten: „Moral – die Idiosynkrasie von *décadents*, mit der Hinterabsicht, sich am Leben zu rächen – und mit Erfolg“ (EH: 373). Der Begriff der Ethik hingegen taucht in seinem Werk nicht auf.

Auch in der „Fröhlichen Wissenschaft“ zeigt er den Konflikt von Individualität und Moral auf:

„Moral als Problem. – Der Mangel an Person rächt sich überall; eine geschwächte, dünne, ausgelöschte, sich selbst leugnende und verleugnende Persönlichkeit taugt zu keinem guten Dinge mehr, – sie taugt am wenigsten zur Philosophie. Die ‚Selbstlosigkeit‘ hat keinen Werth im Himmel und auf Erden; die grossen Probleme verlangen alle die grosse Liebe, und dieser sind nur die starken, runden, sicheren Geister fähig, die fest auf sich selbst sitzen“ (FW: 577).

Die Moral steht somit der Entwicklung einer souveränen Individualität entgegen. In der „Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile“, mit der Nietzsche nach eigenen Angaben seinen Feldzug gegen die „Entselbstungs-Moral“ (EH: 332) führt, schreibt er:

„Man wird moralisch, – nicht weil man moralisch ist! – Die Unterwerfung unter die Moral kann sclavenhaft oder eitel oder eigennützig oder resignirt oder dumpf-schwärmerisch oder gedankenlos oder ein Act der Verzweiflung sein, wie die Unterwerfung unter einen Fürsten: an sich ist sie nichts Moralisches“ (M: 89).

Die Moral wird zu einer „fixen Idee“, der sich der Mensch unterordnet und für die er einen Teil seiner Individualität aufgibt. Moral als normatives System einer Gesellschaft erscheint bei Nietzsche als eine Gefahr für die Individualität. Er setzt sie mit einer sklavenhaften Unterwerfung gleich und lehnt sie als romantisch-verklärt ab.

Neben dem Begriff der Moral gilt es verwandte Begriffe wie „Sitte“, „Sittlichkeit“ und „(moralische) Tugend“, die ebenfalls im untersuchten Werk eine wichtige Rolle spielen, zu beleuchten. In „Menschliches, Allzumenschliches“ definiert Nietzsche „Sitte“ mit den Worten:

„Die Lust in der Sitte. – Eine wichtige Gattung der Lust und damit der Quelle der Moralität entsteht aus der Gewohnheit. Man thut das Gewohnte leichter, besser, also lieber, man empfindet dabei eine Lust, und weiss aus der Erfahrung, dass das Gewohnte sich bewährt hat, also nützlich ist; eine Sitte mit der sich leben lässt, ist als heilsam, förderlich bewiesen, im Gegensatz zu allen neuen, noch nicht bewährten Versuche. Die Sitte ist demnach die Vereinigung des Angenehmen und Nützlichen, überdies macht sie kein Nachdenken nöthig“ (MAM I: 94).

In der „Morgenröthe“ spricht Nietzsche sich gegen die Sittlichkeit als eine Unterwerfung unter eine übergeordnete Instanz aus (vgl. M: 21-24). In diesem Kontext bezieht er seine Kritik auch auf die Moral. An späterer Stelle erklärt er seine Haltung gegenüber der Sitte damit, dass es keine allgemeingültige Wahrheit gäbe, die eine Sitte begründen könne (vgl. ebd.: 91). Wolfgang Kersting schrieb im „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ unter dem Stichwort „Sitte“ bezogen auf Nietzsches Philosophie:

„Nietzsches These der Entwicklung von S. und Sittlichkeit der S. zur autonomen Moral des Freigeistes wird durch eine informale Differenzierungs- und Modernisierungsthese ersetzt, die den Grund gesellschaftlicher Modernisierung im Prozeß einer fortschreitenden Ausdifferenzierung eines ursprünglich homogenen religiösen, moralischen, rechtliche und gesellschaftliche Normierungen ungeschiedenen, beinhaltenden Ethos in die sich gegeneinander sukzessiv verselbständigenden Bereiche der äußerlich, mit Zwang bewährten Rechtsnormen der inneren Moralität oder Sittlichkeit und der ebenfalls wirksamen, mit diffus-anonymer-gesellschaftlicher Sanktion verbundenen S. sieht“ (Kersting 1995: 902).

Als Alternative zu Moral und Sitte entwirft Nietzsche ein Konzept von individueller Ethik. Auf diesem Weg überwindet er auch die ihm häufig unterstellte „Herrenmoral“, die als Instanz das Individuum einschränken würde. Volker Gerhardt verwies in seiner Studie „Die Moral des Immoralismus“ auf den engen Zusammenhang von Moral und Ethik im Denken Nietzsches:

„Nietzsche hat dieser Differenzierung zwischen Ethik und Moral wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Er hat nicht gesehen, wie die moralische Frage durch die Verschärfung und Steigerung ethischer Ansprüche durch das

Individuum an sich entsteht. Deshalb entging ihm auch der enge Zusammenhang zwischen Moralität und Individualität, der es nicht nur verbietet, sondern gerade zu unsinnig macht, beide in einen Gegensatz zu bringen“ (Gerhardt 1989: 436).

Ulrich Beck schrieb in seiner Studie „Was ist Globalisierung?“ in einem Exkurs über Nietzsche und die Moral bezogen auf eine Individualisierung der Normen, die in Nietzsches Position zum Vorschein kommen:

„Zum einen plädiert er [Friedrich Nietzsche] für eine *Individualisierung der Ideale*: Der Einzelne wird zum Gesetzgeber, aber auch *nur* zum Gesetzgeber seiner *selbst*. Die Individualisierung vollzieht also im Reich der Moral die größtmögliche Verkleinerung der Maßstäbe. Diese gelten für mich, nur für mich. So wird Moral als Selbst-, genauer: *Nur-Selbst-Gesetzgebung* möglich“ (Beck 1997b: 137).

Daraus folgte für ihn, auf die aktuelle Debatte übertragen:

„Die Individualisierung der Moral entspringt also keinem egoistischen Motiv. Sie eröffnet vielmehr die Chance für eine *globale* Moral der Toleranz. So wird nicht nur das Gespräch, sondern so etwas ‚Hybrides‘ wie interkulturelle Kritik möglich: Selbstgesetzgebung in der Doppelbedeutung von Einschränkung und Ausweitung macht kritik, macht konfliktfähig.

Für Nietzsche öffnet die Selbstbegrenzung auf die Nur-Selbst-Gesetzgebung den Blick, befreit – möglicherweise – von zirkulären Fremdbildern, ermöglicht einen experimentellen Erfahrungs- und Handlungsraum im Umgang mit den Gewißeiten der anderen.

Man kann Nietzsches Antworten auf die Frage, wie interkulturelle Kritik möglich wird – stark vergrößernd – so fassen: Erst und nur Selbstgesetzgebung *und* Selbstinfragestellung zusammengenommen öffnen und stärken uns für Herausforderungen zwischennationalen Lebens“ (ebd.: 138).

Dabei zeigt sich bereits ein möglicher Anknüpfungspunkt für die eingangs gestellte Frage nach den Möglichkeiten, aus Nietzsches Philosophie Impulse für den aktuellen Diskurs über Individualität zu gewinnen. Unter Umständen könnte sein Anspruch bezüglich der Ethik eine Handlungsmaxime für die Neukonstituierung der gesellschaftlichen Ordnungskriterien liefern. Becks Interpretation lädt zu weiteren Nachdenken ein. Allerdings ist die von ihm präsentierte Interpretation kritisch zu betrachten, da er nur oberflächlich auf Nietzsche Bezug nimmt und eine Reihe wichtiger Aspekte ausblendet.

Der Aphorismus 57 in Nietzsches „Menschliches, Allzumenschliches“ endet mit der Aussage: „In der Moral behandelt sich der Mensch nicht als Individuum,

sondern als *dividuum*“ (MAM I: 76). Diese Selbstzerteilung verweist erneut auf die Problematik der Selbstbeschränkung und partiellen Selbstaufgabe des Individuums innerhalb eines Kollektivs. In „Menschliches, Allzumenschliches“ bezeichnet Nietzsche das moralische Individuum auch als „Collectiv-Individuum“ (ebd.: 91) und „Herdenindividuum“, was die These dieser Aufteilung noch einmal bekräftigt. Der 95. Aphorismus in selbigem Werk trägt so auch den Titel „Moral des reifen Individuums“ (ebd.: 91f.):

„Wir Alle leiden freilich noch immer an der allzugeringen Beachtung des Persönlichen an uns, es ist schlecht ausgebildet, – gestehen wir uns ein: man hat vielmehr unseren Sinn gewaltsam von ihm abgezogen und dem Staate, der Wissenschaft, den Hilfsbedürftigen zum Opfer angeboten, wie als ob das Schlechte wäre, das geopfert werden müsse“ (ebd.: 92).

Kennzeichen der Moral ist das Unpersönliche, d.h. das Nicht-Individuelle. Bereits in der „Morgenröthe“ schreibt Nietzsche unter dem Titel „Die Thiere und die Moral“: „So verbirgt sich der Einzelne unter der Allgemeinschaft des Begriffs ‚Mensch‘ oder der Gesellschaft oder passt sich an Fürsten, Stände, Parteien, Meinungen der Zeit oder der Umgebung an“ (M: 36f.). Auf diese Eigenschaft der Moral verweist er auch in „Jenseits von Gut und Böse“: „Moral [...] als Lehre von den Herrschaftsverhältnissen“ (JGB: 34). Bereits in „Menschliches, Allzumenschliches“ erfasst er: „Sitte und sittlich. – Moralisch, sittlich, ethisch sein heißt Gehorsam gegen ein altbegründetes Gesetz oder Herkommen haben“ (MAM I: 92). Den Bruch mit diesem Gesetz, d.h. der Sitte und Moral, vollzieht Nietzsche sinnbildlich im Zarathustra, der zu einem Verbrecher wird und somit eine Weiterentwicklung ermöglicht (vgl. Kapitel 2.8 der vorliegenden Arbeit).

In der „Götzen-Dämmerung“ verweist Nietzsche auf die Moral als „normierende“ Funktion, die im engen Zusammenhang mit Herrschaft steht: „Zu allen Zeiten hat man die Menschen ‚verbessern‘ wollen: dies vor Allem hiess Moral“ (GD: 99). Im weiteren Verlauf verortet er Moral zwischen den Polen „Zähmung“ und „Züchtung“, zwei Begriffen, die sich sehr treffend in das Bildnis der Herde einpassen. Diese Brandmarkung von Moral als Herrschaftslegitimation deckt sich mit Kritik, wie sie auch D. A. F. de Sade und Max Stirner übten: Moral dient der Her- und Zurichtung des Individuums zu einer mit der Masse konformen Persönlichkeit – unter Aufgabe individueller und genialer Züge.

Im fünften Hauptstück: „Zur Naturgeschichte der Moral“ in „Jenseits von Gut und Böse“ rät Nietzsche:

„Man mag jede Moral darauf hin ansehen: die ‚Natur‘ in ihr ist es, welche *laissez aller*, die allzugroße Freiheit hassen lehrt und das Bedürfniss nach beschränkten Horizonten, nach nächsten Aufgaben pflanzt, – welche die

Verengerung der Perspektive, und also in gewissem Sinne die Dummheit, als eine Lebens- und Wachstums-Bedingung lehrt“ (JGB: 109f.).

An späterer Stelle kritisiert Nietzsche die Moral wiederum harsch: „Die allgemeinste Formel, die jeder Religion und Moral zu Grunde liegt, heisst: ‚Thue das und das, lass das und das – so wirst du glücklich! Im anderen Falle...‘ ‚Jede Moral, jede Religion ist ein Imperativ, – ich nenne ihn die große Erbsünde der Vernunft, die unsterbliche Unvernunft““ (GD: 89). Moral erscheint bei Nietzsche als ein Herrschaftsinstrumentarium in Form eines „kategorischen Imperatives“. Übertragen auf die drei Wandlungen, die er im Zarathustra nennt, ist der der Moral unterworfenen Mensch im Zustand des „Kamels“. Er befolgt lediglich das „Du sollst!“ und ist somit auf die Rolle des Ausführenden reduziert. Erst in dem „ich will!“ kommt der Willensakt zum Vorschein.

Im Zarathustra erläutert Nietzsche die individuelle Seite der Tugend: „Mein Bruder, wenn du eine Tugend hast, und es deine Tugend ist, so hast du sie mit Niemandem gemein“ (Z I: 42). Hier zeigen sich erste Ansätze der bereits angesprochenen individualistischen Ethik Nietzsches, die er jedoch nur oberflächlich skizziert. In der „Morgenröthe“ erläutert Nietzsche:

„Dem Individuum, sofern es sein Glück will, soll man keine Vorschriften über den Weg zum Glück geben: denn das individuelle Glück quillt aus eigenen, Jedermann unbekanntem Gesetzen, es kann mit Vorschriften von Aussen her nur verhindert, gehemmt werden. – Die Vorschriften, welche man ‚moralisch‘ nennt, sind in Wahrheit gegen das Individuum gerichtet und wollen durchaus nicht sein Glück“ (M: 95).

Im Folgenden werde ich die nun beide Arten von Moral näher untersuchen – die Herren- (vgl. Kapitel 2.5.1 der vorliegenden Arbeit) und die Sklavenmoral (vgl. Kapitel 2.5.2 der vorliegenden Arbeit), die Nietzsche als gegensätzliche Pole in seinem Werk konstruiert. Die Sklavenmoral, die Nietzsche mit der Herdentiermoral im Einklang sieht, ist für ihn kulturgeschichtlich eng mit der jüdisch-christlichen Tradition verwoben. Stefan Lorenz Sorgner schrieb über die beiden Pole der Moral bei Nietzsche:

„Eine Herrenmoral geht nicht von universalen, ewigen Werten, die für alle Menschen gültig sind, aus, sondern vertritt, dass Werte stets an Menschentypen gekoppelt sind, diese weithin nicht ewig unveränderlich. [...] Eine Sklavenmoral hingegen beinhaltet universale, ewige Werte. Sie beansprucht die Gültigkeit für alle Menschen zu jeder Zeit. Die Wertsetzung der Sklavenmoral geht von dem aus, was böse ist, wobei das als böse bezeichnet wird, was mit irgendeiner Form von natürlicher Stärke verbunden ist“ (Sorgner 2008: 197).

Diese Aussage trifft den Kern des Gegensatzes. Es wäre jedoch verfehlt, daraus zu folgern, dass die Herrenmoral automatisch an das Ideal des Übermenschen gekoppelt ist.

Den Zusammenhang von Moral und Individualismus erläutert Nietzsche in „Menschliches, Allzumenschliches“:

„Es kann erst dann der Boden für alle Moralität zurechtgemacht werden, wenn ein größeres Individuum oder ein Collectiv-Individuum, zum Beispiel die Gesellschaft, der Staat, die Einzelnen unterwirft, also aus ihrer Vereinzelnung herauszieht und in einen Verband einordnet. Der Moralität geht der Zwang voraus, ja sie selber ist noch eine Zeit lang Zwang“ (MAM I: 96).

