

Takahide Imasaki

Nietzsches Philosophie der Masken

Seine Lehre über den Menschen



λογος

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.



DOI: <https://doi.org/10.30819/4981>

Takahide Imasaki

Nietzsches Philosophie der Masken

Seine Lehre über den Menschen

Logos Verlag Berlin



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2020
Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-4981-7

Logos Verlag Berlin GmbH
Georg-Knorr-Str. 4, Geb. 10,
12681 Berlin

Tel.: +49 (0)30 / 42 85 10 90
Fax: +49 (0)30 / 42 85 10 92
<http://www.logos-verlag.de>

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	5
Einleitung	7
1.1 Der Schleier für das Leben	7
1.2 Nietzsches Philosophie der Maske als dritter Weg seiner Philosophie des Scheins	8
1.3 Das Potenzial des Begriffs der Maske für die Nietzsche-Forschung	12
1.4 Struktur der Arbeit.....	14
I. Nietzsches Philosophie der Maske als Anthropologie	17
1. Menschliche Seele als Grundproblem	17
1.1 Der Mensch als „Colorist“	17
1.2 Der Mensch als der „Messende“ im Zentrum der Welt.....	18
1.3 Psychologie als Methode.....	20
2. Mensch ist Person	23
2.1 Mensch als „dividuum“	23
2.2 Die Person mit Maske.....	25
2.3 Der Spiegel in uns	29
2.4 Die Person zwischen zwei Formen der Tierheit: Nacktheit und Kleidung.....	30
2.4.1 Die Maske gegen die Bestie	30
2.4.2 Die Maske als „mimicry“ des Herdentiers	33
Exkurs. Die Maske als Rolle	35
3. Masken als emotionale Formen des Menschen. Nietzsches Philosophie der Gefühle I	37
3.1 Das Gefühl der Macht als ursprüngliches soziales Selbstwertgefühl	38
3.2 Die Eitelkeit im Tausch der Täuschungen	40
3.3 Die Scham und ihre Räumlichkeit der Introspektion.....	45
II. Nietzsches Philosophie der Maske zugunsten Individualität	49
1. Freigeist als Aufklärer mit Maske	51
1.1 Der Tod Gottes als Sinnverlust des Daseins	52
1.2 Der Freigeist.....	54
1.2.1 Der Freigeist als Experimentator. Seefahrer als Abenteurer	54
1.2.2 Der Freigeist als Befehlender. Seefahrer als Kapitän	55
1.2.3 Der Freigeist als Verführer. Seefahrer als Fischer.....	57
1.3 Die Maske gegen den zeitgenössischen Strom.....	58
1.3.1. Die Einsamkeit gegen die Masse	60
1.3.2 Die Maske für den „Garten der guten Einsamkeit“	62

1.3.3 Die Maske gegen den Schauspieler	65
1.4 Die Selbst-Maskierung für die geistige Leichtigkeit gegen die schwere Ernsthaftigkeit.....	69
2. Die Maske für die geistige Vornehmheit. Nietzsches Philosophie der Gefühle II	
.....	72
2.1 Der Stolz und sein Pathos der Distanz	73
2.2 Die Rache und das Mitleid im Bereich der Seele.....	76
2.3 Die vornehme Scham und ihr Zartgefühl vor der Distanz.....	78
Exkurs. Reiner Dionysismus ist keine letzte Hoffnung Nietzsches	80
III. Die Maske von Zarathustra für den Übermenschen	85
1. Der „Untergang“ Zarathustras mit der Maske	86
1.1 Erste Morgenröthe	86
1.1.1 Zarathustra als eine Brücke zum Menschen	86
1.1.2 Übermensch oder letzter Mensch als das Schicksal des Menschen.....	88
1.2 Zur zweiten Morgenröthe.....	90
1.2.1 Die tiefe Kluft zwischen Zarathustra und dem Volk	90
1.2.2 Eine Nacht mit dem ersten Gefährten.....	91
1.2.3 Eine neue Wahrheit, die lebendigen Gefährten wegzulocken	93
1.2.4 Der Stolz des Adlers und die Klugheit der Schlange.....	94
2. Die Maske zur Distanzierung, Verstellung und Verlockung.....	96
2.1 Die Schichten der Masken Zarathustras	97
2.2 Die Maske für die Entfernung von der Kleinheit des Menschen.....	99
2.2.1 Entfernung von der „Fliegen des Marktes“	99
2.2.2 Entfernung vom neuen Götzen	102
2.2.3 Entfernung von der Verachtung gegen die kleinen Menschen.....	103
2.2.4 Vorsicht vor seiner Liebe	104
2.3 Die Selbst-Maskierung als Verführer. „Menschen-Klugheit“ am Abhang zum Übermenschen.....	105
2.4 Die Maske für den Kreis und in dem Kreis	108
2.4.1 Zarathustra und ein Jüngling	108
2.4.2 Die Liebe zum Fernsten und Künftigen	111
2.4.3 Krieg und Kleid für die echte Freundschaft.....	112
2.4.4 Die Scham gegen das Mitleid bei der Freundschaft	114
2.4.5 Die Scham zwischen Gebenden und Nehmenden.....	116
2.5 Die Feinde im Spiegelbild Zarathustras. Sprache und Rache.....	119
2.5.1 Vom Nutzen und Nachteil der Sprache für das Leben	119
2.5.2 Die Tiefe der Rache des Menschen.....	126
2.6 Die zwei Ringe von der ewigen Wiederkunft als der schwerste Gedanke Zarathustras	131

2.6.1 Erster Ring der ewigen Wiederkunft für die Bejahung seiner eigenen Zeit	132
2.6.2 Zweiter Ring der ewigen Wiederkunft für die Bejahung seines Schicksals	134
2.7 Letzte Überwindung Zarathustras, gegen sein Schicksal „Ja“ zu sagen	137
2.7.1 Zarathustras List als „Fischfänger“	137
2.7.2 Die Masken und die Selbst-Bekenntnisse der höheren Menschen	140
2.7.3 Die Höhle Zarathustras.....	144
2.7.4 „Abendmahl“ in der Höhle. Distanz zwischen Zarathustra und den höheren Menschen	146
2.7.5 Zum grossen Mittag.....	152
Zusammenfassung	159
Abkürzungsverzeichnis.....	163
Literaturverzeichnis.....	165

Danksagung

Das vorliegende Werk basiert auf meiner Dissertation, welche an der Philosophischen Fakultät I der Humboldt-Universität zu Berlin im Februar 2014 in der Disputation präsentiert und verteidigt wurde.

Der Inhalt ist im Wesentlichen gleich, es wurden nur kleine stilistische Korrekturen vorgenommen. Mein Anliegen, den kommentierten dritten Teil von Nietzsches *Also sprach Zarathustra* auf philosophische Weise zu restrukturieren und das Thema „Maske“ in der *Geburt der Tragödie* und *Ecce Homo* – das wären zweifellos sehr wichtige Themen – philosophisch zu betrachten, musste ich schließlich aufgeben. Es wäre ein großer Gewinn, wenn ein Nietzsche-Forscher mein Versäumnis, zwecks Ergänzung, einer tieferen Betrachtung unterziehen würde.

Ohne die Hilfe meiner Lehrer, Kollegen, meiner Familie und meiner Freunde, einschließlich der Mitarbeiter des Logos Verlags Berlin, denen ich zu großem Dank verpflichtet bin, wäre diese Arbeit nie zustande gekommen. Professor Volker Gerhardt, mein Doktorvater an der Humboldt-Universität zu Berlin, hat mich auf meinem Weg warmherzig und geduldig begleitet und mich gelehrt, wie tiefgründig und befreiend die Philosophie ist. Mein Zweitgutachter Professor Rainer Adolphi und meine Drittgutachterin Professorin Renate Reschke haben meine Dissertation erhelltend kommentiert. Professor Helmut Heit, der damalige Leiter des Berliner Nietzsche-Kolloquiums an der Technischen Universität Berlin hat mir die Gelegenheit geboten, in die Debatten der Nietzsche-Forschung einzusteigen. Professor Andreas Urs Sommer danke ich für seine ausführliche Lektüre und wissenschaftliche Stellungnahme zu meiner Dissertation.

Zu ganz besonderem Dank bin ich meinen Eltern und älteren Geschwistern verpflichtet, die immer geduldig mit ihren tiefen Liebe an meiner Seite gestanden haben.

Takahide Imasaki

Einleitung

1.1 Der Schleier für das Leben

In der *Vorrede* der *Fröhlichen Wissenschaft* warnt Nietzsche mit Schillers Gedicht *Das verschleierte Bild zu Sais* vor der Einfalt der Jugend, welche eine einfältige Leidenschaft nach der „Wahrheit“ verspürt.

was unsere Zukunft betrifft: man wird uns schwerlich wieder auf den Pfaden jener ägyptischen Jünglinge finden, welche Nachts Tempel unsicher machen, Bildsäulen umarmen und durchaus Alles, was mit guten Gründen verdeckt gehalten wird, entschleiern, aufdecken, in helles Licht stellen wollen. Nein, dieser schlechte Geschmack, dieser Wille zur Wahrheit, zur „Wahrheit um jeden Preis“, dieser Jünglings-Wahnsinn in der Liebe zur Wahrheit – ist uns verleidet: dazu sind wir zu erfahren, zu ernst, zu lustig, zu gebrannt, zu tief []. Wir glauben nicht mehr daran, dass Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht. (FW Vorrede 4; 3, 351 f.)

Ein Jüngling, der wegen eines heißen Durstes nach Wissen entgegen der Warnung eines Priesters den Schleier der Bildsäule aufgedeckt hat, musste zu Grunde gehen.¹ Mit der Darstellung des geistigen Zusammenbruchs des Jünglings, der unbedingt die Wahrheit sehen will, verweist Schiller auf unseren jugendlichen Hochmut, uns *naiv* einzubilden, das tiefste Geheimnis unserer Welt schauen zu können, ohne unser Dasein in Gefahr zu bringen.