Im Vorwort für die erste Neuauflage von „Die Geburt der Tragödie“ bezeichnet er die christliche Moral auch als eine „unbedingte Moral“ (GT: 19). An die Moralprediger selbst wendet sich Nietzsche im Zuge der „Fröhlichen Wissenschaft“:

„Ich will keine Moral machen, aber Denen, welche es thun, gebe ich diesen Rath: wollt ihr die besten Dinge und Zustände zuletzt um alle Ehre und Werth bringen, so fahrt fort, sie in den Mund zu nehmen, wie bisher! Stellt sie an die Spitze eurer Moral und redet von früh bis Abend von dem Glück der Tugend, von der Ruhe der Seele, von der Gerechtigkeit und der immanenten Vergeltung: so wie ihr es treibt, bekommen alle diese guten Dinge dadurch endlich eine Popularität und ein Geschrei der Gasse für sich: aber dann wird auch alles Gold daran angegriffen sein und mehr noch: alles Gold darin wird sich in Blei verwandelt hat“ (FW: 532f.).

Diese Passage wirft erneut die Frage auf, ob Nietzsche die Moral durch die Ethik ersetzt. Während Volker Gerhardt ihm das Ausspielen des einen Konzeptes gegen das andere vorwirft, lässt sich dies aber auch positiv als neues Konzept umwerten. Denn die von ihm bekämpfte Moral beruht auf einer Kollektivvorstellung, die Ethik dagegen basiert auf den Wertvorstellungen des souveränen Individuums. Es ergibt sich somit eine andere Perspektive für das gesellschaftliche Zusammenleben.

### **2.5.1 „Sklavenmoral“**

Die Auseinandersetzung mit der Sklavenmoral, die nach Nietzsches Auffassung eine Verneinung des Lebens darstellt, ebenso wie die christliche Religion<sup>39</sup>, findet vorrangig in den Schriften seiner mittleren und späteren Schaffensperiode statt –

---

39 | In „Ecce Homo“ schreibt Nietzsche: „Das Christenthum, diese Religion gewordene Verneinung des Lebens Willens zum Leben!“ (EH: 359).

beginnend mit der „Fröhlichen Wissenschaft“ über „Also sprach Zarathustra“ bis hin zu „Jenseits von Gut und Böse“. Randall Havas kam vor diesem Hintergrund zu dem Schluss:

„It is an indifference that characterizes the lives of those he calls ‚the herd‘, and one that he believes threatens the very possibility of individuality in the present age [...] Nietzsche most consistently employs the notion of individuality in opposition to that of the herd“ (Havas 1995: xiiiff.).

Für Havas bildet die Gegenüberstellung von Herde und Individuum die Grundlage für das Verständnis eines Individualitätskonzepts, wie es besonders die Moralfrage deutlich macht. „‚Morality in Europe today is herd animal morality‘. A remark like this suggests that, in Nietzsche’s view, individuality in the present age will be possible only if one does not use the language of one’s community“ (ebd.: 185).

In der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ schreibt Nietzsche über die Relevanz der „Masse“:

„Die Massen scheinen mir nur in dreierlei Hinsicht einen Blick zu verdienen: einmal als verschwimmende Copien der grossen Männer, auf schlechtem Papier und mit abgenutzten Platten hergestellt, sodann als Widerstand gegen die Grossen und endlich als Werkzeuge der Grossen; im Uebrigen hole sie der Teufel und die Statistik!“ (UB II, HL: 320).

In seiner Schrift „Jenseits von Gut und Böse“ erklärt Nietzsche:

„Es giebt Herren-Moral und Sklaven-Moral; – ich füge sofort hinzu, dass in allen höheren und gemischteren Culturen auch Versuche der Vermittlung beider Moralen zum Vorschein kommen, noch öfter das Durcheinander derselben und gegenseitige Missverstehen, ja bisweilen ihr hartes Nebeneinander – sogar im selben Menschen, innerhalb Einer Seele“ (JGB: 208).

Zur Zeit Nietzsches herrscht die Sklavenmoral in Europa vor: „Moral ist heute in Europa Heerdenthier-Moral“ (ebd.: 124). Die Gegenüberstellung der Herren- und der Sklavenmoral findet sich auch in einer weiteren Aussage in „Jenseits von Gut und Böse“ wieder:

„Die Fähigkeit und Pflicht zu langer Dankbarkeit und langer Rache – beides nur innerhalb seines Gleichen –, die Feinheit in der Wiedervergeltung, des Begriffs-Raffinement in der Freundschaft, eine gewisse Nothwendigkeit, Feinde zu haben (gleichsam als Abzugsgräben für die Affekte Neid Streitsucht Übermuth, – im Grunde, um gut Freund sein zu können): Alles das sind typische Merkmale der vornehmen Moral, welche, wie angedeutet, nicht die

Moral der ‚modernen Ideen‘ ist und deshalb heute schwer nachzufühlen, auch schwer auszugraben und aufzudecken ist. – Es steht anders mit dem zweiten Typus der Moral, der Sklaven-Moral. Gesetzt, dass die Vergewaltigten, Gedrückten, Leidenden, Unfreien, Ihrer-selbst-Ungewissen und Müden moralisieren: was wird das Gleichartige ihrer moralischen Werthschätzungen sein? [...] Die Sklaven-Moral ist wesentlich Nützlichkeits-Moral. Hier ist der Herd für die Entstehung jenes berühmten Gegensatzes ‚gut‘ und ‚böse‘: – in’s Böse wird die Macht und Gefährlichkeit hinein empfunden, eine gewisse Furchtbarkeit, Feinheit und Stärke, welche die Verachtung nicht aufkommen lässt. Nach der Sklaven-Moral erregt also der ‚Böse‘ Furcht; nach der Herren-Moral ist es gerade der ‚Gute‘, der Furcht erregt und erregen will, während der ‚schlechte‘ Mensch als der verächtliche empfunden wird. Der Gegensatz kommt auf seine Spitze, wenn sich, gemäss der Sklavenmoral – Consequenz, zuletzt nun auch an den ‚Guten‘ dieser Moral ein Hauch von Geringschätzung hängt – sie mag leicht und wohlwollend sein –, weil der Gute innerhalb der Sklaven-Denkweise jedenfalls der ungefährliche Mensch sein muss: er ist gutmüthig, leicht zu betrügen, ein bißchen dumm vielleicht, unbonhomme. [...] Ein letzter Grundunterschied: das Verlangen nach Freiheit, der Instinkt für das Glück und Feinheiten des Freiheits-Gefühls gehört ebenso nothwendig zur Sklaven-Moral und -moralität, als die Kunst und Schwärmerie in der Ehrfurcht, in der Hingebung das regelmässige Symptom einer aristokratischen Denk- und Werthungsweise ist“ (ebd.: 211f.).

In der „Genealogie der Moral“ stellt Nietzsche die Herdenmoral, die er in dieser Schrift als Moral der („Massen-“)Gesellschaft darstellt, und „unegoistisches“ Verhalten in Zusammenhang:

„Vielmehr geschieht es erst bei einem Niedergange aristokratischer Werthurtheile, dass sich dieser ganze Gegensatz ‚egoistisch‘ ‚unegoistisch‘ dem menschlichen Gewissen mehr und mehr aufdrängt, – es ist, um mich meiner Sprache zu bedienen, der Heerdeninstinkt, der mit ihm endlich zu Worte (auch zu Worten) kommt“ (GM: 260).

In „Der Fall Wagner“ heißt es zugespitzt:

„In der engen Sphäre der sogenannten moralischen Werthe ist kein grösserer Gegensatz aufzufinden, als der einer Herren-Moral und der Moral der christlichen Werthbegriffe: letztere, auf einem durch und durch morbiden Boden gewachsen (– die Evangelien führen uns genau diesselben physiologischen Typen vor, welche die Romane Dostoiewsky’s schildern), die Herren-Moral (‚römisch‘, ‚heidnisch‘, ‚klassisch‘, ‚Renaissance‘) umgekehrt als die Zeichensprache der Wohlgeratenheit, des aufsteigenden Lebens, des Wil-

lens zur Macht als Princip des Lebens. Die Herren-Moral bejaht ebenso instinktiv, wie die christliche verneint („Gott“, „Jenseits“, „Entselbstung“ lauter Negationen)“ (FaWa: 50f.).

Nietzsche charakterisiert „Sklavenmoral“ mit der fehlenden Individualität ihrer Mitglieder. Es handelt sich um eine für die „Masse“ geschaffene Moral, die durch die Unterordnung unter ein Gemeinschaftsideal geprägt ist. Sie beruht auf einem Postulat von Gleichheit, das den individuellen Charakter der einzelnen Persönlichkeit negiert. Nach Nietzsche ist die Sklavenmoral in der christlich-judäischen Tradition der Mitleidsehtik beheimatet, die sich auch in anderen, zeitgenössischen politischen Strömungen wie dem Sozialismus widerspiegelt.<sup>40</sup> Aspekte wie die Lebensverneinung als Grundprinzip finden sich auch in der allgemeinen Kritik Nietzsches am Christentum wieder (vgl. Kapitel 2.6 der vorliegenden Arbeit). Die Sklavenmoral bzw. die mit der zeitgenössischen Ausprägung der Demokratie assoziierte Moral bietet dem Menschen keinen Raum, sich als Individuum zu konstituieren, sondern lässt ihn lediglich seine dem überindividuellen Gemeinschaftsideal untergeordnete Rolle einnehmen. Rainer Bucher stellte dennoch richtig:

„Es ist notwendig, für Nietzsches mißverständlichen Begriff der ‚Sklavenmoral‘ einen nicht-denunziatorischen Sinn aufrecht zu erhalten, ihn als präzise inhaltliche und nicht selbst als verleumderische Kategorie zu verstehen. [...] Als exakter und unpolemischer Begriff meint ‚Sklavenmoral‘ den Wertungshorizont des Menschen des Ressentiment, das Prinzip seiner Sicht auf Mensch und Welt. Ist die Moral aber generell gefaßt – wie Nietzsche im Nachlaß formaler Allgemeinheit formuliert – ‚ein System von Wertschätzungen, welches mit den Lebensbedingungen eines Wesens sich berührt‘ – so zeigt sich die ‚Sklavenmoral‘ als das System von Wertschätzungen, das dem Menschen des Ressentiment Bedingung seines Leben ist“ (Bucher 1986: 64).

Nietzsches Betrachtungen laufen auf die folgende Feststellung im „Ecce Homo“ hinaus: „Diese einzige Moral, die bisher gelehrt worden ist, ist Entselbstungs-Moral, verräth einen Willen zum Ende, sie verneint im untersten Grunde das Lebens“ (EH: 372).

---

40 | Nietzsche thematisiert den Sozialismus wiederholt in „Menschliches, Allzumenschliches“ (vgl. MAM I: 289, 293, 307; ebd. II: 503, 506f.). Anspielungen finden sich auch in späteren Werken – z.B. mit dem Höllenhund in der Passage „Von groessen Ereignissen“ in „Also sprach Zarathustra“ (vgl. Z II: 167ff.).

Diese Moral ist nicht mit der von Nietzsche präferierten, starken Individualität vereinbar. Die Sklavenmoral ist für Nietzsche eine niedrige Form von Moral, weil sie primär der Schaffung einer Gemeinschaftsebene dient.

### 2.5.2 „Herrenmoral“

Neben der Sklavenmoral thematisiert Nietzsche in seinem Werk auch das dichotomisch anmutende Gegenkonzept: die Herrenmoral. Im Epilog zu „Der Fall Wagner“ definiert Nietzsche den Begriff der „Herrenmoral“ in Abgrenzung zu „christlicher Moral“ wie folgt:

„Die Herren-Moral bejaht ebenso instinktiv, wie die christliche verneint (,Gott‘, ,Jenseits‘, ,Entselbstung‘ lauter Negationen). Die erstere giebt aus ihre Fülle an die Dinge ab – sie verklärt, sie verschönt, sie vernünftigt die Welt –, die letztere verarmt, verblasst, verhässlicht den Werth der Dinge, sie verneint die Welt. ,Welt‘ ein christliches Schimpfwort. Diese Gegensatzformen in der Optik der Werthe sind beide nothwendig: es sind Arten zu sehen, denen man mit Gründen und Widerlegungen nicht beikommt“ (FaWa: 51).

Weiterhin schreibt Nietzsche über diese Form der Moral:

„Die vornehme Moral, die Herren-Moral, hat umgekehrt ihre Wurzel in einem triumphierenden Ja-sagen zu sich, – sie ist Selbstbejahung, Selbstverherrlichung des Lebens, sie braucht gleichfalls sublimale Symbole und Praktiken, aber nur ,weil ihr das Herz zu voll‘ ist“ (ebd.: 52).

Die Selbstbejahung verweist bereits auf die Verknüpfung einer als Herrenmoral titulierten Ethik mit Individualität. Die Überschneidung von souveräner Individualität und Herrenmoral erläutert Nietzsche bereits in der „Fröhliche[n] Wissenschaft“:

„Die Individuen, diese wahren An und Für-sich's, sorgen, wie bekannt, mehr für den Augenblick, als ihre Gegensätze, die Heerden-Menschen, weil sie sich selber für ebenso unberechenbar halten wie die Zukunft; ebenso knüpfen sie sich gerne an Gewaltmenschen an, weil sie sich Handlungen und Auskünfte zutrauen, die bei der Menge weder auf Verständnis noch auf Gnade rechnen können, – aber der Tyrann oder Cäsar versteht das Recht des Individuums auch in seiner Ausschreitung und hat ein Interesse daran, einer kühnen Privatmoral das Wort zu reden und selbst die Hand zu bieten“ (FW: 397).

Diese Herrenmoral schwebt Nietzsche als die Moral des Genies vor – und sie ist an ein aristokratisches Ideal gekoppelt. Hans Weichelt schrieb in seinem Kom-

mentar zum dritten Paragraphen des Zarathustra („Der Geist der Schwere“): „Der Geist der Schwere ist das Ergebnis der allgemeingültigen Moral. Sie macht dem Menschen das Leben schon von Kind auf das Leben schwer. Demgegenüber entwickelt nun Zarathustra das Wesen des ethischen Individualismus“ (Weichelt 1922: 151). Dieser ethische Individualismus speist sich aus der Moral für die großen Individuen, die Genies und Übermenschen<sup>41</sup>, und ist an eine Lebensbejahung gebunden. Es ist die Moral der Persönlichkeiten, die nach Nietzsche zum Herrschen bestimmt sind, d.i. die Moral der (geistigen) Aristokratie. Sie ist durch höhere Ziele gekennzeichnet, was den Raum für die Entwicklung eines ethischen Individualismus schafft. Die Maxime des individuellen Handelns wird somit von der universellen Moral entkoppelt.

## **2.6 DIE ÜBERWINDUNG DER RELIGION ALS VORAUSSETZUNG FÜR DIE KONSTITUIERUNG DES „SOVERÄNEN INDIVIDUUMS“**

„Der Begriff ‚Gott‘ erfunden als Gegensatz-Begriff zum Leben, – in ihm alles Schädliche, Vergiftende, Verleumderische, die ganze Todesfeindschaft gegen das Leben in eine entsetzliche Einheit gebracht!“  
(EH: 373f.).

Ähnlich wie die „(Skaven-)Moral“ sieht Nietzsche die „Religion“ als einen metaphysischen Universalbegriff für eine dem Individuum übergeordnete Instanz, welche seine individuelle Entfaltung einschränkt. Er schreibt: „[W]as war der größte Einwand gegen das Dasein bisher? Gott...“ (EH: 286; ebenso: GD: 97). Die Religion bzw. der religiöse Glaube bildet die Grundlage der vorherrschenden Moralvorstellungen und steht mit ihren Geboten konträr zur Herausbildung genialer Individualität. Karl Löwith schrieb über den Zusammenhang von Religion und Moral bei Nietzsche:

„Nietzsche, welcher davon ausging und daran festhielt, daß ‚Gott gestorben‘ ist und zwar in jeder Form, zuletzt noch in der Gestalt von moralischen Imperativen, wollte durch eine kritische Destruktion der christlichen Moral

41 | Nietzsche spricht bezüglich des Übermenschen nie von einer Moral. Dennoch lässt sich aus seinen Ausführungen schließen, dass die Moral des Übermenschen ihr Äquivalent in der Herrenmoral findet.

den natürlichen ‚Grundtext‘ des menschlichen Daseins wieder herstellen“ (Löwith 1933: 5).