Heute gilt es uns als eine Sache der Schicklichkeit, dass man nicht Alles *nackt* [H. d. V.] sehn, nicht bei Allem dabei sein, nicht Alles verstehn und „wissen“ wolle. [] Man sollte die Scham besser in Ehren halten, mit der sich die Natur hinter Rätsel und bunte Ungewissenheiten versteckt hat. (FW Vorrede 4; 352)²

Nietzsche erkennt, dass Schillers kleine Ballade *Das verschleierte Bild zu Sais* uns eine tiefere Weisheit als die der Aufklärung im engeren Sinne lehrt, die durch das Licht der Vernunft alles *nackt* zu sehen versucht.

Ein Grund, warum Nietzsche die Griechen so hoch schätzt, besteht darin, dass sie in *tiefer* Weisheit erkannt haben, dass der „Schein“ für das Leben notwendig ist:

Oh diese Griechen! Sie verstanden sich darauf, zu leben: dazu thut Noth, tapfer bei der Oberfläche, der Falte, der Haut stehen zu bleiben, den Schein anzubeten, an Formen, an Töne, an Worte, an den ganzen Olymp des

¹ Schiller (1955a), S. 207–210.

² Einen ähnlichen Text von Nietzsche über die „Gottheit“, die des Schleiers bedarf: „Das ältest Götterbild soll den Gott *bergen und zugleich verbergen*, – ihn andeuten, aber nicht zur Schau stellen. [] Wie die Cella das Allerheiligste, das eigentliche Numen der Gottheit birgt und in geheimnissvolles Halbdunkel versteckt, *doch nicht ganz*; wie wiederum der peripterische Tempel die Cella birgt, gleichsam mit einem Schirm und Schleier vor dem ungescheuten Auge schützt, *aber nicht ganz*: so ist das Bild die Gottheit und zugleich Versteck der Gottheit“ (VM 222; 2, 475 f.).

Scheins zu glauben! Diese Griechen waren oberflächlich – *aus Tiefe!* (FW Vorrede 4; 3, 352)

Diese Aussage, „oberflächlich – *aus Tiefe*“, ist die fundamentale These dieser Arbeit, die die ganze Betrachtung leitet.

1.2 Nietzsches Philosophie der Maske als dritter Weg seiner Philosophie des Scheins

Wie allgemein bekannt hat durch seine strenge Kritik an der alten Metaphysik als „Hinterwelt“ (Z „Von den Hinterwelten“; 4, 35 ff.) Nietzsche den modernen Menschen aufgefordert, das richtungweisende Prinzip seiner Existenz nicht mehr in übersinnlichen Ideen, sondern im „Leben“ zu suchen. Das Leben ist deshalb zweifellos das Grundproblem der Philosophie Nietzsches. Aber einer der wichtigsten Grundzüge von Nietzsches Gedanken über das Leben besteht darin, dass es vom „Schein“ (Illusion, Täuschung, Lüge usw.) nie trennbar ist,³ so Nietzsches eigene Aussage im Vorwort seines Erstlingswerkes: „alles Leben ruht auf Schein, Kunst, Täuschung, Optik, Notwendigkeit des Perspektivischen und des Irrthums“ (GT „Versuch einer Selbstkritik“ 5; 1, 18). Im Namen des Lebens kehrt Nietzsche den grundlegenden Gegensatz zwischen „Wahrheit“ (Sonne) und „Schein“ (Schatten) um, den Platon in seinem Hauptwerk *Der Staat* dargestellt hat.⁴ Nunmehr bekommt der „Schein“ für unser Leben die einzige und wichtigere Realität als die „Wahrheit“.

Was ist mit jetzt „Schein“! Wahrlich nicht der Gegensatz irgend eines Wesens, – was weiss ich von irgend welchem Wesen auszusagen, als eben nur die Prädicate seines Scheines! Wahrlich nicht eine tote Maske, die man einem unbekannten X aufsetzen und auch wohl abnehmen könnte! Schein ist für mich das Wirkende und Lebende selber, das soweit in seiner Selbstverspottung geht, mich fühlen zu lassen, dass hier Schein und Irrlicht und Geisteranz und nichts Mehr ist. (FW 54; 3, 417)

In der Nietzsche-Forschung ist Nietzsches Philosophie des Scheins bisher insbesondere unter zwei Gesichtspunkten thematisiert worden, nämlich hinsichtlich der Erkenntnistheorie und der Ästhetik.

Der „Schein“ im erkenntnistheoretischen Zusammenhang

Im Kontext der Erkenntnistheorie bzw. Fiktionstheorie betont Nietzsche, dass all unsere Erkenntnisse wesentlich „Irrtümer“ sind.

Wir sehen unsere Gesetze in die Welt hinein und wiederum können wir diese Gesetze nicht anders fassen als die Folge dieser Welt auf uns. Der Ausgangspunkt ist die Täuschung des Spiegels, wir sind lebendige Spiegelbilder.

³ Liebsch (1992): „In der Philosophie F. Nietzsches bekommt der Begriff ‚Schein‘ einen zentralen Stellenwert. [...] Nietzsche wertet [...] Schein und Wahrheit gegeneinander um“ (S. 1238). Vgl. auch Rethy (1991).

⁴ Platon (1991a), S. 509 ff.

[] Eine optische *Täuschung* [H. d. V.] von Ringen um uns, die gar nicht existieren, ist die Voraussetzung. Erkenntniß ist wesentlich Schein. (N 6[441]; 9, 311 f.)

Hier radikaliert Nietzsche die kantische Erkenntnistheorie der „Erscheinung“, welche die menschliche Erkenntnis nicht überspringen kann – hier sind Schopenhauer bzw. F. A. Lange für Nietzsche der Ausgangspunkt –, indem er das Wesen des „Dings an sich“ vernichtet.⁵

Während in seiner Erkenntnistheorie seiner frühen Periode – besonders in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* – der kantische Charakter noch erkennbar ist (WL 1; 1, 879),⁶ gewinnt seine Erkenntnistheorie in seiner späten Periode eine viel radikalere Gestalt dadurch, statt des kantischen Schemas der Erkenntnis, welches uns a priori gegeben wird, den Perspektivismus des Willens zur Macht ins Zentrum seiner Gedanken zu rücken.

Die extremste Form des Nihilismus wäre: daß jeder Glaube, jedes Für-wahr-halten nothwendig falsch ist: weil es eine wahre Welt gar nicht gibt. Also: ein perspektivistischer Schein, dessen Herkunft in uns liegt (insofern wir eine engere, verkürzte, vereinfachte Welt fortwährend nötig haben) – daß es das Maß der Kraft ist, wie sehr wir uns die Scheinbarkeit, die Nothwendigkeit der Lüge eingestehn können, ohne zu Grunde zu gehen. (N 9[41]; 12, 354)

Zwar wird durch die Vernichtung des „Dings an sich“ in Nietzsches Erkenntnistheorie die *kritische* Linie zwischen „Erscheinung“ und „Schein“ ungültig, um die Problematik der Unterschiedlosigkeit der verschiedenen Scheine zu besiegen, Nietzsche thematisiert aber den Willen zur Macht „als real ,gegeben“ (J 36; 5, 54 f.), welcher von „innen“ her zu uns kommt.

„gegen das Wort „Erscheinungen“. / NB. Schein [] ist die wirkliche und einzige Realität der Dinge [] Ich setze also nicht „Schein“ in Gegensatz zur „Realität“ sondern nehme *umgekehrt* [H. d. V.] Schein als die Realität, welche sich der Verwandlung in eine imaginative „Wahrheits-Welt“ widersetzt. Ein bestimmter Name für diese Realität wäre „der Wille zur Macht“, nämlich von *Innen* [H. d. V.] her bezeichnet und nicht von seiner unfaßbaren flüssigen Proteus-Natur aus. (N 40[53]; 11, 654)

Unter dem Perspektivismus des Willen zur Macht, in welcher jedes Bedürfniss gemäß seiner Macht versucht die Welt „aus[zu]legen“ (N 7[60]; 12, 315), ist die „Wahrheit“ nichts anderes als „eine Stellung verschiedener Irrthümer zu einander“ (N 38[4]; 11, 598) bzw. ein (schlechter) Schein, welcher seine Macht der (Neu-) Auslegung der Welt verloren hat (vgl. N 2[108]; 12, 114).⁷

⁵ Zum Einfluss v. Schopenhauer zur Philosophie Nietzsches, vgl. Salaquarda (1984). Zum Einflusss v. F. A. Langes *Geschichte des Materialismus* zu Philosophie Nietzsches, vgl. Stack (1983).

⁶ Vgl. WL 1; 1, 879.

⁷ Zur eingehenden Betrachtung dieses Themas, vgl. Kaulbach (1980); Gerhardt (1996), S. 315 ff.; Ibbeken (2008); Riccardi (2009); Gerhardt (2011b).

Der „Schein“ im ästhetischen Zusammenhang

Im Gegensatz zu Platons Vorwurf an die Kunst, dass sie als Nachahmung der Erscheinung drei Schritte von der Wahrheit entfernt ist,⁸ da sie nicht mehr ist als ein Schattenspiel, kehrt Nietzsche diese Hierarchie um.

Meine Philosophie umgedrehter Platonismus: je weiter ab vom wahrhaft Seienden, umso reiner schöner besser ist es. Das Leben im *Schein* [H. d. V.] als Ziel. (N 7[156]; 7, 199)

Der Grund, warum Nietzsche das Recht des Scheins gegen die Wahrheit verteidigt, liegt in seinem Begriff der Wahrheit als schrecklichem Abgrund, ähnlich der „silenischen Weisheit“ (GT 3; 1, 35 ff.), die eine Vertiefung von Schopenhauers Willensphilosophie ist.⁹

so möchte ich doch, [] für jenen geheimnissvollen Grund unseres Wesens, dessen Erscheinung wir sind, gerade die *entgegengesetzte* [H. d. V.] Werthschätzung des Traums behaupten. Je mehr ich nämlich in der Natur jene allgewaltigen Kunstritte und in ihnen eine inbrünstige Sehnsucht zum Schein, zum Erlöstwerden durch den Schein gewahr werde, um so mehr fühle ich mich zu der metaphysischen Annahme gedrängt, dass das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine, als das ewig Leidende und Widerspruchsvolle, zugleich die entzückende Vision, den lustvollen Schein, zu seiner steten Erlösung braucht. (GT 4; 1, 38 f.)