H. W. Schütte schrieb in seinem Beitrag „Atheismus“ im „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ auf Nietzsche gemünzt: „Für Fr. Nietzsche ist <A.> als ‚Folge der Erhöhung des Menschen‘ notwendige Bedingung für die Entstehung neuer Menschen“ (Schütte 1971: 598). In „Ecce Homo“ verrät Nietzsche selbst über den Zusammenhang seines Atheismus‘ mit seiner Schopenhauerrezeption: „Der Atheismus war das, was mich zu Schopenhauer führte“ (EH: 318)<sup>42</sup>. Bereits in der „Fröhlichen Wissenschaft“ hatte er ihm zugestanden: „Schopenhauer war als Philosoph der erste eingeständliche und unbeugsame Atheist, den wir Deutschen gehabt haben“ (FW: 599).

Die Bedeutung der Überwindung der Gottesfurcht, d.i. die Überwindung Gottes, für die Konstituierung von Individualität, thematisiert Nietzsche auch im dritten Buch des Zarathustras explizit. „Ich bin Zarathustra, der Gottlose: wo finde ich Meines-Gleichen? Und alle Die sind Meines-Gleichen, die sich selber ihren Willen geben und alle Ergebung von sich abthun“ (Z III: 215). Dies wird auch in einer an Stirner angelehnten Formulierung in „Menschliches, Allzumenschliches“ deutlich:

„Seitdem der Glaube aufgehört hat, dass ein Gott die Schicksale der Welt im Grossen leite und, trotz aller anscheinenden Krümmungen im Pfade der Menschheit, sie doch herrlich hinausführe, müssen die Menschen selber sich ökumenische, die ganze Erde umspannende Ziele stellen“ (MAM I: 46).

Im zweiten Teil desselben Werkes werden unter dem Titel „Die Gefangenen“ der christliche Glauben und seine Heilserwartung persifliert (ebd. II: 590f.), wodurch Nietzsches Kritik an der Religion ebenfalls sehr deutlich wird: Nietzsche transferiert das Szenario der Verheißung Christi auf einen Gefängnishof. Christus taucht dort als vermeintlicher Sohn des abwesenden Gefängniswärters, nämlich Gottes, auf – der Sohn des Gefängniswärters verspricht in der Abwesenheit seines Vaters den Gläubigen die Begnadigung, falls diese an ihn glauben. Zwischen dieser Passage und dem Kapitel „Von den Priestern“ besteht dabei auch eine deutliche Parallele: „Aber ich leide und litt mit ihnen: Gefangene sind es mir und Abgezeichnete, Der, welchen sie Erlöser nennen, schlug sie in Banden: –“ (Z II: 117). In beiden Passagen ist die Gefangenschaft als Bild für den Zustand der Gläubigen zu finden. Im Umkehrschluss ergibt sich daraus, dass der Atheismus ein Akt der Befreiung ist.

---

42 | An dieser Aussage ist stark zu zweifeln, da er zum Zeitpunkt der Lektüre von Schopenhauers Werk noch stark unter dem Einfluss seiner christlichen Erziehung stand.

Wenn er das Christentum, d.h. konkret die jüdisch-christliche Tradition des Glaubens, anprangert, geschieht dies auch unter Einbeziehung der griechischen Götter. Der Angriff gegen das Christentum lässt sich als eine Kritik an der Entfremdung des Menschen und seiner bereitwilligen Unterwürfigkeit auffassen, die einer Selbstverleugnung und Lebensverneinung gleichkommen.

„Das Ungriechische im Christenthum. – Die Griechen sahen über sich die homerischen Götter nicht als Herren und sich auch nicht als Knechte, wie die Juden. Sie sahen gleichsam nur das Spiegelbild der gelungensten Exemplare ihrer eigenen Kaste, also ein Ideal, keinen Gegensatz des eigenen Wesens“ (MAM I: 117).

Der Tod Gottes offeriert dem Menschen die Möglichkeit, den Übermenschen zu erschaffen, d.h. letztlich auch seine eigenen Potentiale kreativ auszuschöpfen.

Winfried Happ verortete das Postulat vom Tod Gottes in der Heinrich Heine-Rezeption Nietzsches (vgl. Happ 1984: 87). Heinrich Heine schrieb in „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ zum Schluss des zweiten Buches: „Hört Ihr das Glöckchen klingeln? Kniet nieder – Man bringt die Sakramente eines sterbenden Gottes“ (Heine 1852; hier: 1979: 78). Die Verehrung Nietzsches für Heinrich Heine (vgl. auch: GD: 125; EH: 286) legt eine Kenntnisnahme dieser Schrift nahe, die jedoch nicht als nachgewiesen angesehen werden kann.<sup>43</sup> Am stärksten ist Nietzsches Religionskritik im Zarathustra ausgeprägt. Paul Fischer schrieb in „Nietzsche Zarathustra und Jesus Christus“: „Das Christentum ertötet die Persönlichkeit, es hemmt die Entfaltung der Individualität, es bekämpft die Stufenunterschiede unter den Menschen, es ist die Religion der Gleichmachelei“ (Fischer 1909: 12f.). Dies bestätigt eine diesbezügliche Aussage Nietzsches in der „Morgenröthe“ unter der Überschrift „Egoismus gegen Egoismus“:

„Wie Viele schliessen immer noch: ‚es wäre das Leben nicht auszuhalten, wenn es keinen Gott gäbel!‘ (oder, wie es in den Kreisen der Idealisten heisst: ‚es wäre das Leben nicht auszuhalten, wenn ihm die ethische Bedeutsamkeit seines Grundes fehlte!‘) – folglich müsse es einen Gott geben! In Wahrheit steht es nur so, dass, er sich an diese Vorstellung gewöhnt hat, ein Leben ohne sie nicht wünscht: dass es also für ihn und seine Erhaltung nothwendige Vorstellungen sein mögen, – aber welche Anmassungen, zu decretieren, das Alles, was für meine Erhaltung nothwendig ist, auch wirklich dasein müsse! Als ob meine Erhaltung etwas Nothwendiges sei!“ (M: 83f.).

43 | Für weitere potentielle Einflüsse auf Nietzsche bezüglich jener Aussage vgl. Brobjer 2007: 88f..

In „Menschliches, Allzumenschliches“ thematisiert Nietzsche die Religion und ihre Bedeutung ebenfalls sehr ausführlich. Für Nietzsche ist die Religion auf einen Irrtum zurückzuführen (vgl. MAM I: 50). Der Tod Gottes<sup>44</sup>, den Nietzsche bereits in der „Fröhlichen Wissenschaft“ wiederholt postuliert (FW § 108: 467; § 125: 480-482; § 343: 573), ist der erste Schritt der Erkenntnis der Entfremdung des Individuums und gleichzeitig – mit Jean-François Lyotard (1986) argumentiert – das Ende der Metaerzählung, d.h. der Beginn der Postmoderne, als dessen Vordenker Nietzsche auch gilt<sup>45</sup>. Volker Gerhardt bemerkte dazu: „Nach dem Tod Gottes kann der Grund der Verbindlichkeit, wenn überhaupt, nur noch *im Individuum selbst* gefunden werden“ (Gerhardt 1992a: 40).

Die erste Passage in der „Fröhlichen Wissenschaft“ – mit „Neue Kämpfe“ überschrieben – lautet:

„Nachdem Buddha tot war, zeigte man noch Jahrhunderte lang seinen Schatten in einer Höhle, – einen ungeheuren schauerlichen Schatten. Gott ist tot: aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausende lang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt. – Und wir – wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!“ (FW: 467).

Nietzsche greift dabei auf Platons berühmtes Höhlengleichnis aus dem siebten Buch der „Politeia“ zurück (vgl. Platon 1982: 327ff.). An späterer Stelle erläutert er das Postulat vom Tod Gottes dahingehend noch einmal näher, „dass der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist“ (FW: 573), einen Gott, der im Sinne Ludwig Feuerbachs eine menschliche Projektion ist (vgl. Z I: 35). Er kleidet die Erkenntnis vom Tode Gottes in die griechische Legende des Kynikers Diogenes<sup>46</sup>, der mit einer Laterne bewaffnet auf dem Markt den Menschen suchte. Das jenseitige Ideal als Projektionsfläche des Menschen wird negiert, so dass die

---

44 | Nietzsche übernimmt den Begriff vom Tod Gottes wahrscheinlich von G. W. F. Hegel, der ihn bereits 1802 (hier: Hegel 1986) in „Glauben und Wissen oder Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobinische und Fichtesche Philosophie“ postulierte; auch das Konzept des „Amor fati“ ist von ihm übernommen (vgl. Schmitz 1957: 11).

45 | Rudolf Pannwitz hat sich auf Nietzsche und dessen Übermenschen berufen, als er den postmodernen Menschen proklamierte, der den Nihilismus überwinden könne.

46 | Die Figur des Diogenes taucht bei Nietzsche bereits in „Menschliches, Allzumenschliches“ auf. Im Aphorismus 18 in dem Intermezzo „Der Wanderer und sein Schatten“ heißt es: „Der moderne Diogenes. – Bevor man den Menschen sucht, muss man die Laterne gefunden haben. – Wird es die Laterne des Kynikers sein müssen?“ (MAM II: 553).

alten Wertvorstellungen ihr Fundament verlieren und eine Umwertung stattfinden kann.

Gleichzeitig thematisiert Nietzsche den (Poly-)Theismus als eine Ausdrucksform der Anerkennung von Individualität.

„[D]er eine Gott war nicht die Leugnung oder Lästerung des anderen Gottes! Hier erlaubte man sich zuerst Individuen, hier ehrte zuerst das Recht von Individuen. Die Erfindung von Göttern, Heroen und Uebermenschen aller Art, sowie von Neben- und Untermenschen, von Zwergen, Feen, Centauren, Satyrn, Dämonen und Teufeln, war die unschätzbare Vorübung zur Rechtfertigung der Selbstsucht und Selbstherrlichkeit des Einzelnen“ (FW: 490).

Er verbindet die Selbsterkenntnis und Glauben. Weiterhin bemerkt er in „Jenseits von Gut und Böse“ unter der Überschrift „Warum heute Atheismus?“: „Der Vater in Gott ist gründlich widerlegt; ebenso ‚der Richter‘, ‚der Belohner‘. Ingleichen sein ‚freier Wille‘: er hört nicht, – und wenn er hörte, wüsste er trotzdem nicht zu helfen“ (JGB: 72). Damit unterstreicht er erneut den Nihilismus, auf dem seine Philosophie des Individualismus aufbaut.

Ebenso wird der Tod Gottes in der darauf folgenden Predigt vom Übermenschen angesprochen: „Einst war der Frevel an Gott der grösste Frevel, aber Gott starb, und damit starben auch diese Frevelhaften“ (ebd.: 15). Der erste Teil des Zarathustras klingt mit den Worten aus: „,Todt sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe.‘ – dies sei einst am grossen Mittag unser letzter Wille!“ (ebd.: 102). In diesem Rahmen ist es erstaunlich, dass Nietzsche von Göttern in der Mehrzahl spricht und nicht, wie in den anderen Passagen, von einem, d.h. dem monotheistischen, christlichen Gott.<sup>47</sup>

Auch im zweiten und vierten Buch vom „Also sprach Zarathustra“ postuliert er wiederholt den Tod Gottes (Z II: 115; Z IV: 322, 326). An späterer Stelle wird besonders deutlich, dass der Übermensch an die metaphysische Leerstelle tritt, die der Tod Gottes hinterlassen hat: „Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehre ich euch sagen: Übermensch“ (Z II: 109). Wie auch an anderer Stelle im Zarathustra postuliert Nietzsche die Diesseitigkeit und die Lebensbejahung.<sup>48</sup>

„Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehre ich euch sagen: Übermensch. Gott ist ein Muthmaassung, aber ich will, dass

47 | Nähere Untersuchungen über diesen Sachverhalt sind mir leider nicht bekannt.

48 | Deutlich wird dieser Aspekt in der Auseinandersetzung mit dem das Leben verneinenden Christentum, die sich redundant durch sein Werk zieht.

euer Muthmaassen nicht weiter reiche, als euer schaffender Wille. Könnt ihr einen Gott schaffen? – So schweiget mir doch von allen Göttern“ (Z I: 102).

Albert Camus schrieb in seiner Auseinandersetzung mit Max Stirner treffend über Nietzsches Suche nach einem Ausweg aus dem Dilemma des Nihilismus: „Stirner, déjà, avait voulu abattre en l’homme, après Dieu lui-même, toute idée de Dieu. Mais, au contraire de Nietzsche, son nihilisme est satisfait. Stirner rit dans l’impasse, Nietzsche se rue contre les murs“ (Camus 1951: 87). In der Rede „Von den Priestern“ beschreibt Nietzsche die gezielte Erschaffung als Lückenbüsser. „Aus Lücken bestand der Geist dieser Erlöser, aber in jede Lücke hatten sie ihren Wahn gestellt, ihren Lückenbüsser, den sie Gott nannten“ (Z I: 119). Gegenüber dem letzten Papst pointiert Nietzsche ein weiteres Mal diese Aussage: „Fort mit einem solchen Gotte! Lieber keinen Gott, lieber auf eigne Faust Schicksal machen, lieber Narr sein, lieber selber Gott sein!“ (Z IV: 325). Der an die Stelle Gottes getretene Übermensch wird zur neuen Metaphysik des Menschen. Ähnlich wie Ludwig Feuerbach in seiner Schrift „Das Wesen des Christentums“ vor ihm schafft Nietzsche damit eine neue Form der Religiosität, in dessen Zentrum der Mensch, d.h. die Diesseitigkeit steht. Unter der Überschrift „Die vier grossen Irrthümer“ schreibt er mit existenzial-philosophischem Impetus in der „Götzen-Dämmerung“: „Der Begriff ‚Gott‘ war bisher der größte Einwand gegen das Dasein... Wir leugnen Gott, wir leugnen die Verantwortlichkeit in Gott: damit erst erlösen wir die Welt.“ (GD: 97).

Weiterhin heißt es in einem Aphorismus: „Wie? Ist der Mensch nur ein Fehlgriff Gottes? Oder Gott nur ein Fehlgriff des Menschen“ (ebd.: 60). Hier wird erneut deutlich, in welchem starken Maße er sich mit der Philosophie Feuerbachs beschäftigt hat.<sup>49</sup> Unter der Überschrift „Die vier großen Irrthümer“ fährt er fort über das Gottvertrauen: „Man vertraut Gott, weil das Gefühl der Fülle und Stärke einem Ruhe gibt. – Die Moral und die Religion gehört ganz und gar unter die Psychologie des Irrthums“ (ebd.: 95). Wichtig in diesem Zusammenhang ist, dass Gott die Entfaltung des Menschen bzw. des Individuums verhindert, weshalb der Tod Gottes einen so wichtiger Schritt auf dem Weg zur Entfaltung der Individualität darstellt und überhaupt erst die Basis für eine Subjektivierung bildet. Bernhard Welte sieht in Nietzsche daher auch einen Vertreter des positiven Atheismus (vgl. Welte 1978: 161). Er versteht darunter eine aktive und polemische Negation Gottes (vgl. ebd.: 161). Enrico Schild analysierte in seiner Dissertation „Die Entfesselung zur Macht. Grundzüge des Menschenbildes bei Friedrich Nietzsche“ die Bedeutung des Postulates vom Tod Gottes:

---

49 | Ludwig Feuerbach analysierte in „Das Wesen des Christentums“ die Religion als eine Mystifizierung der menschlichen Eigenschaften, die in einen Gott projiziert werden. Vgl. zur Feuerbach-Rezeption: Kim 1995.

„Der Tod Gottes ist nach Nietzsche kein Ereignis, das den Menschen schicksalhaft überfällt, dem er machtlos gegenübersteht, sondern ist seine ureigenste Tat, für die er verantwortlich ist. Nietzsche sieht darin letztendlich nicht mehr das erschreckende Geschehen eines ungeheuren Verlustes, vielmehr eröffnet das Erreichen dieser Etappe die Möglichkeit einer radikal uneingeschränkten Selbstbestimmung und Selbstgestaltung des Menschen auf dem Weg zu einem ‚neuen Menschen‘. Durch diese autonome Selbstbefreiung und alles Mass sprengende Erhöhung des Menschen wird seine schöpferische Kraft erst richtig freigesetzt. Das daraus entstehende neue Selbstverständnis des Menschen bedeutet für Nietzsche den Höhepunkt der Entwicklung einer höchst umstrittenen anthropologischen Theorie“ (Schild 1992: 17).

Letztlich bedeutet somit das Postulat vom Tod Gottes eine Überwindung des Christentums als Dogma. Es ermöglicht die Lebensbejahung und die existenzialistische Selbstschaffung des genialen Individuums. Der Weg ist frei für eine authentische Form von Individualität, die mit gesellschaftlichen Wertmaßstäben gebrochen hat, deren metaphysische Grundlage weggefallen ist. Implizit unterstellt Nietzsche mit seinem Postulat, dass es einst einen Gott gab.

In seiner Auseinandersetzung mit dem Staat im Rahmen von „Menschliches, Allzumenschliches“ hat sich Nietzsche bereits über den Zusammenhang mit der Religion geäußert:

„Religion und Regierung. – So lange der Staat oder, deutlicher, die Regierung sich als Vormund zu Gunsten einer unmündigen Menge bestellt weiss und um ihretwillen die Frage erwägt, ob die Religion zu erhalten oder zu beseitigen sei: wird sie höchst wahrscheinlich sich immer für die Erhaltung der Religion entscheiden. Denn die Religion befriedigt das einzelne Gemüth in Zeiten des Verlustes, der Entbehrung, des Schreckens, des Misstrauens, also da, wo die Regierung sich ausser Stande fühlt, direct Etwas zur Linderung der seelischen Leiden des Privatmannes zu thun: ja selbst bei allgemeinen, unvermeidlichen und zunächst unabwendbaren Uebeln (Hungersnöthen, Geldkrisen, Kriegen) gewährt die Religion eine beruhigte, abwartende, vertrauende Haltung der Menge“ (MAM I: 302).

Günter Rohrmoser schrieb über Nietzsches Haltung: „Atheismus ist für Nietzsche nicht nur die abstrakte, theoretische, folgenlose Leugnung der Existenz eines göttlichen, übermächtigen, weltjenseitigen Wesens, sondern Atheismus ist für ihn der Zustand der Ideallosigkeit“ (Rohrmoser 2000: 403).

## 2.7 DER INDIVIDUALISMUS BEI NIETZSCHE

Im Zentrum des Werks Friedrich Nietzsches steht – wie bereits eingangs festgestellt das Verhältnis von Individuum, personifiziert im aussergewöhnlichen Individuum, und Gesellschaft. Nietzsche nimmt das Verhältnis als ein in seinem Konfliktpotential problematisches wahr. Im Kapitel „Misslingen der Reformation“ in der „Fröhlichen Wissenschaft“ schreibt er über das Verhältnis vom Individuum zur Gesellschaft:

„Je allgemeiner und unbedingter ein Einzelner oder der Gedanke eines Einzelnen wirken kann, um gleichartiger und um so niedriger muss die Masse sein, auf die da gewirkt wird; während Gegenbestrebungen innere Gegenbedürfnisse verrathen, welche auch sich befriedigen und durchsetzen wollen. [...] Wo geherrscht wird, da giebt es Massen – wo Massen sind, da giebt ein Bedürfniss nach Slaverei. Wo es Slaverei giebt, da sind der Individuen nur wenige, und diese haben Heerdeninstincte und das Gewissen gegen sich“ (FW: 493f.).

Im Zarathustra kulminiert Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Individualismus. Dies wird besonders deutlich in den beiden Kapiteln „Von den Taranteln“ (Z II: 128-132) und „Von den Fliegen des Marktes“ (Z I: 65-69), die sich explizit gegen die christliche Sozialphilosophie richten. In diesen Kapiteln kämpft Nietzsche gegen die „Gleichmacherei“. Darin sieht er eine Unterdrückung und Erniedrigung der Individualität, die in der von ihm verabscheuten „Masse“ ihren Ausdruck findet. Sein Postulat der Unterschiedlichkeit der Menschen, das streckenweise in einem hierarchischen Verhältnis von „Genies“ und „Herde“ mündet, verdeutlicht wiederum sehr stark sein aristokratisches Weltbild. Beatrix Himmelmann schrieb über die Thematisierung von Unterdrückung der Individualität im Zarathustra: „Er spricht ‚Von den Taranteln‘, die als Prediger der Gleichheit alle diejenigen mit ihrer Rache verfolgen, die ihre eigenen, individuellen Weg einschlagen und so zur *Steigerung* menschlichen Lebens beitragen“ (Himmelmann 2000: 28). In der Vorrede zum Zarathustra taucht bereits eine pessimistische Bestandsaufnahme der aktuellen Gesellschaft auf: „Kein Hirt und Eine Heerde! Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig in’s Irrenhaus“ (Z I: 20). Der Widerstreit zwischen Individualität und der Anpassung an die gesellschaftliche Herde findet sich im ersten Teil des Zarathustras in Form des Seiltänzers wieder. Angeregt durch die Rede Zarathustras besteigt dieser das Seil – als Metapher für den Übergang von Mensch zum Übermenschen – und verlässt die Masse, um einen eigenen Weg zu gehen. Er scheitert, weil er sich von dem Narren – dem Sinnbild des sich unterordnenden Volkes – verwirren lässt. Im Sterben besinnt er sich auf die christliche Metaphysik zurück, er bleibt ihr verhaftet. Er ist die Figur eines Versuchenden, der noch zu stark in der alten Struktur der Herde und ihrer

Moral verankert ist, um den Weg zum „Übermenschen“ konsequent zu Ende zu schreiten. Sein Scheitern spiegelt die Schwierigkeit des Verhältnisses vom Individuum zur ihn umgebenden Gesellschaft. Annemarie Pieper schrieb diesbezüglich:

„Die Loslösung von den traditionellen Werten, von den kollektiven Glücksvorstellungen und moralischen Geltungsansprüchen verlangt Mut, Mut zur Andersheit, Mut zur je eigenen Individualität, die es nicht mehr erlaubt, sich als Mitglied einer gleichförmigen Herde zu verstehen. Der Absturz des Seiltänzers symbolisiert den Triumph der christlichen Moral, die jeden Verstoß gegen ihr Prinzip als Sündenfall geißelt, auf den die Todesstrafe steht. Der Seiltänzer, hin- und hergerissen zwischen einer Herkunft (dem gehorsamen Herdentier) und seiner Zukunft (dem autonomen Individuum), hat seine Herkunft Macht über sich gewinnen lassen und die Zukunft fahren lassen“ (Pieper 1990: 77).

In diesem Rahmen zeigt sich wiederholt die Bedeutung von Moral für die Individualität. Im Zusammenhang mit der Gesellschaft findet sich auch explizit der Begriff des Vertrages im Sinne eines „Gesellschaftsvertrages“:

„Die Menschen-Gesellschaft: die ist ein Versuch, so lehre ich's, – ein langes Suchen: sie sucht aber den Befehlenden! –  
– ein Versuch, oh meine Brüder! Und kein ‚Vertrag‘! Zerbrecht, zerbrecht mir solch Wort der Weich-Herzen und Halb- und Halben“ (Z III: 265).

Neben diesen Passagen, in denen Nietzsche das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft konkret darstellt, und jenen, in denen er anhand einzelner Ansatzpunkte wie z.B. der Moral (vgl. Kapitel 2.5 der vorliegenden Arbeit) dieses Verhältnis erläutert, bietet die Konstruktion des großen Individuums (vgl. Kapitel 2.7.2 der vorliegenden Arbeit) einen besonderen Anhaltspunkt zur Erfassung einzelner Züge seines Individualitätskonzepts. Dieses Konstrukt von großen Individuen – „großen Männern“ – übernimmt er weitestgehend von seinem Kollegen Jacob Burckhardt, der zur gleichen Zeit in Basel Geschichte lehrte. Ich werde aus diesem Grund der Analyse von Nietzsches Konzeption von großen Menschen eine Darstellung der Philosophie Burckhardts voranstellen (vgl. Kapitel 2.7.1 der vorliegenden Arbeit). Im weiteren Verlauf werde ich dann Nietzsches Aussagen über das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft noch einmal explizit thematisieren (vgl. Kapitel 2.7.3 der vorliegenden Arbeit).

### 2.7.1 Exkurs: Jacob Burckhardts Einfluss auf Friedrich Nietzsches Geniebild

Eine wichtige Etappe in der Entwicklung der Philosophie Friedrich Nietzsches stellt seine Freundschaft mit dem Basler Professor Jacob Burckhardt in den Jahren 1869-1879 dar (vgl. z.B. Salin 1959). Anhand verschiedener Passagen lässt sich nachweisen, dass Nietzsche seine Vorstellung vom großen Individuum und dessen Verhältnis zur Gesellschaft streckenweise von ihm übernimmt. Ausgehend von der These einer Beeinflussung seitens Burckhardts, der sich intensiv mit der Geschichte der Renaissance beschäftigte, kam so z.B. Erich Eckertz zu dem Schluss: „Das Genie der Renaissance wird für Nietzsche zum Rückhalt seines Traumes vom Übermenschen“ (Eckertz 1910: 97).

In der „Götzen-Dämmerung“ erwähnt Nietzsche in zwei Passagen Jacob Burckhardts Namen äußerst positiv (GD: 107, 158) sowie einmal in der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ (vgl. UB II, HL: 266). Nietzsche hörte privat im Wintersemester 1870/71 die von Burckhardt ein Semester zuvor gehaltenen Vorträge über Geschichtsphilosophie, die 1905 posthum unter dem Titel „Weltgeschichtliche Betrachtungen“ publiziert wurden. An seinen Freund Carl Gersdorf schreibt Nietzsche in einem Brief vom 7. November 1870 darüber: „Letzten Abend hatte ich einen Genuß, den ich Dir vor allem gegönnt hätte. Jacob Burckhardt hielt eine freie Rede über ‚historische Größe‘, und zwar völlig aus unserem Denk- und Gesprächskreis heraus“ (KSB, III: 155).

Im Abschnitt „Das Individuum und das Allgemeine. (Die historische Größe)“ beschreibt Burckhard seine Überlegung zu jenem großen Individuum, den „großen Menschen“ (vgl. Burckhardt 1905; hier: 2000: 498). Diesen versah er mit den Attributen „Einzigkeit, Unersetzlichkeit“ (ebd.: 498) und ergänzte:

„Der große Mann ist ein solcher, ohne welchen die Welt uns unvollständig schiene, weil bestimmte große Leistungen nur durch ihn innerhalb seiner Zeit und Umgebung möglich waren und sonst undenkbar sind; er ist wesentlich verflochten in de großen Hauptstrom der Ursachen und Wirkungen. [...] Einzig und unersetzlich aber ist nur der mit abnormer intellektueller oder sittlicher Kraft ausgerüstete Mensch“ (ebd.: 498).

Bezüglich der großen Männer schrieb er weiter: „Groß ist die Verschiedenheit desjenigen Allgemeinen, welches in den großen Individuen kulminiert oder durch sie umgestaltet wird“ (ebd.: 500). Dabei unterteilt er die Kategorie der „höheren Menschen“ vor diesem Hintergrund in weitere einzelne Verzweigungen: Repräsentanten des Geistes: Forscher, Entdecker, Künstler und Dichter (ebd.: 500), da „alle großen Dinge des Geistes unleugbar von ihren großen Repräsentanten leben, die allgemeine zeitweilige Erhöhung des Niveaus nur ihnen verdanken“ (ebd.:

500), sowie „die großen Kategorie Männer der sonstigen historischen Weltbewegung“ (ebd.: 511). Über die zuletzt genannte Kategorie fährt er fort:

„Die Geschichte liebt es bisweilen, sich auf einmal in einem Menschen zu verdichten, welchem hierauf die Welt gehorcht. Diese großen Individuen sind die Koinzidenz des Allgemeinen und des Besonderen, des Verharrenden und der Bewegung in einer Persönlichkeit. Sie resumieren Staaten, Religionen, Kulturen und Krisen“ (ebd.: 511f.).

Diese Kategorien unterteilte er wiederum und untersuchte ihre jeweilige Aufgabe im Weltgefüge. Einen besonderes Augenmerk richtet er dabei auf die Philosophen (vgl. ebd.: 503). Aus seiner Analyse zieht er als ein Zwischenfazit den Schluss:

„Das große Individuum übersieht und durchdringt jedes Verhältnis, im Detail wie im ganzen, nach Ursachen und Wirkungen. Dies ist eine unvermeidlich Funktion seines Kopfes. Auch die kleinen Verhältnisse sieht es, schon weil sie in der Multiplikation groß werden, während es sich von der Kenntnis der kleinen Individuen dispensieren darf“ (ebd.: 514).

Weiterhin beruht die Größe – wie er redundant erklärt – auf der besonderen Willensstärke des Individuums (vgl. ebd.: 514f.), worin wiederum Nietzsche mit ihm übereinstimmt. In Burckhardts Auseinandersetzung mit großen Individuen taucht lediglich einmal der Begriff der Individualität auf: „Eine der deutlichsten der Größe tritt damit ein, daß wir dringend wünschen (wir Nachwelt), die Individualität näher kennenzulernen, d.h. das Bild nach Kräften zu ergänzen“ (ebd.: 516). Als Motivationen für die Taten eines großen Individuums nennt er sowohl das Machtstreben als auch den Ruhmessinn (vgl. ebd.: 522f.). Abschließend erklärt er über die Bedeutung dieser weltgeschichtlichen Individuen: „[D]ie großen Männer sind zu unserem Leben notwendig, damit die weltgeschichtliche Bewegung sich periodisch und ruckartigerweise frei mache von bloßen abgestorbenen Lebensformen und von reflektierendem Geschwätz“ (ebd.: 525). Trotz einiger Differenzen zwischen den Philosophien der beiden Männer, die Alfred von Martin (1947) herausgearbeitet hat, verbindet die beiden Denker der Glaube an „große Persönlichkeiten“. In dem Kapitel „Individualismus und Größe“ erläutert Martin:

„Die Entwicklung von ‚Individualität‘ gipfelt in der Ausnahmerecheinung des geschichtlich großen Menschen. Seine Bedeutung der für Burckhardt wie auch für Nietzsche, als der leuchtendste Kontrast zu jener trüben Mediokrität, jener heillosen Mittelmäßigkeit, welche in der ‚allgemeinen Verflachung‘ einer vermassten Zeit immer unheilvoller überhand nimmt, weil Demokratie, Etatismus und Kapitalismus wohl das Talent, nicht aber das Genie brauchen können“ (Martin 1947: 114).