Hier spielt die Kunst als der „Schein des Scheins“ (GT 4; 1, 39) bzw. „die Kunst, als de[r] gute [] Wille [] zum Schein“ (FW 107; 3, 464) die unentbehrliche Rolle mit ihrer „entzückende[n] Vision“ (GT 4; 1, 38 f.) zu verhindern, an der „Wahrheit“ zu Grunde zu gehen. Der Schein hat hier die Potenz, uns von dem Abgrund der Wahrheit unseres Da-seins zu retten.¹⁰ Darin besteht die große Eigentümlichkeit seiner Philosophie in seinem Erstlingswerk, die man in der Philosophie Schopenhauers nicht finden kann.¹¹

Auch wenn Nietzsche später seine Konzeption der „Artisten-Metaphysik“ (GT „Versuch einer Selbstkritik“ 2; 1, 13) seiner frühen Periode aufgibt,¹² kann man seine unveränderte Wertschätzung der Kunst bis zum Ende seines Schaffens finden, z. B.: die „Kunst als einzige überlegene Gegenkraft gegen allen Willen zur Verneinung des Lebens“ (N 17[3];

⁸ Platon (1991a), S. 727.

⁹ Vgl. Salaquarda (1984).

¹⁰ „Die Wahrheit ist häßlich: wir haben die *Kunst*, damit wir nicht an der Wahrheit zu Grunde gehn“ (N 16[40]; 13, 500).

¹¹ Ästhetik in der Philosophie Schopenhauers ist platonisch in dem Sinne, dass er die Bedeutung der Kunst in der Tätigkeit der „Kontemplation“ sieht, in der der Mensch ohne sein Interesse bzw. ohne sein Wollen die ewige Idee als „*rein erkennendes Subjekt*“ betrachten kann. Vgl. Schopenhauer (1986a), S. 256 ff. und 264 ff. Dort spielt der *Schein* keine positive Rolle wie bei Nietzsches Erstlingswerk, um die dunkle Finsternis zu *verschleiern*.

¹² „Lesern meiner früheren Schriften will ich ausdrücklich erklären, daß ich die metaphysisch-künstlerischen Ansichten, welche jene im Wesentlichen beherrschen, aufgegeben haben“ (N 23[159]; 8, 463). „Einst warf Zarathustra seinen Wahn jenseits des Menschen, gleich allen Hinterweltlern“ (Z „Von den Hinterweltern“; 4, 35). „[I]ch [will] nicht gänzlich unterdrücken, wie unangenehm es mir jetzt erscheint, wie fremd es jetzt nach sechzehn Jahren vor mir steht“ (GT „Versuch einer Selbstkritik“ 2; 1, 14).

13, 521) bzw. der „Wille zur Macht als Kunst“ (N 14[61]; 13, 246) als seine schöpferischste Form. Ohne Zweifel besteht eine der größten philosophischen Motive Nietzsches darin, das Dasein und die Welt des Menschen so zu verschönern, dass wir sie bejahren können. Bis zum Ende verändert sich sein Gedanke nicht, dass nur derjenige diese große Aufgabe im wahren Sinne ausführen kann, der den Wert der Kunst als Willen zum Schein tief genug versteht.

Der letzte Philosoph [] Er hat nur zum Leben zu helfen. [] Er beweist die Notwendigkeit der Illusion, der Kunst und der das Leben beherrschenden Kunst. (N 19[36]; 7, 428)

Nietzsche klagt, dass es sogar echte Philosophie ist, ein künstlerischer „Betrüger“ zu werden. „Heran mit den schönen Trugbildern! Seien wir Betrüger und Verschöner der Menschheit! Thatsache, was eigentlich *ein Philosoph* ist“ (N 43[1]; 11, 700). Die Kunst, in der der Mensch sein Vermögen der *Lüge* als solche rechtfertigen kann, ist für Nietzsche sein wichtigstes „Heil- und Hülfsmittel im Dienste“ (FW 370; 3, 620) für das Leben.¹³

Die Maske als dritter Weg in Nietzsches Philosophie des Scheins

Auf diese Weise ist Nietzsches Begriff des Scheins bisher hauptsächlich im Bereich der Erkenntnistheorie und der Ästhetik diskutiert worden. Jedoch kann Nietzsches Philosophie des Scheins mit dem Begriff der Maske, welchen Nietzsche in seinen Werken sowohl häufig als auch vielfältig verwendet, als dritter Weg thematisiert werden, der weder auf Erkenntnistheorie noch auf Ästhetik in engem Sinne reduziert werden kann.

Die Maske, die in der traditionellen Geschichte der europäischen Philosophie noch nicht ernst genug diskutiert worden ist, hat tiefe Berührungspunkte mit dem Schein, der gleichfalls in der europäischen Geistesgeschichte gering geschätzt wurde, weil er als unter der Wahrheit stehend betrachtet wurde.¹⁴ Die Maske, die im Allgemeinen für einen Gegensatz zum (echten) Gesicht gehalten wird, ist ein Anschein des Menschen, der vor dem Anderen repräsentiert wird, ob er will oder nicht, und der in der Gesellschaft als sein *Gesicht* anerkannt wird. Wohl oder übel kann der Mensch dieses zweite Gesicht von sich nicht vermeiden, solange er in der Gesellschaft mit dem Anderen zusammenlebt.

Aus diesem Verständnis der Maske als Bedingung des Menschen entsteht das noch interessantere Thema, welches sich stärker auf den Schein bezieht; eben als ob dieses zweite Gesicht nur die Fassade ist, die dem Anderen vorgestellt wird, oder eine Lüge, die er spontan (bzw. freiwillig) verwendet, um den Anderen zu täuschen bzw. irgendein Geheimnis vor ihm zu verstecken. Im letzteren Fall tritt die Assoziation der Maske mit dem lügnerischen Schein namens *Klugheit* in den Vordergrund.

Die Maske, deren Herkunft in dem Werkzeug für den Schauspieler des antiken griechischen Theaters zu finden ist, hat die Funktion, vor dem Zuschauer sowohl sein inneres

¹³ Zur eingehenden Betrachtung dieses Themas, vgl. Bohrer (1981), S. 111–138; Meyer (1991), S. 466–509; Pădurean (2008).

¹⁴ Vgl. Weihe (2004), S. 36 ff. Dieses Forschungsbuch von Weihe hat für diese Betrachtung vielfältige sowohl umfassende als auch lehrreiche Hinweise von der „Maske“ im Allgemein gegeben.

(echtes) Gesicht zu verstecken als auch das äußere Gesicht durch die Maske so zu repräsentieren, *als ob* es sein echtes Gesicht wäre. Im Fall, dass der Schauspieler ganz im Rahmen der schon von seiner Gesellschaft anerkannten Manier – wie der Konvention – die Maske trägt, wäre sie ein Bild, bei welchem es zwischen dem Schauspieler (dem Maskenträger) und dem Zuschauer (dem Anderen) dem Verständnis nach keine große *Kluft* gibt. Denn der Zuschauer beobachtet hier den Schauspieler auf der Bühne als den Schauspieler, d. h. die Lüge als Lüge. Doch wenn der Schauspieler die Maske aus einem noch tieferen Motiv trägt, das er dem Anderen nicht öffentlich mitteilen kann bzw. soll, würde seine Maske ein Werkzeug werden, um sein echtes Gesicht (bzw. Hintergrund) vor dem Anderen zu verstecken oder möglicherweise die Anderen zu täuschen. Hier verbirgt der Schauspieler auf der Bühne noch das andere Szenario, welches den Zuschauern nicht gezeigt wird. Darin besteht der Grund, warum der Begriff Maske – wohl oder übel – mit der *Lüge* korrespondiert.

In diesem Sinne kann man sagen, dass die Maske ein seelisches Medium des Menschen ist, das zwei Sphären schafft, eine zwischen den Menschen und eine zwischen innen und außen.¹⁵ Wie die Bühne des Theaters die Welt vorbereitet, in der der Schauspieler und der Zuschauer zusammentreffen können, sie aber dennoch voneinander trennt, zieht dieses seelische Medium eine *Grenze* zwischen den beiden Sphären, welche die notwendige Bedingung ist, damit beide Sphären koexistieren können, dabei aber voneinander getrennt bleiben. Die Maske ermöglicht es, uns sowohl zu verbinden als auch zu trennen. In der dazwischenliegenden Sphäre des Scheins – sei es eine Vorstellung, ein Schutz oder eine täuschende Lüge –, die sowohl trennend als auch verbindend zwischen Schauspieler und Zuschauer wirkt, findet sich die Eigenart des Diskurses der Maske.

1.3 Das Potenzial des Begriffs der Maske für die Nietzsche-Forschung

Welche neuen Erkenntnisse in der Nietzsche-Forschung können wir aber durch diese Forschungsmethode von der Maske erlangen?¹⁶ Ich möchte vorläufig drei Punkte nennen:

¹⁵ Etymologisch besteht das Wort *paradox* aus den zwei Wörtern *para* (gegen) und *doxa* (Meinung). Vgl. Probst (1989), S. 81.

¹⁶ Es gibt bereits einige wissenschaftliche Betrachtungen zu diesem Thema. Besonderes, Bertram (1918); Jaspers (1936); Kaufmann (1981/82); Vivarelli (1998). Dazu als Umriss Christians (2000); Wellner (2011b). Schon viel früher – vor der Veröffentlichung der von Colli und Montinari herausgegebenen *Kritischen Gesamtausgabe* Nietzsches (1967 ff.) – haben Bertram und Jaspers aus verschiedenen philosophischen Blickpunkten darauf hingewiesen, dass in der Philosophie Nietzsches die Maske eine wesentliche Bedeutung hat: um die verborgene (romantizistische) Kontinuität von Wagner zu Nietzsche zu erleuchten: Bertram (1918), S. 157–180. Um den eigentümlichen Charakter der *Mitteilung* in seiner Philosophie ans Licht zu bringen: Jaspers (1936), S. 359 ff. Die Abhandlung von Kaufmann, welche in den Nietzsche-Studien (1972 ff.) dieses Thema zuerst hauptsächlich behandelt hat, bietet uns vielfältige Materialien zu diesem Diskurs, die sich auf andere Denker wie Heidegger oder Sartre beziehen: Kaufmann (1981/82). Aber diese Studie fokussiert – vielleicht aufgrund dieser vergleichenden Betrachtungen – nicht scharf und tief genug (einer dieser Gründe scheint mir daraus zu entstehen, dass diese Abhandlung eigentlich aus einem Kapitel eines anderen Werkes extrahiert wird, welches ein umfangreicheres Thema behandelt: vgl. Kaufmann 1980). Das Werk von Vivarelli, *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Stern*, ist instruktiv, weil es die Berührungs punkte der Gedanken und des Stils zwischen Nietzsche und den anderen (moralistischen) Denkern beleuchtet: Vivarelli (1998). Zwar stimme ich dem grundlegenden Gedankengerüst dieser Studie zu, dass die Notwendigkeit der

Erstens ermöglicht sie es als eine theatralische Metapher, die menschliche Tätigkeit auf der gesellschaftlichen Ebene thematisieren zu können. Indem der Schauspieler mit der Maske auf die Bühne tritt und einige Rollen spielt – welche sich sowohl auf die andere Rolle als auch auf die Handlung untrennbar bezieht –, offenbart die Maske zugleich auch die etymologische Herkunft des Begriffs der Person dar, welche in der Gesellschaft als soziales Tier mit anderen Menschen unvermeidlicherweise zusammenlebt. Die Maske kann auf dieses bisher von der Nietzsche-Forschung wenig beachtete Thema vom Menschen als sozialem Tier ein Licht werfen.¹⁷ Folglich ist z. B. das Spiel, das in der vorliegenden Arbeit diskutiert wird, nicht das große ästhetische Spiel – welches in wertschätzender Anlehnung an Heraklit in der Philosophie Nietzsches fast synonym mit dem *Werden* ist,¹⁸ –, sondern das öffentlich stattfindende Spiel, das als Umschreibung durchaus auf den gesellschaftlichen Verkehr des Menschen angewendet und im Wort Schauspieler sinngemäß auch nahegelegt wird.¹⁹

Zweitens trägt die Maske dazu bei, mit dem ersten Diskurs vom Verkehr des Menschen die Ebene des *Gefühls* zu betrachten, das in der Nietzsche-Forschung ebenfalls bislang nicht eingehend thematisiert worden ist.²⁰ Es ist bekannt, dass Nietzsche immer betont hat, dass die Ebene des Triebes der fundamentalere Teil der menschlichen Natur ist und nicht der Intellekt. Mit seiner berühmten Aussage bestimmt Zarathustra den Leib als „eine grosse Vernunft“ (Z „Von den Verächtern des Leibes“; 4, 39). Nietzsches Ansicht nach ist die herkömmliche Vernunft nur eine kleine Vernunft, welche unseren Leib irrtümlich geringer als sich selbst schätzt, obwohl sie selbst ein Teil desselben ist. Aber wegen dieses allgemeinen Bildes, das Nietzsche sozusagen als Verteidiger des Leibes porträtiert, hat die Nietzsche-Forschung die bemerkenswerte Ebene des Gefühls, das sowohl triebhaft als auch sozial ist, bis heute nicht tief genug thematisiert. Zwar ist das Gefühl (wie Eitelkeit, Stolz oder Scham) für uns einerseits ohne Zweifel triebhaft in dem Sinne, dass es uns gelegentlich zwangsläufig zu bestimmten Handlungen lenkt. Andererseits ist das Gefühl zugleich schon eine Art sozialer Handlung, die den „Verkehr

Maske im Grunde aus der abgründigen Tiefe stammt, aber der große Unterschied meiner Betrachtung zur Studie Vivarellis besteht darin, dass ich eher der anthropologischen Basis des Menschen in der Philosophie Nietzsches die Aufmerksamkeit widme (MA1 51; 2, 71 f. usw.). Auch wenn Nietzsche, besonders seit *Also sprach Zarathustra*, die Notwendigkeit der „zweiten Maske“ (J 40; 5, 57 usw.) betont, entsteht dieser Gedanke ebenso aus der fundamentalsten anthropologischen Basis des Menschen, dass er als ein soziales Tier im „Verkehr“ mit Anderen leben muss. Die zwei Themen eingehend zu beleuchten, welche sich auf den Begriff der Maske Nietzsches stark beziehen, kann der vorliegende Text jedoch nicht leisten. Erstens ist es die Maske des (antiken) Theaters, die Nietzsche in seiner Ästhetik, besonders im Rahmen der griechischen Tragödie in seinem Erstlingswerk erwähnt (vgl. GT 9; 1, 65, 71. Bzw. GT 10; 1, 71 f.). Zur eingehenden Betrachtung dieses Themas vgl. Cancik/Cancik-Lindemaier (2003). Zweitens ist es die Maske, mit der sich Nietzsche mit der biographischen Form des *Ecce homo* inszeniert. Zur eingehenden Betrachtung dieses Themas vgl. Klossowski (1986), S. 323–386; Wellner (2005); Jensen (2011); Sommer (2013).

¹⁷ Zur Betrachtung über Nietzsches Sozialphilosophie vgl. Kim (1995).

¹⁸ Vgl. PHG 7; 1, 830. GT 24; 1, 152 f. Bzw. EH „Die Geburt der Tragödie“ 3; 6, 313.

¹⁹ „Der Mensch, erst Mensch, wenn er spielt, sagt Schiller“ (N 3[49]; 7, 74).

²⁰ Die Umrisse von der Beziehung der Person (Maske) und den konkreten verschiedenen Gefühlen (Eitelkeit, Stolz und Scham), welche in dieser Betrachtung behandelt werden, habe ich in der folgenden kleinen Abhandlung veröffentlicht: Imasaki (2012).

des Menschen“ ermöglicht, welcher die Anwesenheit des Anderen voraussetzt. Dieses Thema des Gefühls würde uns auf einfachste Weise einen Grund dafür bieten, warum der Mensch eine Maske trägt – und zwar um sich zu äußern oder um sich zu verbergen.

Drittens gestattet die Maske es, neben dem (radikalen) Individualismus, der in der Nietzsche-Forschung häufig diskutiert worden ist,²¹ die feinen, sorgfältigen und listigen Facetten der Philosophie Nietzsches zu akzentuieren. Die Kunst der Selbstmaskierung setzt eigentlich ein geistiges Vermögen des Menschen voraus, die feine Distanz zu Anderen (ihre Nähe und Ferne) beherrschen zu können. Diese geistige Distanz kann eine Art feinfühlige Sorge Anderen gegenüber sein, um deren Individualität zu achten, oder eine Art listiger Strategie, um irgendein Vorhaben vor dem Verständnis der Allgemeinheit zu verstecken. Dabei ist bekannt, dass Nietzsche die Individualität des Menschen stark hervorhebt. Aber sein Individualismus ist nicht so naiv, wie derjenige in dem eine Lebensweise befürwortete wird, bei dem man sich vor Anderen nackt bzw. unmaskiert präsentiert. Seine ideale Individualität, die in seinen späten Werken fast synonym für *Vornehmheit* verwendet wird, bedarf nicht nur des Willens zur Freiheit, um von der Herrschaft der Sitte loszukommen, sondern auch der Klugheit und Zartheit, mit der der Mensch im zwischenmenschlichen Verkehr den Umständen gemäß seine Distanz zum Anderen spontan beherrschen soll. In seiner Philosophie bezeichnet er den idealischen Individualismus und die Notwendigkeit der Selbstmaskierung als untrennbar. Das Ziel der vorliegenden Arbeit besteht darin, solche noch nicht hinreichend geförder-ten Erzadern in der Philosophie Nietzsches mithilfe des Begriffs der Maske ins Licht zu bringen.

1.4 Struktur der Arbeit

Der **erste** Teil thematisiert Nietzsches Philosophie der Maske als Anthropologie. Gewiss hat Nietzsche selber in seinem Werk das Wort Anthropologie niemals zur Beschreibung seiner eigenen Philosophie verwendet. Aber die Maske spielt hier eine so wichtige Rolle, dass ohne sie der Mensch nicht zum Menschen werden kann. Die Maske ist sowohl notwendige als auch unentbehrliche Form der *Seele* des Menschen, die es ihm ermöglicht, gegenüber der Natur als Mensch hervorzutreten.²² In diesem Teil werden die Texte seiner mittleren Periode, besonders *Menschliches, Allzumenschliches*, als zentral betrachtet. Mit den vielfältigen konkreten Beispielen vom alltäglichen Leben des Menschen geben uns die Aphorismen in den Niederschriften seiner mittleren Periode verschiedene, lehrreiche Materialien, um die Beziehung zwischen dem Menschen und der Maske zu betrachten.

Das Hauptthema des **zweiten** Teils ist die Rolle von Nietzsches Philosophie der Maske

²¹ Zum Umriss des Individualismus in der Philosophie Nietzsches, vgl. Wellner (2011a).