Hinsichtlich anderer Aspekte der Individualität hingegen divergieren die Vorstellungen der beiden Denker deutlich – z.B. in der realen Stellung des „höheren Menschen“ gegenüber der „Masse“.

Außer den „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ hatte auch Burkhardts Werk „Kultur der Renaissance“ (vgl. UB II, HL: 266) einen Einfluss auf Nietzsche, der aber vergleichsweise gering ausfiel.

## 2.7.2 Das Ideal der einzelnen Großen

Ein redundant auftauchendes Thema im Werk Nietzsches sind die „großen Einzelnen“. Nietzsche nennt in diesem Zusammenhang wiederholt seine Vorbilder und geistigen Ziehväter Johann Wolfgang von Goethe, Richard Wagner und Arthur Schopenhauer als Beispiele hierfür. Das Konzept der einzelnen Großen weist, wie Alexander-Maria Zibis in seiner Studie „Die Tugend des Mutes“ nachgewiesen hat, Überschneidungen zur politischen Philosophie Niccolò Machiavellis („Il Principe“) auf (vgl. Zibis 2007: 158-166). Ebenso zeigen sich aber auch deutliche Übereinstimmungen mit G.W.F. Hegels Konzept von weltgeschichtlichen Persönlichkeiten (vgl. Hegel 1986 a-c)<sup>50</sup>. Beide Stränge scheinen mir aber nur von sekundärer Bedeutung zu sein, weshalb ich sie in meiner Untersuchung nicht weiter berücksichtigen werde.<sup>51</sup>

In der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ beschreibt Nietzsche wiederholt sein Ideal des großen Individuums. Im zweiten Kapitel erläutert er:

---

50 | Walter Jaeschke erklärte über die welthistorischen Persönlichkeiten bei Hegel: „Anschaulich wird diese ‚Vereinigung des allgemeinen mit dem Besonderen‘ hingegen in Hegels Lehre von den ‚welthistorischen Individuen‘. Sie sind die herausgehobenen Personen, deren besonderer Zwecke mit dem allgemeinen Zweck zusammenfalle – und so sind sie nicht die ‚Mittel‘, sondern die ‚Geschäftsführer‘ des Zwecks des Weltgeistes“ (Jaeschke 2003: 412).

51 | Volker Gerhardt hat in seinem Beitrag „Geschichtlichkeit bei Hegel und Nietzsche“ darauf verwiesen, dass Nietzsche Hegel kaum zur Kenntnis genommen hat (vgl. Gerhardt 1992b: 29), so dass diese Einflussnahme auf sein Denken als wenig ergiebig ausgeschlossen werden kann. Vgl. auch zu den Differenzen zwischen Hegel und Nietzsche bezüglich der Religionskritik: Barbaric (1992). In den vorliegenden Monographie von Hans-Dieter Stell (1987) und Norbert Protska (1989) wurden deutliche Differenzen in der Philosophie der beiden Denker aufgezeigt, die eine diesbezügliche Untersuchung daher als für meine Untersuchung ungeeignet erscheinen lassen.

„Dass der Thätige mitten unter den schwächlichen und hoffnungslosen Müsiggängern, mitten unter den scheinbar thätigen, in Wahrheit nur aufgeregten und zappelnden Genossen nicht verzage und Ekel empfinde, blickt er hinter sich und unterbricht den Lauf zu seinem Ziele, um einmal aufzuatmen. Sein Ziel ist aber irgend ein Glück, vielleicht nicht sein eigenes, oft das eines Volkes oder das der Menschheit insgesamt; er flieht vor der Resignation. [...] Denn sein Gebot lautet: das was einmal vermochte, den Begriff ‚Mensch‘ weiter auszuspannen und schöner zu erfüllen, das muss auch ewig vorhanden sein, um dies ewig zu vermögen. Dass die grossen Momente im Kampfe der Einzelnen eine Kette bilden, dass in ihnen ein Höhenzug der Menschheit durch Jahrtausende hin sich verbinde, dass für mich das Höchste eines solch längst vergangenen Moments noch lebendig, hell und gross sei – das ist der Grundgedanke im Glauben an die Humanität, der sich in der Forderung einer monumentalistischen Historie ausspricht“ (UB II, HL: 258f.).

Ein Zwischenfazit Nietzsches in dieser Schrift lautet: „Und so möge mein Satz verstanden und erwogen werden: die Geschichte wird nur von starken Persönlichkeiten ertragen, die schwachen löscht sie vollends aus“ (ebd.: 283). Den Begriff der Größe konkretisierte Nietzsche in „Menschliches, Allzumenschliches“ noch einmal:

„Grösse heisst: Richtung-geben. – Kein Strom ist durch sich selbst gross und reich: sondern dass er so viele Nebenflüsse aufnimmt und fortführt, das macht ihn dazu. So steht es auch mit allen Grössen des Geistes. Nur darauf kommt es an, dass einer die Richtung angiebt, welcher denn so viele Zuflüsse folgen müssen; nicht darauf, ob er von Anbeginn arm oder reich begabt ist“ (MAM I: 324).

Damit unterscheidet sich der große Mensch aber auch vom Genie. In der dritten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ schreibt Nietzsche:

„Wenn jeder grosse Menschen auch am liebsten gerade als das ächte Kind seiner Zeit angesehen wird und jedenfalls an allen ihren Gebrechen stärker und empfindlicher leidet als alle kleineren Menschen, so ist der Kampf eines solchen Grossen gegen seine Zeit scheinbar nur ein unsinniger und zerstörender Kampf gegen sich selbst“ (UB III, SE: 362).

In „Menschliches, Allzumenschliches“ hingegen beschreibt Nietzsche den „großen Mann“ mit einem kritischem Unterton:

„Das Recept zu dem, was die Masse einen großen Mann nennt, ist leicht gegeben. Unter allen Umständen verschaffe man ihr Etwas, das ihr sehr an-

genehm ist, oder setze ihr erst in den Kopf, dass dies und jenes sehr angenehm wäre, und gebe ihr es dann. Doch um keinen Preis sofort: sondern man erkämpfe es mit grösster Anstrengung oder scheine es zu erkämpfen. Die Masse muss den Eindruck haben, dass eine mächtige, ja unbezwingliche Willenskraft da sei; mindestens muss sie da zu sein scheinen. Den starken Willen bewundert Jedermann, weil Niemand ihn hat Jedermann sich sagt, dass, wenn er ihn hätte, es für ihn und seinen Egoismus keine Gränze mehr gäbe“ (MAM I: 298).

### **2.7.3 Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft bei Friedrich Nietzsche**

Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft thematisiert Nietzsche vorrangig vor dem Hintergrund seiner tiefgreifenden Moralkritik (vgl. Kapitel 2.5 der vorliegenden Arbeit) sowie seines Postulats vom souveränen Individuum (vgl. Kapitel 2.3 der vorliegenden Arbeit), welches auch in der Gestalt des Philosophen, Künstlers und Heiligen wiederholt in seinem Werk auftaucht, sowie als dessen Weiterentwicklung zum Genie oder Übermensch. Verstreut finden sich zudem noch einzelne Aphorismen, in denen er das Verhältnis jenseits dieser Figuren thematisiert. Unter dem Titel „Lust und socialer Instinkt“ heißt es in Aphorismus 98 von „Menschliches, Allzumenschliches“: „Aus seinen Beziehungen zu anderen Menschen gewinnt der Mensch eine neue Gattung von Lust zu jenen Lustempfinden hinzu, welche er aus sich selber nimmt; wodurch er das Reich der Lustempfindung überhaupt bedeutend umfänglicher macht“ (MAM I: 95). Weiterhin bemerkt er im Zuge seiner Untersuchung „Genius und idealer Staat in Widerspruch“: „Der Staat ist eine kluge Veranstaltung zum Schutz der Individuen gegen einander: übertreibt man seine Veredlung, so wird zuletzt das Individuum durch ihn geschwächt, ja aufgelöst, – also: der ursprüngliche Zweck des Staates am gründlichsten vereitelt“ (ebd.: 197). Weiterhin erläutert er: „Die Missachtung, der Verallgemeinerung und der Tod des Staates, die Entfesselung der Privatperson (ich hüte mich zu sagen: des Individuums) ist die Consequenz des demokratischen Staatsbegriffs; hier liegt seine Mission“ (ebd.: 305). In diesen Passagen behandelt Nietzsche das Verhältnis von Individuum und Staat zwar unter unterschiedlichen Aspekten, allerdings durchgängig als ein eindeutiges Konfliktverhältnis. Im Zarathustra erläutert Nietzsche zudem die Unvereinbarkeit von Übermensch und Staat: „Dort, wo der Staat aufhört, – so seht mir doch hin, meine Brüder! Sehr ihr ihn nicht, den Regenbogen und die Brücken des Übermenschen?“ (Z I: 64). Unter der Überschrift „Von tausend und Einem Ziele“ erklärt Nietzsche: „Älter ist an der Heerde die Lust, als die Lust am Ich: und so lange das gute Gewissen Heerde heißt, sagt nur das schlechte Gewissen: Ich“ (ebd.: 75f.). Die Problematik der Individualität, die den Menschen aus der Gemeinschaft heraushebt, taucht auch in Aphorismus 495 derselben Sammlung auf: „Alle sehr individuellen Maassregeln

des Lebens bringen die Menschen gegen Den, der sie ergreift, auf; sie fühlen sich durch die aussergewöhnliche Behandlung, welche Jener sich angedeihen lässt, erniedrigt, als gewöhnliche Wesen“ (MAM II: 319). Neben der Moral trägt auch die Sitte, als eine auf moralischen Werten basierende gesellschaftliche Normierung, zum Konflikt zwischen Individualität und Allgemeinheit bei (vgl. auch Kapitel 2.1 der vorliegenden Arbeit).

„Der Ursprung der Sitte geht auf zwei Gedanken zurück: ‚[D]ie Gemeinde ist mehr Werth als der Einzelne‘ und ‚der dauernde Vortheil ist dem flüchtigen vorzuziehen‘; woraus sich der Schluss ergibt, dass der dauernde Vortheile des Einzelnen, namentlich seinem momentanen Wohlbefinden, aber auch seinem dauernden Vortheile und selbst seinem Weiterleben voranzustellen sei“ (ebd.: 412).

Durch die Sitte wird der Einzelne nicht als solcher erzogen, sondern als „Ziffer einer Majorität“ (ebd.: 412). Ein weiteres Thema, dem sich Nietzsche widmet, ist die Spaltung des Individuums in sich. Daran zeigt sich die psychologische Ebene des Nietzscheanischen Werkes. In Aphorismus 268 von „Menschliches, Allzumenschliches“ schreibt Nietzsche:

„Zur Kriegsgeschichte des Individuums. – Wir finden in ein einzelnes Menschenleben, welches durch mehrere Culturen geht, den Kampf zusammengedrängt, welcher sich sonst zwischen zwei Generationen, zwischen Vater und Sohn, abspielt: die Nähe der Verwandtschaft verschärft diesen Kampf, weil jede Partei schonungslos das ihr so gut bekannte Innere der anderen Partei hineinzieht; und so wird dieser Kampf im einzelnen Individuum am erbittertsten sein; hier schreitet jede neue Phase über die früheren mit grausamer Ungerechtigkeit und Verkennung von deren Mitteln und Zielen hinweg“ (MAM I: 222).

In Aphorismus 529 der „Morgenröthe“ erklärt Nietzsche:

„Je höher also eine Zeit, ein Volk die Individuen achtet und je mehr an ihnen das Recht und Übergewicht zusteht, um so mehr Handlungen jener Art werden sich an's Licht wagen – und so breitet sich zuletzt ein Schimmer von Ehrlichkeit, von Ächtheit im Guten und Schlimmen über ganzen Zeiten und Völkern aus, dass sie, wie zum Beispiel die Griechen, nach ihrem Untergange noch Jahrtausende lang gleich manchen Sternen leuchten“ (M: 303).

Nietzsche fokussiert die Genievorstellung: Die herausragenden Individuen sind die Genies im klassischen Sinne, bzw. sie verkörpern die großen Individuen, von denen Nietzsche in seinem Werk wiederholt spricht. Gleichzeitig überträgt er sei-

ne Achtung vor dem einzelnen Genie bzw. dem „großen Individuum“ auf breitere Schichten, da er von „Individuen“ an sich spricht. Unter der Überschrift „Die ausklingende Christlichkeit in der Moral“ akzentuiert Nietzsche:

„Es scheint jetzt Jedermann wohlzutun, wenn er hört, dass das Glück und zugleich das Opfer des Einzelnen darin liege, sich als nützliches Glied und Werkzeug des Ganzen zu fühlen: nur dass man gegenwärtig noch mehr schwankt, worin dieses Ganze zu suchen sei, ob in einem bestehenden oder zu begründenden Staate, oder in der Nation oder in einer Völker-Verbrüderung oder in kleinen neuen wirtschaftlichen Gemeinsamkeiten“ (ebd.: 124).

Dass Nietzsche dem Kollektiv bzw. der übergeordneten Instanz Vorrang gegenüber dem einzelnen Individuum abspricht, ist eine seiner klassischen Übereinstimmungen mit Max Stirner und D. A. F. de Sade. In seiner Argumentation schwingt die gleiche Ideologiekritik mit, die sich bei Stirner in der generellen Verurteilung überindividueller Strukturen und Weltanschauungen äußert. Obwohl weniger drastisch als Stirner, stellt auch er die Mystifizierung des Opfern des Individuums an ein höheres Ziel in Frage.

In der „Fröhlichen Wissenschaft“ schreibt Nietzsche über das Verhältnis von Individuum zu Gesellschaft:

„Abseits. – Der Parlamentarismus, das heisst die öffentliche Erlaubnis, zwischen fünf politischen Grundmeinungen wählen zu dürfen, schmeichelt sich bei jenen Vielen ein, welche gerne selbständig und individuell scheinen und für ihre Meinungen kämpfen möchten. Zuletzt aber ist es gleichgültig, ob der Heerde Eine Meinung befohlen oder fünf Meinungen gestattet sind. – Wer von den fünf öffentlichen Meinungen abweicht und bei Seite tritt, hat immer die ganze Heerde gegen sich“ (FW: 500f.).

In diesem anarchistisch anmutenden Aphorismus bestimmt er Individualität näher. Seine Kritik an der nur scheinbar gegebenen Möglichkeit zur Entfaltung von Individualität weist deutliche Ähnlichkeit zur modernen Kritik an der vermeintlichen Individualisierung westlich-europäischer Gesellschaften auf, wie sie z.B. Jörg Ulrich (2002) formuliert hat. Im zweiten Buch der „Fröhlichen Wissenschaft“ schreibt Nietzsche:

„Die Individuen, diese wahren An- und Für-sich's sorgen, wie bekannt, mehr für Augenblick, als ihre Gegensätze, die Heerden-Menschen, weil sie sich selber für ebenso unberechenbar halten wie die Zukunft; ebenso knüpfen sie sich gerne an Gewaltmenschen an, weil sie sich Handlungen und Auskünfte zutrauen, die bei der Menge weder auf Verständnis noch auf Gnade rechnen können – aber der Tyrann oder Cäsar versteht das Recht des Individuums

auch in seiner Ausschreitung und hat ein Interesse daran, einer kühneren Privatmoral das Wort zu reden und selbst die Hand zu bieten“ (ebd.: 397).

Weiterhin spielen hier seine Kritik an der Herde und deren Moral in die Problematisierung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft bzw. staatlicher Ordnung hinein.