²² Um die Beziehung zwischen der Philosophie Nietzsches und der philosophischen Anthropologie zu betrachten, vgl. Ebke und Zhavoronkov (2017). Die Originalität meiner Monographie besteht darin, das anthropologischen Thema in der Philosophie Nietzsches fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Maske zu betrachten, wodurch man nicht nur den gesellschaftlichen Charakter des Menschen, sondern auch die dunkle Seite des zwischenmenschlichen Verkehrs (wie Eitelkeit) gut behandeln kann.

für die zukünftige Individualität des Menschen. In der Philosophie Nietzsches geht das Thema der Maske mit dem Thema vom Tod Gottes einher, das sein Denken in seiner mittleren und späteren Periode implizit und explizit bestimmt, und eröffnet eine tiefere Dimension, die sozusagen eine „zweite Maske“ erfordert. Mit diesem großen Ereignis übernimmt der Mensch die ganz neue Aufgabe, den Sinn seines Daseins auf der Erde selber schaffen zu müssen. In dieser Situation würde der tiefe Mensch, der sowohl das Schicksal der Neuzeit (als „Tod Gottes“) als auch die neue Aufgabe des Menschen (die höchste Individualität zu erreichen) erkennt, die Maske als das notwendige Instrument seiner Aufklärung tragen müssen. Dieser „Aufklärer“, der einer Nivellierung des Menschen durch und durch abschwört, benötigt die Maske, um sich von der Massengesellschaft zu distanzieren oder seine eigene Einsamkeit zu schützen, die für die vornehme Individualität notwendig ist. In diesem Teil werden die Texte seiner späten Periode, besonders *Jenseits von Gut und Böse* – welcher in einem Untertitel *Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* genannt wird –, als zentral betrachtet.

Der **dritte** Teil thematisiert Nietzsches Philosophie der Maske in *Also sprach Zarathustra*. Die Maske ist unentbehrlich für die Handlung Zarathustras zur Menschenwelt herabzusteigen und kleine Zirkel von „Gefährten“ zu suchen, in der die geistige Distanz maximal geachtet werden muss. In Bezug auf die Freundschaft und hinsichtlich der Beziehung zwischen Lehrer und Schüler – warnt Zarathustra seine Schüler oder sich selbst vor Mitleid. Der Lehrer muss vielmehr über die Fähigkeit verfügen, auf listige Weise seine Schüler rigoros auszuwählen, statt Mitleid mit ihnen zu haben. Dabei spielt die Maske für Zarathustra selbst eine wichtige Rolle, um seine eigene Einsamkeit zum Übermenschen sowohl zu vertiefen als auch zu vergrößern.

Durch diese Betrachtung wird klar werden, dass – wie Nietzsche mithilfe Schillers *Verkleidetem Bild zu Sais* in seiner Vorrede zur *Fröhlichen Wissenschaft* betont – die Maske als „Haut der Seele“ (MA1 82; 2, 86) eine unentbehrliche Rolle für die Seele des Menschen spielt.²³

²³ In dem Sinne, dass diese Betrachtung sowohl die Aktivität der Maske auf den Verkehr des Menschen als auch auf die Spontanität der Selbst-Maskierung des Menschen zu beleuchten versucht, ist die Richtung dieser Betrachtung weder der soziologische Konstruktivismus (wie bei Berger/Luckmann 1969), welcher einerseits die Aktivität der menschlichen Seele gering schätzt, indem er die von der Gesellschaft konstruierten Seite der Person zu stark bedenkt, noch der psychologische Reduktionismus (Philipp 1970), welcher andererseits die spontane Freiheit der Maskierung des Menschen gering schätzt, indem er die Aktivität der menschlichen Seele hauptsächlich als Ausdruck des Unbewusstseins des Menschen auslegt.

I. Nietzsches Philosophie der Maske als Anthropologie

1. Menschliche Seele als Grundproblem

1.1 Der Mensch als „Colorist“

In *Menschliches, Allzumenschliches* übt Nietzsche scharfe Kritik, die das Leben im Alltag, d. h. *Der Mensch im Verkehr* (Titel des sechsten Hauptstücks dieses Werkes) behandelt und zuvor in seinem metaphysischen Konzept vom „großen Leben“ im „Ur-Einen“ (GT 4; 1, 39) in *Die Geburt der Tragödie* nicht reflektiert wurde. Der rhetorische Ausdruck über die Kunst dieser kritischen Reflexion ist die „Chemie der Begriffe und Empfindungen“ am Anfang von *Menschliches, Allzumenschliches*: „eine Chemie der moralischen, religiösen, ästhetischen Vorstellungen und Empfindungen [...] wie, wenn diese Chemie mit dem Ergebniss abschlösse, dass auch diesem Gebiete die herrlichsten Farben aus niedrigen, ja verachteten Stoffen geworden sind?“ (MA1 1; 2, 24)

So wie die „Chemie“ eine intellektuelle Aktivität ist, die die Verkettung der Sache, welche man mit bloßem Auge nicht erkennen kann, in die Sphäre unseres Denkens bringt, so macht die „Chemie der Begriffe und Empfindungen“ die Zusammensetzung der verborgenen Irrtümer sicht- bzw. reflektierbar, die uns unbewusst zähmen:

Das, was jetzt uns Menschen Leben und Erfahrung heisst – allmählich geworden ist, ja noch völlig im Werden ist [...]. Dadurch, dass wir seit Jahrtausenden mit moralischen, ästhetischen, religiösen Ansprüchen, mit blinder Neigung, Leidenschaft oder Furcht in die Welt geblickt und uns in den Unarten des unlogischen Denkens recht ausgeschweigt haben, ist diese Welt allmählich so wundersam bunt, schrecklich, bedeutungstief, seelenvoll geworden, sie hat Farbe bekommen, – aber wir sind die Coloristen gewesen: der *menschliche* [H. d. V.] Intellect hat die Erscheinung erscheinen lassen und seine irrthümlichen Grundauffassungen in die Dinge hineingetragen. (MA1 16; 2, 36 f.).

Nietzsche betont, dass das Material des „Gemäldes“, d. h. der Erscheinung, durch und durch in unserer menschlichen Welt seinen Ursprung hat, und weder vom Ding an sich noch vom einzelnen bzw. ewig bleibenden Willen, sondern von den verschiedenen Kräften, wie der „blinden Neigung, Leidenschaft oder Furcht“ auf „unsererseits“ kommt. Der Intellekt in diesem Text, der der „menschliche“ genannt wird, stellt nicht die vernünftige Fähigkeit dar, von der falschen Doxa die Wahrheit unterscheiden zu können, sondern einen raffinierten Instinkt, der uns um jeden Preis zum Leben bzw. zum Glauben an den Wert des Lebens treibt: „es giebt für jenen Intellect keine weitere Mission, die über das Menschenleben hinausführte. Sondern *menschlich* [H. d. V.] ist er, und nur sein Besitzer und Erzeuger nimmt ihn so pathetisch, als ob die Angeln der Welt sich in ihm drehten“ (WL 1; 1, 875).

Das Ziel Nietzsches ist es, den Bestandteil der „Farbe“ dieser menschlichen Welt zu „seciren“ (WS 19; 2, 553), die diese Erscheinungswelt des „Gemäldes“ entstehen lässt. Aber das bedeutet nicht, dass er die Bedeutung der menschlichen Irrtümer, die die Welt „färben“, als vollständig sinnlos zu leugnen versucht:

man glaubt, je tiefer der Mensch denkt, je zarter er fühlt, je höher er sich schätzt, je weiter seine Entfernung von den anderen Thieren wird, – je mehr er als das Genie unter den Thieren erscheint, – um so näher werde er dem wirklichen Wesen der Welt und deren Erkenntniss kommen []. Diese (ihre Religionen und Künste) sind zwar eine Blüthe der Welt, aber durchaus nicht der Wurzel der Welt näher, als der Stengel ist. [] Der Irrthum hat den Menschen so tief, zart, erfiederisch gemacht, eine solche Blüthe, wie Religionen und Künste, herauszutreiben. [] Das reine Erkennen wäre dazu ausser Stande gewesen. Wer uns das Wesen der Welt enthüllte, würde uns Allen die unangenehmste Enttäuschung machen. Nicht die Welt als Ding an sich, sondern die Welt als Vorstellung (als Irrthum) ist so bedeutungsreich, tief, wundervoll, Glück und Unglück im Schoosse tragend. (MA1 29; 2, 49 f.)

Vielmehr sind diese Irrtümer nach Nietzsches Ansicht für das Leben notwendig. Zwar kritisiert Nietzsche die „moralischen, religiösen, ästhetischen Vorstellungen und Empfindungen“ der Menschen, aber diese Kritik richtet sich an deren implizierten (falschen) „Wunder-Ursprung“ (MA1 1; 2, 23), mit dem die Menschen eine Lehre des Gegensatzes von oben und unten schaffen und die Tatsache verbergen, dass sie selbst eigentlich „Coloristen“ sind: „Wir sehen alle Dinge durch den Menschenkopf an und können diesen Kopf nicht abschneiden“ (MA1 9; 2, 29). Solange wir nicht außerhalb dieser von uns vermenschlichten Welt stehen können, ist es unmöglich, dem Menschen die Farbe völlig zu entziehen, d. h. die Welt *uncoloriert* zu betrachten.²⁴

1.2 Der Mensch als der „Messende“ im Zentrum der Welt

In dem Text *Astrologie und Verwandtes* sagt Nietzsche: „Es ist wahrscheinlich, dass die Objekte des religiösen, und moralischen und ästhetischen Empfindens ebenfalls nur zur Oberfläche der Dinge gehören, während der Mensch gerne glaubt, dass er hier wenigstens an das Herz der Welt röhre, er täuscht sich, weil jene Dinge ihn so tief beseligen und so tief unglücklich machen, und zeigt also hier denselben Stolz wie bei der Astrologie“ (MA1 4; 2, 26 f.). Diese Kritik richtet sich an das Fehlen der Selbsterkenntnis der Menschen. Nietzsches kritische Bemerkung, dass ihre Vorstellungen fast denen der Astrologen gleichen, die meinen, dass „der Sternenhimmel [] um das Loos des Menschen [sich drehte]“ (ebd. 27), bedeutet nicht, dass uns Nietzsche stattdessen optimistisch zuredet, die Einstellung des Astronomen zu vertreten, als ob diese die menschliche „Farbe“ völlig auflöst. Im Aphorismus *Der Mensch, der Komödiant der Welt* heißt es:

²⁴ Vgl. Gerhardt (1988b), S. 176 f. „Also nicht nur die Lehre vom Willens zur Macht, sondern die Experimental-Philosophie als ganze ist damit in ihrem Ursprung (und in ihrer Konsequenz) eine *Anthropologie* – eine begriffliche Selbstausslegung des Menschen, der in allem nur sich selber findet“ (S. 177).

Der unbefangenste Astronom selber kann die Erde ohne Leben kaum anders empfinden, als wie den leuchtenden und schwebenden Grabhügel der Menschheit. (WS 14; 2, 549)

Wie die oben zitierte „Chemie“ nicht buchstäblich diejenige wissenschaftliche Methode kennzeichnet, welche die Erscheinungen dieser Welt *rational* analysiert, sondern vielmehr diejenige welche die Irrthümer des menschlichen Glaubens über diese Welt zur notwendigen Existenzbedingung erklärt, vertritt hier zugleich der „Astronom“ den für den Menschen unentbehrlichen Irrthum, dass diese Welt für ihn allein da wäre: „Alle Naturwissenschaft ist nur ein Versuch, den Menschen, das Anthropologische zu verstehen: noch richtiger, auf den ungeheuersten Umwegen immer zum Menschen zurückzukommen. Das Aufschwellen des Menschen zum Makrokosmos, um am Ende zu sagen ‚du bist am Ende, was du bist‘“ (N 19 [91]; 7, 449).

Egal ob wir bis an die Grenzen des Makrokosmos (Astronomie) oder des Mikrokosmos (Chemie) gehen, wir haben keine andere Möglichkeit, von dieser menschlichen Welt loszukommen, deren Ursprung im Grunde unserer *Seele* entstammt. Denn alle Sinne in dieser Welt haben ihren Anfang ausschließlich in unserer menschlichen, allzu menschlichen Seele. Die Seele ist für uns sowohl Alpha als auch Omega.

Nietzsche präsentiert uns in der folgenden Passage anhand eines Wortspiels eine interessante Definition darüber, was der Mensch ist:

Der Mensch als der Messende. – Vielleicht hat alle Moralität der Menschheit in der ungeheuren inneren Aufregung ihren Ursprung, welche die Urmenschen ergriff, als sie das Maass und das Messen, die Wage und das Wägen entdeckten (das Wort „Mensch“ bedeutet ja den *Messende* [H. d. V.], er hat sich nach seiner grössten Entdeckung *benennen* wollen!). (WS 21; 2, 554)²⁵

Um die *physikalische* Größe, Länge oder das Gewicht der Dinge in der Außenwelt zu messen, ist unser Körper als Maßstab unbedingt nötig. Unser physikalischer Körper ist die Bedingung, um die Außenwelt zu messen. Damit die (Außen-) Welt moralische Bedeutung gewinnt – genauer gesagt, damit wir diese Welt „färben“ (vermenschlichen) können –, muss in uns vor allem „innere [] Aufregung“ sein, die uns hilft, die Welt „seelisch“ zu messen. In einer anderen Passage nennt Nietzsche diese „innere [] Aufregung“ die Eitelkeit in folgendem Sinne:

Mensch! – Was ist die Eitelkeit des eitelsten Menschen gegen die Eitelkeit, welche der Bescheidenste besitzt, in Hinsicht darauf, dass er sich in der Natur und Welt als „Mensch“ fühlt! (WS 304; 2, 689)

Der Mensch wird zum Menschen erst durch die „Eitelkeit“, die ihm im ersten Schritt den egozentrischen Stolz verleiht, als Zentrum in der Welt zu existieren, und im zweiten

²⁵ Dieser Gedanke Nietzsches, der in diesem Text geäußert wird, ist nicht Etymologie, sondern sein freies Wortspiel. Wie allgemein bekannt, besteht die philosophische Quelle dieses Gedankens im Homo-mensura-Satz des Protagoras. Vgl. Platon (1991b): „Er [Protagoras; E. d. V.] sagt nämlich, der Mensch sei das Maß aller Dinge, der Seienden wie sie sind, der Nichtseienden, wie sie nicht sind“ (S. 185). Zu Nietzsches Wortspiel vgl. Stingelin (1988).

Schritt diesen egozentrischen Stolz zu einem geozentrischen Stolz erweitert, wodurch der Mensch nicht nur zum Mittelpunkt der Welt sondern des Universums wird. Deswegen können wir die Eitelkeit im grundlegenden Sinn nie aufgeben. Sie verleiht uns das notwendige Selbstwertgefühl dafür, in dieser Welt das Drama des Lebens aufführen zu können. Nach Nietzsche ist die Eitelkeit der fundamentalste „Wahn“ des Menschen, der seine Existenz auf dieser Welt möglich macht.

Das philosophische Motto, das in diesem Text durchklingt, hat einige Ähnlichkeit mit jenem Pascals aus den *Pensées*: „Der Mensch ist nur ein Schilfrohr, das schwächste der Natur, aber er ist ein denkendes Schilfrohr“.²⁶ Mit dem Wort „Schilfrohr“ drückt er die grundsätzliche Schwachheit des Menschen in dieser Welt aus. „Das ganze Weltall braucht sich nicht zu waffen, um ihn zu zermalmen; ein Dampf, ein Wassertropfen genügen, um ihn zu töten“.²⁷ Jedoch kann dieses schwache „Schilfrohr“ zugleich „ein denkendes Schilfrohr“ sein, dessen einzigartiges Vermögen dem Menschen eine erhabene Stellung verleiht, an der andere Lebewesen keinen Anteil haben: „Doch wenn das Weltall ihn zermalmte, so wäre der Mensch nur noch viel edeler als das, was ihn tötet, denn er weiß ja, daß er stirbt und welche Überlegenheit ihm gegenüber das Weltall hat. Das Weltall weiß davon nichts. / Unsere ganze Würde besteht also im Denken“.²⁸ Pascal sieht in der Fähigkeit des „Denkens“ die Würde des Menschen, die uns diesem ganzen Weltall überlegen sein lässt.

Doch nicht in der Fähigkeit des *Denkens*, sondern ganz und gar in der Aktivität der menschlichen Seele sieht Nietzsche die Würde des Menschen in der Welt begründet, da er die privilegierte Stellung des Denkens nicht anerkennt, welche sich gar nicht auf das *Leben* bezieht.

Wie jeder Lastträger seinen Bewunderer haben will, so meint gar der stolzeste Mensch, der Philosoph, von allen Seiten die *Augen* [H. d. V.] des Weltalls teleskopisch auf sein Handeln und Denken gerichtet zu sehen. (WL 1; 1, 875 f.)

Die Kraft, die uns Menschen auf dieser Erde in unserer Natur zusammenhält, ist nicht physikalische Gravitation, sondern seelische Eitelkeit, mit deren Hilfe wir phantasieren, dass wir das Zentrum der Welt wären. In diesem Sinne hat die Eitelkeit für den Menschen sowohl eine ontologische als auch eine existentielle Bedeutung, ohne die der Mensch vom Zentrum ins Nichts hinausgeworfen würde. Dank dieses pathetischen Wahns kann der Mensch auf dieser Erde als Mensch stehen.

1.3 Psychologie als Methode

Um den Entstehungsprozess des „Gemäldes“ dieser menschlichen Erscheinungswelt zu erfassen, ist es notwendig, den menschlichen Affekt zu analysieren, der in uns den „Co-

²⁶ Pascal (1987), Frg. 200/347, S. 103.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd.

loristen“ weckt. Deswegen verwendet Nietzsche die Psychologie – die Überlegung (griechisch logos) zur Seele (griechisch psyche) – als seine Methode, um die menschliche Seele zu erforschen.²⁹ Solange wir die Erscheinung dieser Welt unserer Seele verdanken, ist die Psychologie für ihn die zuverlässigste Methode, um sich dem Kern der Welt anzunähern.

Man hat sich besonnen und endlich festgestellt, dass es nichts Gutes, nichts Schönes, nichts Erhabenes, nichts Böses an sich giebt, wohl aber *Seelenzustände* [H. d. V.], in denen wir die Dinge ausser und in uns mit solchen Worten belegen. (M 210; 3, 189 f.)

Nicht mehr mit „Schopenhauerischen und Kantischen Formeln“ (GT „Versuch einer Selbstdkritik“ 6; 1, 19), sondern mit der Psychologie versucht Nietzsche die innere Welt des Menschen sichtbar zu machen, die als „*Seelenzustände*“ benannt die „Menschen-Welt“ als „Welt als Vorstellung“ (MA1 19; 2, 41) erscheinen lässt:

Vielleicht thut jetzt, als Vorarbeit für alles zukünftige Philosophieren, nichts so noth, als Stein auf Stein, Steinchen auf Steinchen *psychologische Arbeit* [H. d. V.] zu häufen und tapfer jeder Mißachtung dieser Art Arbeit zu widerstreben. (N 23[114]; 8, 444)³⁰

Damit Nietzsche die Psychologie als seine philosophische Methode anwenden kann, lehnt er die qualitative Differenz zwischen dem alltäglichen (physischen) Feld und dem über-alltäglichen (Meta-Physischen) ab. Man könnte sagen, dass Nietzsche versucht die Autorität der herkömmlichen Metaphysik gründlich an ihrem Fundament zu kritisieren, indem er solcherlei Grenzlinie ungültig macht. „Es ist das Merkmal einer höhern Cultur, die kleinen unscheinbaren Wahrheiten, welche mit strenger Methode gefunden wurden, höher zu schätzen, als die beglückenden und bleibenden Irrthümer, welche metaphysischen und künstlerischen Zeitalter und Menschen entstammen“ (MA1 3; 2, 25).