In „Jenseits von Gut und Böse“ erläutert Nietzsche:

„Die hohe unabhängige Geistigkeit, der Wille zum allein stehen, die grosse Vernunft schon werden als Gefahr empfunden; Alles, was den Einzelnen über die Heerde hinaushebt und dem Nächsten Furcht macht, heisst von nun an böse; die billige bescheidene, sich einordnende, gleichsetzende Gesinnung, das Mittelmaass der Begierden kommt zu moralischen Namen und Ehren“ (ebd.: 123).

Das „Volk“ als Bezeichnung für die Masse findet im Werk Nietzsches die Synonyme „Pöbel“ und „Sklaven“ (vgl. z.B. GM: 269; vgl. auch Kapitel 2.5.1 der vorliegenden Arbeit). In der Zarathustra-Darstellung der Schmeißfliegen problematisiert Nietzsche erneut das große Individuum: Es ist mit den piesakenden Schmeißfliegen gestraft, d.h. den „kleinen Menschen“. In Nietzsches Werk wird häufig das Bild vom einzelnen, einsamen Großen bezeichnet, der unter seiner Umwelt leidet, in diesem Fall der Herde der einfachen Menschen.

Wolf Gorch Zachriat fasste die Haltung Nietzsches mit den folgenden Worten zusammen: „Wenn das Kollektiv grundsätzlich höher gestellt wird als das Individuum, wird sich das nach Nietzsche in allen Bereichen des menschlichen Lebens negativ bemerkbar machen“ (Zachriat 2001: 58).

Aus den zitierten Passagen lässt sich sowohl eine partielle Bejahung eines staatlichen Gebildes lesen als auch aus der immanenten Gefahrenanalyse eine Warnung davor. Der Schutz des Individuums vor dem Krieg aller gegen alle wird explizit genannt. Nietzsche hält den Staat als Schutzraum für die Entwicklung von Individualität in seinem Frühwerk für sinnvoll. Gleichzeitig finden sich wiederholt Passagen, die das gesellschaftliche Miteinander in dieser Gesellschaft von Genies oder außergewöhnlichen Menschen thematisieren. So wichtig ihm der Schutz des Individuums erscheint, so sieht er aber auch die Frage nach dem gesellschaftlichen Kontext pessimistisch. Das Individuum steht im Konflikt mit seiner Umwelt, da es den Neid der Masse auf seinen Akt der Befreiung erweckt, und sein individuelles Glück nicht zwingend in einem Universalbegriff aufgeht bzw. diesem gar im Weg steht. Auf der anderen Seite benötigt das Individuum die Gesellschaft zur Schaffung von Rahmenbedingungen für die Entwicklung seiner genialen Individualität.

Die Aussagen Nietzsches über das Verhältnis vom Individuum zur Gesellschaft ergeben ein stimmiges Bild. Sie belegen eindeutig seine Hochachtung vor

dem souveränen Individuum bzw. dem Menschen, der seine eigene Individualität zum Vorschein bringt. Sie zeigen aber auch seine sich verändernden Ansichten über die Struktur des Staates, den er zwar einerseits als einen Schutzraum für die Entfaltung des Individuums wahrnimmt; andererseits erkennt er aber auch die Gefahr des Umschlagens, die eine Entwicklung der Individualität verhindern würde. Ein alternatives Ordnungsmodell für das gesellschaftliche Zusammenleben oder auch nur potentielle Ansätze hierfür benennt Nietzsche nicht.

## **2.8 DIE BEDEUTUNG DES VERBRECHENS UND DER REVOLTE IN BEZUG AUF DIE KONSTRUKTION VON INDIVIDUALITÄT**

Der Begriff des Verbrechens und dessen Personifizierung im Verbrecher spielen bei der Konstituierung von Individualität für Nietzsche in der Hinsicht eine wichtige Rolle, als dass dem Verbrechen die Rolle der Verteidigung der Individualität gegenüber dem Kollektiv zukommt. Nietzsche verwendet den Begriff nicht immer einheitlich, die Wortbedeutung schwankt je nach Kontext. Kurt Heinze stellte fest: „Eine Begriffsbestimmung des Verbrechens finden wir bei Nietzsche nicht. Er hat sich damit nicht abgegeben, weil das Verbrechen nach ihm begrifflich nicht festzustellen ist und weil es mehr umfaßt, als die Strafrechtswissenschaft wahrhaben will“ (Heinze 1939: 8). Lukas Geschwend schrieb in seinem Aufsatz „Nietzsche und die Strafrechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts“ über die unterschiedlichen Dimensionen von Nietzsches Verbrechensbegriff:

„Im Gegensatz zu unserer heutigen juristischen Umschreibung bezieht sich Nietzsche, wenn er vom Verbrechen spricht, nicht nur auf strafrechtlich inkriminiertes Verhalten, sondern er erfasst auch anderweitige Devianz, namentlich Abweichung von der moralischen Norm. [...] So dann begreift er das Verbrechen in jeder Gesellschaft und unabhängig vom jeweiligen Strafrecht als ‚Aufstand wider die gesellschaftliche Ordnung‘ [...] Nietzsche interpretiert das Verbrechen gleichsam als kriegerische Auflehnung gegen die etablierte Ordnung mit ihren gesetzlich verankerten Machtstrukturen“ (Geschwend 2001: 132).

Konkret auf die Situation des jeweiligen Individuums übertragen heißt dies: „Wer Gesetzen gehorcht, ‚erleidet Einbusse an Gefühl und Bewußtsein eigener Mächtigkeit‘. Er büßt dadurch seine eigene Persönlichkeit ein“ (ebd.: 133). Über die Verwendung des Begriffs des Verbrechens kommt er zu dem Schluss:

„Wie der Begriff vom Verbrechen wird auch jener des Verbrechens bei Nietzsche nicht nur im juristischen Sinne verwendet. Oft identifiziert Nietzsche

das Verbrechen mit dem Bruch der moralischen Normen, wobei er diesen verschiedentlich im Sinne von Normüberwindung und – Erneuerung positiv besetzt“ (ebd.: 345).

Weiterhin manifestierte er: „Der vollkommene, gelungene Typus des heroischen Verbrechers, der die Umwertung aller Werte vollzieht, sich selbst zum Gesetzgeber erhebt, entspricht dem Genius“ (ebd.: 351). Wenn man diese These ausweitet, erstreckt sich der Begriff des Verbrechens bei Nietzsche auf drei verschiedene Ebenen: Auf einer strafrechtlichen Ebene, auf der das Verbrechen als Verstoß gegen ein Gesetz erscheint; auf einer existenzial-philosophischen Ebene, auf der es sich als existentielle Revolte und als Verteidigung der Individualität des Individuums gegen eine überindividuelle Instanz äußert; sowie auf einer metaphysischen Ebene, auf der es einer Umwertung der Werte entspricht. In einzelnen Werken vermischt er diese unterschiedlichen Ebenen.

In „Menschliches, Allzumenschliches“ erklärt Nietzsche im Aphorismus 99 über den Zusammenhang von Verbrechen und Individualität: „Alle ‚bösen‘ Handlungen sind motivirt durch den Trieb der Erhaltung oder, noch genauer, durch die Absicht auf Lust und Vermeidung der Unlust des Individuums; als solchermaßen motivirt, aber nicht böse“ (MAM I: 95). Hier zeichnet er wieder das Bild eines naturdeterminierten Menschen. In Aphorismus 66 desselben Werkes schreibt er, auf eine strafrechtliche Ebene des Verbrechens bezogen: „Sträflich, nie gestraft. – Unser Verbrechen gegen Verbrecher besteht darin, dass wir sie wie Schufte behandeln“ (ebd.: 80). Ähnliche Passagen finden sich z.B. in der „Genealogie der Moral“: „Der ächte Gewissensbiss ist gerade unter Verbrechern und Sträflingen etwas äusserst Seltenes“ (GM: 319). Im Aphorismus 102 von „Menschliches, Allzumenschliches“ setzt er das Bild des Verbrechers zu moralischem Handeln in Bezug.

„Sodann: selbst das absichtliche Schädigen nennen wir nicht unter allen Umständen unmoralisch; man tödtet z.B. eine Mücke unbedenklich mit Absicht, bloß weil uns ihr Singen missfällt, man straft den Verbrecher absichtlich und thut ihm Leid an, um uns und die Gesellschaft zu schützen“ (MAM, I: 99).

Hiermit stellt Nietzsche auf einer metaphysischen Ebene die Beurteilung einer Tat nach den Kategorien der Moral in Frage. Weiterhin schreibt er in „Der Wanderer und sein Schatten“:

„Zur Beurtheilung des Verbrechens und seines Richters. – Der Verbrecher, der den ganzen Fluss der Umstände kennt, findet seine That nicht so ausser der Ordnung und Begreiflichkeit, wie seine Richter und Tadler; seine Strafe wird ihm gerade nach dem Grade von Erstaunen zugemessen, welches jene beim Anblick der That als einer Unbegreiflichkeit befällt. – Wenn die Kennt-

niss, welche der Vertheidiger eines Verbrechers von dem Fall und seiner Vorgeschichte hat, weit genug reicht, so müssen die sogenannten Milderungsgründe, welche er der Reihe nach vorbringt, endlich die ganze Schuld hinwegmildern. Oder, noch deutlicher: der Vertheidiger wird schrittweise jenes verurtheilende und Strafe zu messende Erstaunen mildern und zuletzt ganz aufheben, indem er jeden ehrlichen Zuhörer zu dem inneren Geständniss nöthigt: ‚er musste so handeln, wie er gehandelt hat; wir würden, wenn wir strafen, die ewige Nothwendigkeit bestrafen.‘ – Den Grad der Strafe abmessen nach dem Grad der Kenntniss, welchen man von der Historie eines Verbrechens hat oder überhaupt gewinnen kann, – streitet dies nicht wider aller Billigkeit? –“ (ebd. II, WS: 559).

Einige Seiten später fährt er fort:

„*Das Willkürliche im Zumessen der Strafen.* – Die meisten Verbrecher kommen zu ihren Strafen wie die Weiber zu ihren Kindern. Sie haben zeh- und hundertmal dasselbe getan, ohne üble Folgen zu spüren: plötzlich kommt eine Entdeckung und hinter ihr die Strafe. Die Gewohnheit sollte doch die Schuld der Tat, derentwegen der Verbrecher gestraft wird, entschuldbarer erscheinen lassen: es ist ja ein Hang entstanden, dem schwerer zu widerstehen ist. Anstatt dessen wird er, wenn der Verdacht des gewohnheitsmäßigen Verbrechens vorliegt, härter gestraft, die Gewohnheit wird als Grund gegen alle Milderung geltend gemacht. Umgekehrt: eine musterhafte Lebensweise, gegen welche das Verbrechen um so fürchterlicher absticht, sollte die Schuldbarkeit verschärft erscheinen lassen! Aber sie pflegt die Strafe zu mildern. So wird alles nicht nach dem Verbrecher bemessen, sondern nach der Gesellschaft und deren Schaden und Gefahr: frühere Nützlichkeit eines Menschen wird gegen seine einmalige Schädlichkeit eingerechnet, frühere Schädlichkeit zur gegenwärtig entdeckten addiert, und demnach die Strafe am höchsten zugemessen. Wenn man aber dergestalt die Vergangenheit eines Menschen mit straft oder mit belohnt (dies im ersten Fall, wo das Weniger-Strafen ein Belohnen ist) so sollte man noch weiter zurückgehen und die Ursache einer solchen oder solchen Vergangenheit strafen und belohnen, ich meine Eltern, Erzieher, die Gesellschaft usw.: in vielen Fällen wird man dann die *Richter* irgendwie bei der Schuld beteiligt finden. Es ist willkürlich, beim Verbrecher stehen zu bleiben, wenn man die Vergangenheit straft: man sollte, falls man die absolute Entschuldbarkeit jeder Schuld nicht zugeben will, bei jedem einzelnen Fall stehen bleiben und nicht weiter zurückblicken: also die Schuld isolieren und sie gar nicht mit der Vergangenheit in Verknüpfung bringen, – sonst wird man zum Sünder gegen die Logik. Zieht vielmehr, ihr Willens-Freien, den notwendigen Schluss aus eurer Lehre von der ‚Frei-

heit des Willens' und dekretiert kühnlich: *„keine Tat hat eine Vergangenheit“* (ebd., WS: 561f.).

In den beiden Passagen konzentriert er sich noch einmal auf den Zusammenhang vom freiem Willen zur Ausführung der Tat sowie auf das Verhältnis vom Individuum zur Gesellschaft. An anderer Stelle sieht er den Verbrecher als Opfer seiner Umstände (vgl. ebd.: 81). Gemeinsam ist diesen Betrachtungen, dass sie sich in erster Linie auf das inkriminierte Verhalten beziehen und es mit der Determination des menschlichen Verhaltens in einen Kontext setzen.

Das äquivalente Bild des Verbrechers – sowohl vom strafrechtlichen als auch vom existenzial-philosophischen Standpunkt aus – zeigt sich auch in folgender Aussage: „Alle Verbrecher zwingen die Gesellschaft auf frühere Stufen der Cultur zurück, als die ist, auf welcher sie gerade steht“ (ebd.: 633). Hier ist der Verbrecher wieder die Figur des Umwerters und des Bewegenden, d.h. auch des Neuerers und Erneuerers. In der Sammlung „Morgenröthe“ setzt den „Freithäter“ mit dem Verbrecher gleich.

„Die Freithäter sind im Nachtheil gegen die Freidenker, weil die Menschen sichtbarer an den Folgen von Thaten, als von Gedanken leiden. Bedenkt man aber, dass diese wie jene ihre Befriedigung suchen und dass den Freidenkern schon ein Ausdenken und Aussprechen von verbotenen Dingen diese Befriedigung gibt, so ist in Ansehung der Motive Alles eins: und in Ansehung der Folgen wird der Ausschlag sogar gegen den Freidenker sein, vorausgesetzt, dass man nicht nach der nächsten und größten Sichtbarkeit – das heisst: nicht wie alle Welt urtheilt. Man hat viel von der Verunglimpfung wieder zurückgenommen, mit der die Menschen alle Jene bedacht haben, welche durch die That den Bann einer Sitte durchbrachen, – und im Allgemeinen heissen sie Verbrecher“ (M: 32f.).

Der Verbrecher lässt sich also mit dem Schaffenden, d.h. letztlich auch mit dem „souveränen Individuum“ assoziieren. Er sprengt die Ketten der Gesellschaft, um sich seiner Eingebung folgend zu entwickeln. Er ist außer-moralisch bzw. in der Terminologie von Nietzsche über-moralisch.

Ebenso verweist Nietzsche auf die Wechselwirkung von Verbrechen und Moral. „Wandel der Moral. – Es giebt ein fortwährendes Umwandeln und Arbeiten an der Moral, – das bewirken die Verbrechen mit glücklichem Ausgange (wozu zum Beispiel alle Neuerungen des moralischen Denkens gehören)“ (ebd.: 89). In „Jenseits von Gut und Böse“ schreibt Nietzsche: „Es giebt einen Punkt von krankhafter Vermürbung und Verzärtlichung in der Geschichte der Gesellschaft, wo sie selbst für ihren Schädiger, den Verbrecher Partei nimmt, und zwar ernsthaft und ehrlich“ (JGB: 123). Wiederum betrachtet Nietzsche das Verbrechen als Antrieb zu einer gesellschaftlichen Veränderung, im Sinne einer Umwertung von Werten.

Das Problem nicht-autonomer Gesetzgebung, die einen Konflikt zwischen Individuum und Gesellschaft vorprogrammiert, thematisiert Nietzsche anhand eines Gedankenspiels des zukünftigen Verbrechers in Aphorismus 187 der „Morgenröthe“ (M: 160).