Die Ergebnisse der „psychologischen Beobachtung“ (N 23[114]; 8, 443) sind zwar „klein und unscheinbar“, aber man kann doch sagen, dass sie näher an der Wahrheit liegen, solange alle Werte dieser Welt, wie oben gesehen, in „de[m] Menschenkopf“ (MA1 9; 2, 29) ihre Wurzeln haben.

Der Fehler fast jeder Philosophie ist ein Mangel an Menschen-Kenntniss, eine ungenaue *psychologische Analyse* [H. d. V.]. Die Moralisten fördern insofern die Erkenntniss mehr als sie sich bei den vorhandenen Analysen der menschlichen Handlungen nicht beruhigen. / Um die falschen psychologischen Facta breitet der Philosoph sein Naturwissen und hüllt alles in metaphysisches Bedürfniss. (N 8, 22[107]; 8, 399)

Es ist bekannt, dass es Moralisten wie Montaigne, La Rochefoucauld, Pascal, Lichtenberg und Gracian waren, welche Nietzsche den Weg zur psychologischen Methode wie-

²⁹ Vgl. Gerhardt (2006), S. 124. Zur großen Bedeutung der Psychologie in der Philosophie Nietzsches (als Kernpunkt anerkennend: Klages (1926)) gibt es viel Literatur. Als Umriss dieses Diskurses vgl. Niemeyer (2011).

³⁰ Vgl. MA1 37; 2, 60.

sen.³¹ In einem Aphorismus in *Menschliches, Allzumenschliches* zitiert Nietzsche eine Sentenz aus den *Sentences et maximes morales* von La Rochefoucauld: „Ce que le monde nomme vertu n'est d'ordinaire qu'un *fantôme* formé par nos *passions*, à qui on donne un nom honnête pour faire impunément ce qu'on veut (Was alle Welt Tugend nennt, ist gewöhnlich nur ein von unseren *Leidenschaften* hervorgebrachtes *Phantom*, dem man einen ehrbaren Namen gibt, um ungestraft tun zu können, was einem beliebt)“.³² Diese Moralisten, die Nietzsche „scharf zielende Schützen, welche immer und immer wieder [...] in's Schwarze der *menschlichen Natur* [H. d. V.] [treffen]“ (MA1 36; 2, 59), nennt, bringen durch scharfe Beobachtung des gesellschaftlichen Verkehrs im Alltag den Gesichtspunkt ans Licht, dass alle Tugend Verwandtschaft mit verstellter Untugend ist. Sie sind nicht die „Prediger der Moral“ (WS 19; 2, 553), sondern scharfe Psychologen, welche „die Moral seciren“ (ebd.).

Das kritische Auge der menschlichen Seele schätzend, kehrt Nietzsche die traditionelle Stellung der (metaphysischen) Philosophen und (psychologisch-kritischen) Moralisten um. Im Aphorismus *Erbsünde der Philosophen* heißt es:

Die Philosophen haben zu allen Zeiten die Sätze der *Menschenprüfer* [H. d. V.] (Moralisten) sich angeeignet und verdorben, dadurch dass sie dieselben unbedingt nahmen, und Das als nothwendig beweisen wollten, was von jenen nur als ungefährer Fingerzeig oder gar als land- oder stadtässige Wahrheit eines Jahrzehnts gemeint war, – während sie gerade dadurch sich über jene zu erheben meinten. (VM 5; 2, 382)

Durch die Vernichtung der in allen Sinnen intelligiblen Welt wechselt die Erscheinungswelt zur Welt des Irrthums, die die Seele des Menschen einwebt und von der wir doch keineswegs loskommen können. Dies ist der Platz, an dem die zarte psychologische Kritik angeführt wird. Diese Welt, die von den Irrthümern erfunden wird, bietet sich für Nietzsche besonders in seiner mittleren Periode als ein attraktives Feld an, um sein eigenes Denken erblühen zu lassen. „Aristoteles meint, der Weise [...] sei der welcher sich nur mit dem Wichtigen Wunderbaren Göttlichen beschäftige. Da steckt der Fehler in der ganzen Richtung des Denkens. Gerade das Kleine Schwache Menschliche Unlogische Fehlerhafte wird übersehn und doch kann man nur durch sorgfältigstes Studium desselben *weise* werden“ (N 23[5]; 8, 404 f.).

Im Prolog von der *Wanderer und sein Schatten* stellt Nietzsche den Dialog zwischen einem Wanderer und seinem „Schatten“ dar:

Der Wanderer: Ich merke erst, wie unartig ich gegen dich bin, mein geliebter Schatten [...]. Du wirst es wissen, *ich liebe den Schatten, wie ich das Licht liebe* [H. d. V.]. Damit es Schönheit des Gesichts, Deutlichkeit der Rede, Güte und Festigkeit des Charakters gebe, *ist der Schatten so nötig wie das Licht* [H. d. V.]. Es sind nicht Gegner: sie halten sich vielmehr liebevoll an den Händen, und wenn das Licht verschwindet, schlüpft ihm der Schatten nach.

³¹ Zum Einfluss der französischen Moralisten zu Philosophie Nietzsches vgl. Donellan (1982).

³² MA1 36; 2, 59. Vgl. Rochefoucauld (1976), Sentenz-Nr. 606, S. 72.

Der Schatten: Und ich hasse das Selbe, was du hastest, die *Nacht* [H. d. V.]; ich liebe die Menschen, weil sie Lichtjünger sind, und freue mich des Leuchtens, das in ihrem Auge ist, wenn sie erkennen und entdecken, die unermüdlichen Erkenner und Entdecker. (WS Prolog; 2, 538)

Seit dem berühmten platonischen Gleichnis von der Höhle besitzt das „Licht“ für die Philosophen die herausragende Kraft das Irrtümliche der Schatten zu beseitigen und uns aus der dunklen Höhle herauszuführen.³³ Dabei spielt der „Schatten“ keine Rolle. Aber bei Nietzsche wird dieser dunkle Schatten – selbst wenn wir ihn kaum bemerken – der wichtigere Partner, der uns besser verstehen lässt, was der Mensch ist. Denn er kann uns verraten, was das Licht uns nicht zur Kenntnis bringen kann. Der Schatten sagt: „Von Allem, was du vorgebracht hast, hat mir Nichts *mehr* gefallen, als eine Verheissung: ihr wollt wieder gute *Nachbarn der nächsten Dinge* [H. d. V.] werden. Diess wird auch uns armen Schatten zu Gute kommen“ (WS Epilog; 2, 703). Dieser Schatten gleicht dem anderen Gesicht von unserem Selbst, welches „[d]ie nächsten und die fernsten Dinge“ (N 40[23]; 8, 583) für uns ist.

Nietzsche zeigt sozusagen als psychologischer Aufklärer, wie unsere menschliche Welt zustande kommt. Nicht eine übersinnliche Welt einzurichten, in der es keinen Schatten, keinen Schein gibt, ist Nietzsches Absicht, sondern seine Aufklärung bringt ans Licht, auf welche Weise das Element der Maske, welches die bisherigen Metaphysiker als etwas zu Beseitigendes unterschätzt haben, im menschlichen Leben notwendig wirksam ist.³⁴

2. Mensch ist Person

2.1 Mensch als „dividuum“

Von der Ablehnung der qualitativen Differenz zwischen dem physischen Feld und dem metaphysischen aus vertieft Nietzsche noch eingehender seine Betrachtung bezüglich der verborgenen Logik unseres „Individuums“, die hinter den falschen metaphysischen

³³ Vgl. Platon (1991a), S. 509 ff.

³⁴ Nach der Nietzsches Lektüre von *Kampf des Organismus* von W. Roux in 1881 wird der „Leib“ ein großes Thema der Philosophie Nietzsches. Zur großen Wirkung und Bedeutung dieser Lektüre für den Gedanken Nietzsches vgl. Müller-Lauter (1978); Moore (2002), S. 37. „Am Leitfaden des Leibes. – / Gesetzt, daß ‚die Seele‘ ein anziehender und geheimnißvoller Gedanken war, von dem sich die Philosophen mit Recht nur wiederstrebend getrennt haben – vielleicht ist das, was sie nunmehr dagegen einzutauschen lernen, noch anziehender, noch geheimnißvoller. Der menschliche Leib, an dem die ganze fernste und nächste Vergangenheit alles organischen Werdens wieder lebendig und leibhaft wird, durch den hindurch, über den hinweg und hinaus ein ungeheurer unhörbarer Strom zu fließen scheint: *der Leib ist ein erstaunlicherer Gedanke als die alte ‚Seele‘* [H. d. V]“ (N 36[35]; 11, 565). Der Grund, warum Nietzsche eigentlich an dem „Leib“ so großes Interesse hatte, besteht aber in seinem Motiv, den alten traditionellen Begriff der Seele gründlich zu kritisieren. Anders gesagt ist der „Leib“ für Nietzsche nicht etwas, das von den Naturwissenschaften wie der Physiologie bzw. Embryologie vollkommen erforscht werden kann, sondern ein „Leitfaden“, um sich der *innersten* Ebene des Menschen anzunähern (vgl. J 36; 5, 54 f.). Die „Seele“ enthält gerade diese triebhafte Ebene des Menschen. Zur philosophischen Betrachtung des Leibgedankens bei Nietzsche vgl. Gerhardt (2011a).

Annahmen über das „Individuum“ des atomischen Einzelnen lange Zeit verborgen war.