„Ist ein Zustand undenkbar, wo der Übeltäter sich selber zur Anzeige bringt, sich selber seine Strafe öffentlich dictirt, im stolzen Gefühle, dass er so das Gesetz ehrt, das er selber gemacht hat, dass er seine Macht ausübt, indem er sich straft, die Macht des Gesetzgebers? Er kann sich einmal vergehen, aber er erhebt sich durch die freiwillige Strafe über sein Vergehen, er wischt das Vergehen durch Freimüthigkeit, Größe und Ruhe nicht nur aus: er thut eine öffentliche Wohlthat hinzu. – Dies wäre der Verbrecher einer möglichen Zukunft, welcher freilich auch eine Gesetzgebung der Zukunft voraussetzt, des Grundgedankens: ‚ich beuge mich nur dem Gesetze, welches ich selber gegeben habe, im Kleinen und im Grossen.‘ Es müsse so viele Versuche noch gemacht werden! Es muss so manche Zukunft noch an's Licht kommen!“ (ebd.: 160).

Auch in diesem Zusammenhang taucht die autonome Gesetzgebung auf – und stellt die Hervorhebung des Individuums gegenüber der Gesellschaft in den Mittelpunkt. Der Verbrecher der Zukunft ist ein autonomes und souveränes Individuum, das sich ausschließlich seiner eigenen Autonomie unterwirft. Er ist sein eigener Gesetzgeber und Richter in einem, indem er sich über die Moral stellt und eine rein individuelle Ethik entwirft (vgl. Kapitel 2.5 der vorliegenden Arbeit). Dieses Vorgehen verweist bereits auf Nietzsches Bild vom Übermenschen (vgl. Kapitel 2.3.1 der vorliegenden Arbeit).

Unter der Überschrift „Zur Pflege der Gesundheit“ formuliert Nietzsche über die zeitgenössische Bewertung des Verbrechers:

„Man hat kaum angefangen, über die Physiologie der Verbrecher nachzudenken und doch steht man schon vor der unabweislichen Einsicht, dass zwischen Verbrechern und Geisteskranken kein wesentlicher Unterschied besteht: vorausgesetzt, dass man glaubt, die übliche moralische Denkweise sei die Denkweise der geistigen Gesundheit“ (ebd.: 176).

Auch in der „Götzen-Dämmerung“ findet sich eine ähnlich geartete Aussage. „Die Anthropologen unter den Criminalisten sagen uns, dass der typische Verbrecher hässlich ist: monstrum in fonte, monstrum in animo“ (GT: 69). In diesen Auffassungen zeigt sich Nietzsches Rezeption zeitgenössischer Strafrechtstheorien, wie z.B. derjenigen von Cesare Lombroso. Da diese Aspekte für die hier vorliegende Fragestellung irrelevant sind, werde ich sie nicht weiter berücksichtigen. An späterer Stelle verwendet Nietzsche den Begriff des Verbrechers wieder in seiner rein

strafrechtlichen Bedeutung: „Man leidet als entdeckter Verbrecher nicht am Verbrechen, sondern an der Schande und dem Verdruss über eine gemachte Dummheit oder an der Entbehrung des gewohnten Elements“ (M: 243). Ebenso fragt er unter der Überschrift „Strafe“ erneut: „Strafe. – Ein seltsames Ding, unsere Strafe! Sie reinigt nicht den Verbrecher, sie ist kein Abbüssen: im Gegentheil, sie beschmutzt mehr, als das Verbrechen selber“ (ebd.: 199). Unter der Überschrift „Danae und Gott im Golde“ stellt Nietzsche das Verbrechen und die Ungeduld in einen Zusammenhang: „Woher diese unmässige Ungeduld, welche jetzt den Menschen zum Verbrecher macht, in Zuständen, welchen den entgegengesetzten Hang besser erklären würden?“ (ebd.: 180). Er führt sie auf die Machtgelüste zurück.

Die Gestalt des Verbrechers, der gegen die alten Regeln revoltiert und neue Werte schafft, nimmt in „Also sprach Zarathustra“ eine exponierte Stellung ein. „Siehe die Guten und Gerechten! Wen hassen sie am meisten? Den, der zerbricht ihre Tafeln der Werthe, den Brecher, den Verbrecher: – das aber ist der Schaffende“ (Z I: 26; vgl. auch: Z III: 266). Hier zeigen sich die Übereinstimmungen des Verbrechers mit dem souveränen Individuum: Beide sind „Schaffende“. Ein weiteres Mal – in einem gänzlich anderem Kontext – taucht der Typus des Verbrechers unter der Überschrift „Der bleiche Verbrecher“ auf (Z I: 45-47).<sup>52</sup> Dieser Typus des Verbrechers erleicht, weil er seiner Tat nicht gewachsen: „Ein Bild machte diesen bleichen Menschen bleich. Gleichwüchsig war er seiner That, als er sie that: aber ihr Bild ertrug er nicht, als sie gethan war“ (ebd.: 46). Entfernt erinnert dies auch an den bereits erwähnten Seiltänzer aus dem Zarathustra. Auch der bleiche Verbrecher löst sich nicht vollkommen von seinen metaphysischen Wurzeln, sondern scheitert an der Überwindung. Im Mittelpunkt dieses Kapitels steht allerdings die Kritik an der überindividuellen Instanz der sinnbildlichen Richter. Nietzsche spricht sie zu Beginn des Textes an: „Ihr wollt nicht tödten, ihr Richter und Opferer, bevor das Tier nicht genickt hat?“ (Z II: 45). Für Annemarie Pieper stehen die Richter für die Tugendrichter der alten Moral und der Verbrecher für „ein[en] Gesetzesbrecher, d.h. einer, der gegen die tradierten Wertvorstellungen verstossen hat“ (Pieper 1990: 171). Reue und Sühne ebnet dem Verbrecher den Weg zurück in die sittliche Welt. T. K. Seung sah im Bild des erleichenden Verbrechers die Idee, dass er aufgrund fehlender Kontrolle über seine Passionen zum Verbrecher wird (vgl. Seung 2006: 26). Dementsprechend müsste es sich bei ihm um ein schwaches Individuum handeln.

In diesem Rahmen predigt Zarathustra erneut den Übermenschen:

52 | Die Interpretation dieses Kapitels ist in der Nietzscheforschung sehr umstritten. Niklas Corall sieht eine äquivalente Theorie dessen in den Aussagen von Raskolnikoff in Fjodr Dostojewskis „Verbrechen und Strafe“ [auch bekannt als: „Schuld und Sühne“] (vgl. Corall 2007: 194). C. G. Jung legte diesen Typus als Neurotiker aus (vgl. Jung 1981: 29). Ein guter Überblick über die unterschiedlichen Ansätze findet sich bei Seung 2006: 25f.

„Euer Tödtet, ihr Richter, soll ein Mitleid sein und keine Rache. Und indem ihr tödtet, seht zu, dass ihr selber das Leben rechtfertiget! Es ist nicht genug, dass ihr euch mit Dem versöhnt, den ihr tödtet. Eure Traurigkeit sei Liebe zum Übermenschen: so rechtfertigt ihr euer Noch-Leben!“ (Z I: 45).

In diesem Sinne findet sich in dieser Schrift ein erneuter Rückgriff auf die Erzählung von dem weisen Silen, dem klassischen Weggefährten des Dionysos (vgl. GT: 35, 41).

Im Zusammenhang mit seiner Kritik des Strafrechts verwirft Nietzsche in seiner Fokussierung auf eine individualistische Ethik auch die Dichotomie von Gut und Böse: „Vieles von eurem Guten macht mir Ekel, und wahrlich nicht ihr Böses“ (ebd.: 47).

Im Aphorismus 109 in „Jenseits von Gut und Böse“ taucht der Typus des bleichen Verbrechers erneut auf: „Der Verbrecher ist häufig genug seiner That nicht gewachsen: er verkleinert und verleumdet sie“ (JGB: 92). Im daran anschließenden Aphorismus heißt es vertiefend: „Die Advokaten eines Verbrechers sind selten Artisten genug, um das schöne Schreckliche der That zu Gunsten ihres Thäters zu wenden“ (ebd.: 92). In der „Genealogie der Moral“ definiert Nietzsche den Verbrecher wie folgt:

„Der Verbrecher ist ein Schuldner, der die ihm erwiesenen Vortheile und Vorschüsse nicht nur nicht zurückzahlt, sondern sich sogar am Gläubiger vergreift: daher geht er von nun an, wie billig, nicht nur aller dieser Güter verlustig, – er wird vielmehr jetzt daran erinnert, was es mit diesen Gütern auf sich hat“ (GM: 307).

Genauso wie in der „Götzen-Dämmerung“ wird der Verbrechertypus damit wiederum als starkes Individuum thematisiert: „Der Verbrecher-Typus, das ist der Typus des starken Menschen unter ungünstigen Bedingungen, ein krank gemachter starker Mensch“ (GD: 146). Alexander-Maria Zibis spekulierte diesbezüglich darüber, ob Nietzsche hierbei die literarisch-philosophischen Verbrechercharaktere Rodin Raskalaikoff und Iwan Karamasoff aus Dostojewskis Romanen „Die Dämonen“ und „Die Brüder Karamasoff“ vor Augen hatte (vgl. Zibis 2007: 123).<sup>53</sup>

Der Verbrecher ist also nicht nur für Nietzsches Strafrechtskritik relevant, sondern vor allem als Metapher für das souveräne Individuum. Dieses souveräne Individuum schafft sich durch das Verbrechen den Freiraum zur Entfaltung. Zwei Aspekte verdienen dabei eine gesonderte Betrachtung:

53 | Nietzsche rezipierte vor allem im Zeitraum des Jahreswechsels 1887/1888 intensiv die Romane von Dostojewski. Vgl. zur Bedeutung Dostojewskis für das Bild des Verbrechers bei Nietzsche: Stellino 2009.

- der „häßliche Mensch“, der das größte Verbrechen der Menschheit beging, in dem er Gott tötete, und
- Prometheus, die klassische Mythengestalt des edlen Verbrechers.

In den folgenden Exkursen werde ich sie im Kontext des Nietzscheanischen Werkes näher beleuchten.

### 2.8.1 Der „häßliche Mensch“

Der „häßliche Mensch“ im Zarathustra erscheint als ein besonderer Typus des Verbrechers. Er beging den Mord an Gott und ist nicht im Stande, die Schuld dafür zu ertragen, ist seiner Tat also ebenso wenig gewachsen wie der „bleiche Verbrecher“ aus „Also sprach Zarathustra“. Den „häßlichen Menschen“ trifft Zarathustra im Reich des Todes, in das er sich zurückgezogen hat. Er stellt Zarathustra die Frage, ob er wisse, wer er sei. Hier spielt Nietzsche auf die mythische Begegnung von Ödipus mit der Sphinx an, die ihm ein ähnliches Rätsel stellt – bezogen auf das Menschenleben. Bei ihr lautet die Antwort: der Mensch; bei Zarathustra lautet die Antwort: der „häßliche Mensch“, der Mörder Gottes. Er ist gleichzeitig ein Kontrapunkt zu Zarathustra selbst. Anke Bennholdt-Thomsen schrieb darüber:

„Darüber hinaus erkennt Zarathustra schließlich im häßlichen Menschen denjenigen, der um das Ekelhafte des Menschen weiß, ihn und sich selbst deshalb verachtet (325, 12), dessen Notschrei somit die Not des Menschen grundsätzlich betrifft und vertritt“ (Bennholdt-Thomsen 1974: 93).

Obwohl der „häßliche Mensch“ und Zarathustra die gleiche Erfahrung gemacht haben, unterscheidet Zarathustra sich vom ersteren dadurch, dass er über die Kraft der Lebensbejahung verfügt, die dem „häßlichen Menschen“ fehlt. An dieser Stelle wird die Bedeutung des „Amor Fati“ deutlich. Das „Amor Fati“, die Liebe zum Schicksal, beinhaltet auch die Annahme des Leides und der Schuld. Für Seung hingegen stellte sich diese Figur des „häßlichen Menschen“ wie folgt dar: „The Ugliest Man is his alter ego or his counter ego“ (Seung 2006: 255).

Den durch Mitleid hervorgerufenen Tod Gottes thematisiert Zarathustra bereits im zweiten Buch: „Also sprach der Teufel einst zu mir: ‚auch Gott hat seine Hölle: das ist seine Liebe zu den Menschen.‘ Und jüngst hörte ich ihn diess Wort sagen: ‚Gott ist todt; an seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben.‘“ (Z, II: 115).

Der „häßliche Mensch“ erläutert seine Tat mit den Worten:

„Aber er – musste sterben: er sah mit Augen, welche Alles sahn, – er sah des Menschen Tiefen und Gründe, alle seine verhehlte Schmach und Hässlichkeit. Sein Mitleiden kannte keine Scham: er kroch in meine schmutzigs-

ten Winkel. Dieser Neugierigste, Über-Zudringliche, Über-Mitleidige musste sterben! Der Mensch erträgt es nicht, dass solch ein Zeuge lebt“ (Z IV: 331).

Während die Scham über die eigene Schwäche und Niedrigkeit sowie seine Selbstverneinung den „häßlichen Mensch“ zum Mörder machten, stellt Zarathustra den Übermensch als eine Art Gegenkonzept auf. Der Übermensch überwindet die Schwäche und entsteigt der Niedrigkeit des menschlichen Daseins, indem er sich weiterentwickelt.

Weiterhin durchzieht sein Werk der Rückgriff auf den griechischen Mythos über das mit der Aufklärung verbundene Verbrechen des Prometheus (vgl. Storch/Damerau 1995), das einer Revolte gegenüber dem Göttervater Zeus gleichkommt.

## 2.8.2 Der Mythos „Prometheus“

Seit seiner Jugend nimmt die mystische Gestalt des Prometheus eine bedeutende Stellung im Denken Nietzsches ein, die in der Renaissance im engen Kontext zur Auseinandersetzung mit der Individualität stand, wie Christoph Rieder (1989: 58-60) nachwies. Bereits als 15-jähriger hat Nietzsche ihm zu Ehren einen Einakter geschrieben, und in seinem Nachlass von 1874 findet sich ein unvollendet gebliebenes Gedicht über Prometheus (vgl. KSA VII: 835-837). Die Gestalt steht symbolisch für die Revolte und wird mit dem Verbrechen gegen das Göttliche assoziiert. Eine Vignette des entfesselten Prometheus ließ Nietzsche von dem Bildhauer Leopold Rau für das Deckblatt der Erstausgabe von „Geburt der Tragödie“ entwerfen. In der „Geburt der Tragödie“ thematisiert Nietzsche im neunten Kapitel die Prometheussage anhand von Aischylos' Tragödie (vgl. Aischylos 1844)<sup>54</sup> – weitere Einflüsse auf sein Prometheusbild könnten Goethes Darstellung (vgl. Goethe 1772-1774; hier: 1985: 279f.)<sup>55</sup> sowie Maria Shelleys (1818; hier: 1993) gewesen sein. Der Einfluß letzterer ist allerdings eher unwahrscheinlich, da sich in seinem Werk keine Verweise auf sie finden lassen. Prometheus ist für Nietzsche umleuchtet mit der „Glorie der Aktivität“ (GT: 67) und stellt sich dar „als das unermessliche Leid des kühnen ‚Einzelnen‘ auf der einen Seite, und die gottähnliche Noth, ja Ahnung einer Götterdämmerung auf der anderen, die zur

54 | Aischylos schrieb um 470 v.Chr. eine Prometheus-Trilogie mit den Stücken „Der gefesselte Prometheus“, „Befreiter Prometheus“ und „Prometheus Feuerträger“. Lediglich „Der gefesselte Prometheus“ liegt komplett vor, von den anderen beiden Stücken existieren jeweils nur noch Fragmente. Nietzsche rezipierte Aeschylus bereits während seiner Schulzeit in Schulpforta 1858-1864.

55 | Auf den Zusammenhang von der Prometheusgestalt in Goethes Gedicht und dem Konzept des Individualismus hat z.B. Othmar Spann hingewiesen (vgl. Spann 1921: 13).

Versöhnung, zum metaphysischen Einssein zwingende Macht jener beiden Lebenswelten“ (ebd.: 68). Weiterhin ist er für Nietzsche eine der Masken des griechischen Gottes Dionysos. Über den Inhalt dieses Mythos‘ erklärt Nietzsche in der „Geburt der Tragödie“:

„Die Voraussetzung jenes Prometheusmythus ist der überschwängliche Wert, den eine naive Menschheit dem Feuer beilegt als dem wahren Palladium jeder aufsteigenden Cultur: dass aber der Mensch frei über das Feuer waltet und es nicht durch eine Geschenk vom Himmel, als zündenden Blitzstrahl oder wärmenden Sonnenbrand empfängt, erschien jenen beschaulichen Ur-Menschen als ein Frevel, als ein Raub an der göttlichen Natur. [...] Das Beste und Höchste, dessen die Menschheit teilhaftig werden kann, eringt sie durch einen Frevel“ (ebd.: 69).

Bezogen auf das Individuum folgert Nietzsche:

„Wer jenen innersten Kern der Prometheussage versteht – nämlich die dem titanisch strebenden Individuum gebotene Nothwendigkeit des Frevels – der muss zugleich das Unapollinische dieser pessimistischen Vorstellung empfinden; denn Apollo will die Einzelwesen gerade dadurch zur Ruhe bringen, dass er Grenzlinien zwischen ihnen zieht und dass er immer wieder an diese als an die heiligsten Weltgesetze mit seinen Forderungen der Selbsterkenntnis und des Maases erinnert“ (ebd.: 70).

Diese Stelle verweist implizit wiederum auf die Gegenüberstellung von Apollo und Dionysos, die seine Auffassung von Individualität konstituiert. Über die Gestalt des Prometheus im Werk des Aischylos erklärt Nietzsche:

„Der aeschyleische Prometheus ist in diesem Betracht eine dionysische Maske, während in jenem vorhin erwähnten tiefen Zuge nach Gerechtigkeit Aeschylus seine väterliche Abstammung von Apollo, dem Gotte der Individuation und der Gerechtigkeitsgrenzen, dem Einsichtigen verräth. Und so möchte das Doppelwesen des aeschyleischen Prometheus, seine zugleich dionysische und apollinische Natur in begrifflicher Form so ausgedrückt werden können: ‚Alles Vorhandene ist gerecht und ungerecht und in beidem gleich berechtigt.‘ Das ist deine Welt! Das heisst eine Welt!“ (GT: 71).

Martin Lorenz schrieb über die Bedeutung von Prometheus:

„Der befreite Prometheus ist für den Nietzsche der *Geburt der Tragödie* ein Beispiel dafür, dass eine Versöhnung des Dionysischen und Apollinischen

durch die künstlerische ‚Täterschaft des Subjekts‘ gelingen kann. Prometheus ist eine Emanzipation des Dionysischen“ (Lorenz 2008: 170).

Sowohl in der Geburt der Tragödie (GT: 36) als auch in späteren Werken taucht der Verweis auf Prometheus wiederholt auf, sowohl in Vergleichen mit namentlicher Nennung (z.B. M: 79; FW: 539) als auch indirekt (z.B. UB IV, WB: 464; Z I: 12; vgl. auch Lampert 1986: 18), ohne dass sein Verbrechen näher thematisiert wird. In der Vorrede zum Zarathustra lässt Nietzsche den Einsiedler fragen: „Damals trugst du deine Asche zu Berge: willst du heute dein Feuer in die Thäler tragen? Fürchtest du nicht des Brandstifters Strafen?“ (Z I: 12). An späterer Stelle wird ein weiteres Mal auf dieses Feuer Bezug genommen. In der Rede von den Hinterweltlern wendet sich Zarathustra an das Volk mit den Worten: „Was geschah, meine Brüder? Ich überwand mich, den Leiden, ich trug meine eigne Asche zu Berge, eine hellere Flamme erfand ich mir. Und siehe! Da wuch das Gespenst von mir!“ (ebd.: 36). Das Bild des Feuerträgers steht symbolisch für die Gestalt des Prometheus, der den Göttern das Feuer entwendet und es den Menschen als Geschenk bringt. Gleichzeitig ist das Feuer an das Bild der Erkenntnis geknüpft.

Die Rezeption der Gestalt des Prometheus ist daher insgesamt nicht verwunderlich – sie speist sich bei Nietzsche sowohl aus der griechischen Mythologie, mit der er in seiner Schul- und Studienzeit zu tun hatte, als auch aus der Tradition der Romantik. Prometheus ist zudem eine häufig auftretende Figur in der Literatur jener Zeit.

In dem Mythos um den griechischen Halbgott tauchen daneben noch weitere für die Nietzscheanische Philosophie konstituierende Elemente auf: die Einsamkeit sowie der hohe Berg, an dem er geschmiedet wird. Er lässt sich insgesamt als ein Beispiel für jenen großen Menschen lesen, den Nietzsche sucht und in seiner Philosophie heroisiert. Er revoltiert und wird damit zu einem Verbrecher.

## 2.9 ZWISCHENFAZIT

Die Stringenz im Werk Nietzsches bezüglich der zentralen Themen, die ich zu Beginn meiner Arbeit postuliert habe, konnte ich in meiner Untersuchung nachweisen. Das gesamte untersuchte Werk durchziehen die für meine Untersuchung grundlegenden Aspekte der Individualität, die sich in Nietzsches Werk vor allem an dem Konzept des souveränen und autonomen Individuums zeigen, das sich unter unterschiedlichen Bezeichnungen in seinem Werk findet, sowie an der Gegenüberstellung von Apollo und Dionysos als zwei Seiten der Konzeption von Individualität.

Nietzsche behält die Erlangung und den Erhalt der eigenen Individualität einer Minderheit von Individuen vor. Dies ist weniger auf ein aristokratisches Ideal als vielmehr auf ein kulturpessimistisches Weltbild zurückzuführen. Als Beleg sei nur

auf seine Feststellung zur Schwäche der Persönlichkeit der „Deutschen“ verwiesen, mit der er seine philosophischen Überzeugungen auf sein gesellschaftliches Umfeld überträgt.

Seine Überlegungen zur Individualität zeigen dabei eine doppelte Struktur. Auf der einen Seite besitzt das Individuum einen individuellen, nicht gesellschaftlich determinierten Kern, auf der anderen Seite zeigt sich, bezogen auf die Erschaffung des souveränen Individuums, in seinen unterschiedlichen Facetten auch immer eine gesellschaftliche Komponente. Dementsprechend spielt der gesellschaftliche Kontext für die Herauskristallisierung von genialer Individualität, die sich u.U. in meinem Begriff von radikaler Individualität wiederfindet, eine wichtige Rolle. Sie schafft – bildlich gesprochen – den Nährboden für ihre Herausbildung. Damit ist die Herausbildung von Individualität ein kultureller Akt.

Die Erlangung von Individualität ist für Nietzsche ein aktiver Akt der Aneignung, der vom Individuum eine gewisse innere Stärke verlangt, die Nietzsche nicht näher thematisiert. Sie lässt sich kontextualisieren mit dem „Amor Fati“ und der wiederholten Thematisierung von Einsamkeit, die sich aus der Einzigartigkeit ergibt. Im apollinischen Prinzip findet sich die diesbezügliche Verkörperung, das Konzept der Selbsterkenntnis. Die Selbsterkenntnis ist mit der Individuation gekoppelt und auch gleichzeitig dessen eigene Begrenzung. Das Individuum löst sich aus der „Masse“, um sich selbst zu erkennen und auch die eigenen Grenzen zu erfassen, die sich aus seiner Situation als Individuum ergeben. Im Frühwerk gibt es noch die Figur des Erziehers, der diesen Prozess anregen und unterstützen kann.

Mit dem dionysischen Prinzip wiederum findet eine Rückbindung des sich selbst als konkretes Individuum bewussten Elementes an ein das Allgemeine verkörpernde Kollektiv statt, das es für die Spiegelung der eigenen Individualität benötigt. Die Rückbindung des genialen Individuums ist darüber hinaus unter dem Aspekt der Bedeutung solcher Individuen für den Fortschritt der gesellschaftlichen Entwicklung von Relevanz. Im Kontext des Dionysischen steht aber ebenso der Transgressionscharakter seiner souveränen Individuen, der sich sprachlich im Präfix „über-“ redundant in Nietzsches Werk findet.

In diesem Prozess kristallisiert sich das souveräne Individuum heraus, das unter unterschiedlichen Masken und Bezeichnungen das gesamte Werk Nietzsches durchzieht. Gekennzeichnet ist dieses bewusste Individuum durch die eigene Souveränität, die sich in der Selbstgesetzgebung äußert, einen starken Willen und das kreative Element des Schaffens. Zum Element des Schaffens gehört auch die Besinnung auf eine individuelle Ethik. Diese Ethik, die an die Stelle der Moral tritt, ist nicht verallgemeinerbar, so dass sich notgedrungen auf gesellschaftlicher Ebene ein ethischer Pluralismus herausbildet.

Das gesellschaftliche Umfeld, das einerseits als Nährboden gebraucht wird, wird andererseits von diesem Individuum als Bedrückung und Einengung empfunden. Zwischen der von Nietzsche als „Masse“ abgewerteten Gesellschaft und dem

selbstbewussten Individuum besteht ein konfliktgeladenes Spannungsverhältnis. Dies zeigt sich besonders deutlich in den die Gesellschaft normierenden Regeln – wie Moral, Sitte und Gesetz. An ihnen wird der Übermensch zum Verbrecher, d.h. er lehnt sich gegen diese Bedingungen auf, die seine Entfaltung hemmen. Dieser Aspekt lässt sich auch als eine immanente, umfassende Ideologiekritik lesen. Die Grundlage dieser Normen verortet Nietzsche in der Religion. Die Religion fordert jene Demuthaltung, gegen die er sich erhebt, und predigt eine Gleichheit, die auf eine entindividualisierende Gleichmacherei hinausläuft. In der Gleichmacherei verlieren die Individuen ihre Individualität – genauso wie in der reinen Atomisierung, die für die zeitgenössische gesellschaftliche Entwicklung prognostiziert wird. Weiterhin ermöglichen auch einzelne Aspekte – wie die Warnung vor einer atomisierenden Revolution – die Herstellung einer gemeinsamen Basis mit dem aktuellen Diskurs. Die Gefahren für die Gesellschaft finden sich im Schlagwort des „Egoismus“, zu dem die souveränen Individuen neigen. Dieser hier gemeinte Egoismus läuft auf eine Individuation hinaus und lässt sich besser mit dem Begriff des Individualismus fassen.

Dementsprechend schafft das Postulat vom Tode Gottes, d.h. der zunehmenden Unglaubwürdigkeit eines überindividuellen Schöpfers, die Grundlage für die Entwicklung souveräner Individuen. Der Tod Gottes eröffnet somit auf philosophischer Ebene die Chance für die Besinnung des Individuums auf sich selbst, d.h. den eigenen, individuellen Kern. Auf einer (tages-)politischen Ebene ist dieses Ergebnis aber auch mit der „Décadence“ gekoppelt. Es zeigt sich, dass die traditionellen Werte und Strukturen an Glaubwürdigkeit verlieren und daher kein tragfähiges Element mehr für die Gesellschaft darstellen. Die Entwicklung verstärkt die Verdammung, sich auf das eigene Ich zu besinnen, während Nietzsche die hierfür erforderliche innere Stärke bei seinen Zeitgenossen vermisst. Sinnbildlich kehren diese zu überholten Werten zurück – im Falle der höheren Menschen im Tanz um den Esel – anstatt den Entwicklungsprozess zu vollenden, den Nietzsche von einer rein individuellen auf die Ebene der Menschheit transferiert. Daraus folgt auch der immanente Individualismus im Werk Nietzsches, der mit einer Negation des Gleichheitspostulates im Sinne der Gleichmacherei einhergeht.

Im Zuge seiner Auseinandersetzung negiert Nietzsche zeitweilig den „freien Willen“ per se und reduziert das Individuum auf das Befolgen determinierter Setzungen. Er schränkt die Selbstsetzung des Individuums somit ein und entlastet das Individuum ein Stück weit von der Last der Verantwortung. Eine Konkretisierung dieser Überlegung findet sich nicht.

Bei vereinzelt Aspekten wie dem der Willensfreiheit zeigt sich aber auch ein Wandel in der Anschauung Nietzsches, der zwischen Anerkennung und grundlegender Ablehnung schwankt. Die Rückgriffe auf Schopenhauer, Emerson, Burckhardt und auch auf Rée haben mir dabei geholfen, dass konkrete Konzept autonomer Individualität zu kontextualisieren und in den zeitgenössischen Diskurs

einzuordnen. Die Rezeption ihrer Überlegungen findet einen deutlichen Niederschlag in seinem Werk.

Ein deutliches Manko im Werk Nietzsches ist das Fehlen eines Modells für eine Gesellschaftsordnung, die souveränen Individuen das Zusammenleben ermöglicht. Da er wiederholt den Staat als Ordnungsmodell ablehnt, kann sein Konzept nicht mit einem solchen Modell gedacht werden. Es finden sich keine konkreten Hinweise auf ein das souveräne Individuum adäquat in die Gesellschaft integrierendes Ordnungsmodell. Vor diesem Hintergrund ist auch seine Beteilung als „Vertreter eines radikalen Individualismus“ zu präzisieren. Nietzsche schätzt eindeutig die Individualität, die er bis zur Mystifizierung des Übermenschen führt, höher als das Kollektiv. Ihm fehlt dabei aber gleichzeitig eine konkretisierte, positive Gesellschaftsordnung. Dennoch lassen sich viele Passagen aus seinem Werk als Antworten auf oder Kommentare zur zeitgenössischen Entwicklung lesen.

Diverse Begriffe verwendet Nietzsche in seinem Werk in unterschiedlicher Konnotation – wie z.B. den des Genies oder des Egoismus. Dies erschwert partiell eine stringente Interpretation. Weiterhin stellt sich die Schwierigkeit, die allgemeinen Aussagen über Individualität in seinem Werk von denen über die Individualität genialer Persönlichkeiten zu trennen bzw. zu abstrahieren. Es findet häufig eine Gleichsetzung dieser beiden Ebenen in seinem Denken statt.

Aus seinen Überlegungen ergibt sich für den aktuellen Diskurs als wichtigster Anknüpfungspunkt der Tod Gottes. Das Wegbrechen alter Werte und Normen, die den Zusammenhalt der bisherigen Gesellschaftsstrukturen geprägt haben, findet sich in diesem Bild wieder. Ebenso wie bei Nietzsches „höheren Menschen“ findet sich bei vielen sogenannten Eliten eine Rückbesinnung auf alte Werte wieder. Eine Frage ist dabei sicherlich auch, ob die von Nietzsche prognostizierten Entwicklungen und Postulate sich auf eine durch scheinbar zunehmende Komplexität gekennzeichnete Ordnung übertragen lassen. Dies werde ich im 5. Kapitel gesondert thematisieren.