Den hier wichtigen Aphorismus *Moral als Selbstzertheilung des Menschen* (MA1 57; 2, 76) beginnt Nietzsche damit, konkrete Beispiele des *Wünschens* zu zeigen: z.B. den Wunsch des Autors, von jemandem der Sache willen intellektuell übertroffen zu werden, den des liebenden Mädchens, an der Untreue des Geliebten ihre hingebungsvolle Treue zu bewähren, den des Soldaten, für sein siegreiches Vaterland auf dem Schlachtfeld zu fallen, und den der Mutter, ihrem Kind freigiebig „unter Umständen ihre Gesundheit“ (ebd.) zu geben. Dann fragt Nietzsche, ob denn das alles „unegoistische Zustände“ (ebd.) sind. Mit diesen Beispielen führt er uns zum Anfang der Skepsis gegenüber dem herkömmlichen Gegensatz zwischen Altruismus und Egoismus. Zwar *scheinen* solche Handlungen wie die des Autors für seine Schriftstellerei, der Liebe des Mädchens, des Kriegsdienstes des Soldaten oder der Sorge der Mutter für ihr Kind selbstlos und hingebungsvoll zu sein. Jedoch sieht Nietzsche hinter diesem Anschein die raffinierte Mechanik der Seele des Menschen, die es seinem Ego ermöglicht mehr und tiefere Lust zu genießen.

Ist es nicht deutlich, dass in all diesen Fällen der Mensch *Etwas von sich*, einen Gedanken, ein Verlangen, ein Erzeugniss mehr liebt, als *Etwas Anderes von sich*, dass er also sein Wesen *zertheilt* und dem einen Theil den anderen zum Opfer bringt? [] Die *Neigung zu Etwas* (Wunsch, Trieb, Verlangen) ist in allen genannten Fällen vorhanden; ihr nachzugeben, mit allen Folgen, ist jedenfalls nicht „unegoistisch“. – In der Moral behandelt sich der Mensch nicht als individuum, sondern als *dividuum*. [H. d. V.] (ebd.)

Die Logik unseres menschlichen Innen-Raums, in dem der Mensch spontan sich selbst für etwas opfern kann, ist so tief verwickelt, dass sie beinahe eine paradoxe Logik genannt werden kann. Nietzsche legt hier die ausgedachte Moral sozusagen auf dem Altar aus, auf dem der Mensch, im Namen der Moral, die anderen Wünsche, Triebe und Verlangen in ihm opfert, damit er einen tieferen und heimlichen Selbstgenuss fühlen kann. Was den Menschen zur moralischen Handlung treibt, ist, nach Nietzsches Erkenntnis, weder dessen altruistischer noch egoistischer Instinkt, sondern sein psychologischer Affekt, die Form seines Selbstgenusses zu raffinieren.

An dieser Gründlichkeit der Untersuchung, als Philosoph das Innere der menschlichen Seele durch und durch zu prüfen oder zu kennen zu versuchen, kann man die philosophische Vortrefflichkeit von Nietzsches Psychologie erkennen, die die Moralisten nicht erreicht haben. Tatsächlich notierte Nietzsche seine Distanz zu den Moralisten schon im damaligen Nachlass:

Der Fehler der Moralisten besteht darin, daß sie um das Moraleische zu erklären egoistisch und unegoistisch wie unmoralisch und moralisch einander gegenüber stellen, d. h. daß sie das letzte Ziel der moralischen Entwicklung, unsere jetzige Empfindung als Ausgangspunkt nehmen. [] Überdies ist möglich, daß unegoistisches Handeln zwar ein uns geläufiger Begriff, aber keine wirkliche Thatsache, sondern nur eine *scheinbare* [H. d. V.] ist. (N 23[96]; 8, 437).

Den Gegensatz des Altruistischen und des Egoistischen, die der Moralist bei seiner Psychologie voraussetzt, sieht Nietzsche nur als „scheinbaren“ Gegensatz.

Im Fall La Rochefoucaulds erkennt er hinter der Moral die starke Eigenliebe bzw. den Eigennutz des Menschen als den Beweggrund der „moralischen“ Handlung und führt die Moral darauf zurück.³⁵ Aber eine solche Kritik an der Moral und der Erkenntnis über den Menschen erscheint Nietzsche im Grunde noch als naiv: „[S]ie [die Philosophie in der Weise La Rochefoucaulds; E. d. V.] führt die gerühmten menschlichen Tugenden auf geringe und unedle Beweggründe zurück“ (N 23[152]; 8, 459). Der Punkt, an dem Nietzsche hier Moralkritik übt, ist nicht die Reduktion einer scheinbaren altruistische Handlung auf eine selbstliebende und egoistische Handlung, sondern die Annahme eines einheitlichen Egos, auf der Moralisten wie La Rochefoucauld ihre Theorie vom Egoismus aufbauen. Diese Kritik Nietzsches gegenüber dem Altruismus gilt deswegen auch gegenüber dem Egoismus, dessen Begriff zuletzt von der vorherigen Annahme der Moralisten über Moral unterstützt wird.

Unser Verhältniß zu uns selber! Mit *Egoismus* ist gar *nichts* gesagt. [...] das Denken über uns, das Empfinden für und gegen uns, der Kampf in uns – nie behandeln wir uns als Individuum, sondern Zwei- und Mehrheit; alle sozialen Übungen (Freundschaft Rache Neid) üben wir redlich an uns. (N 6[80]; 9, 215)

Nietzsche zufolge ist das Ego nur scheinbare Einheit, was uns fälschlicherweise glauben lässt, dass wir eine solche Einheit des Selbst wirklich hätten: „[D]ie Einheit des Wortes [verbürgt] Nichts für die Einheit der Sache“ (MA1 14; 2, 35). Das sogenannte *Selbst* setzt irgendeine pluralistische *Mehrheit* in sich voraus, mit der das soziale „Verhältniß zu uns selber“ (N 6[80]; 9, 215) ermöglicht wird.³⁶ In diesen „sozialen Übungen“ (ebd.) verkehren wir mit unseren anderen Gesichtern (die uns wie *Schatten* verfolgen) ebenso, wie wir in der Gesellschaft (mit Anderen) mit den verschieden konstruierten Beziehungsformen – wie Freundschaft, Rache oder Neid – verkehren. Der Mensch behandelt sich nicht als „individuum“, sondern als „dividuum“ (MA1 57; 2, 76).

2.2 Die Person mit Maske

Mithilfe des scharfen Blick eines Psychologen deckt Nietzsche den grundlegenden schauspielerischen Charakter des Menschen auf. Dieser Ansicht zufolge wird die menschliche Welt zu einer Bühne, auf der die feine Analyse der menschlichen *Seele* durchgeführt wird. Im Aphorismus *Wie der Schein zum Sein wird*, der für die Betrachtung in diesem Teil eine zentrale Bedeutung hat, heißt es:

Der Schauspieler kann zuletzt auch beim tiefsten Schmerz nicht aufhören, an den Eindruck seiner *Person* [H. d. V.] und den gesammten scenischen Effect zu denken, zum Beispiel selbst beim Begräbniss seines Kindes; er wird über seinen eignen Schmerz und dessen Aeusserung weinen, als sein

³⁵ Vgl. Rochefoucault (1976), „Die Eigenliebe ist die gewaltigste Schmeichlerin“ (Sentenz-Nr. 2, S. 9) bzw. „Die Tugenden verlieren sich im Eigennutz, wie die Ströme sich im Meer verlieren“ (Sentenz-Nr. 171, S. 25).

³⁶ Vgl. Gerhardt (1996): „das seiner selbst bewußte Individuum [hat] sozusagen schon ‚in‘ sich selbst eine *soziale Verfassung*“ (S. 334).

eigener Zuschauer. Der Heuchler, welcher immer ein und dieselbe Rolle spielt, hört zuletzt auf, Heuchler zu sein; zum Beispiel Priester, welche als junge Männer gewöhnlich bewusst oder unbewusst Heuchler sind, werden zuletzt natürlich und sind dann wirklich, ohne alle Affectation, eben Priester; oder wenn es der Vater nicht so weit bringt, dann vielleicht der Sohn, der des Vaters Vorsprung benutzt, seine Gewöhnung erbt. Wenn Einer sehr lange und hartnäckig Etwas *scheinen* will, so wird es ihm zuletzt schwer, etwas Anderes zu *sein*. Der Beruf fast jedes Menschen, sogar des Künstlers, beginnt mit Heuchelei, mit einem Nachmachen von Aussen her, mit einem Copiren des Wirkungsvollen. Der, welcher immer die *Maske* [H. d. V.] freundlicher Mienen trägt, muss zuletzt eine Gewalt über wohlwollende Stimmungen bekommen, ohne welche der Ausdruck der Freundlichkeit nicht zu erzwingen ist, – und zuletzt wieder bekommen diese über ihn Gewalt, er *ist* wohlwollend. (MA1 51; 2, 71 f.).

Hier wird die vorhergehende „*Selbstzertheilung des Menschen*“ sowohl ausführlicher als auch konkreter dargestellt, indem verdeutlicht wird, dass die Personen sich mit Masken zeigen und diese Maskenbildung die Personen in sich selbst differenzieren.³⁷ Nietzsche legt die Person als Maske, die moralische Situation als Bühne, das moralische Subjekt sowohl als Schauspieler als auch Zuschauer aus. Seiner Ansicht nach ist das Wort „Person“ nichts anderes als eine scheinbare Einheit. In diesem Sinne kann es den verstellten Sachverhalt nicht ausdrücken sondern verbirgt ihn vielmehr, dass die „Person“ tatsächlich eine Zusammensetzung von sowohl *Schauspieler* als auch *Zuschauer* ist:

Vielmehr beobachte man Kinder, welche weinen und schreien, *damit* sie bemitleidet werden, und deshalb den Augenblick abwarten, wo ihr Zustand in die *Augen* [H. d. V.] fallen kann; man lebe im Verkehr mit Kranken und Geistig-Gedrückten und frage sich, ob nicht das beredte Klagen und Wimmern, das *Zur-Schau-tragen* [H. d. V.] des Unglücks im Grunde das Ziel verfolgt, den Anwesenden *weh zu thun*. (MA1 50; 2, 70)

Die Äußerung von Emotionen wie Weinen oder Schreien hat keinen Sinn, wenn der Äußernde keinen Zuschauer hätte. Durch die Anwesenheit der Augen des Zuschauers bzw. die Vorstellung, dass sein Ausdruck vor Zuschauern „[z]ur-Schau-getragen“ werden kann, kann die Äußerung seiner Handlung einen Sinn ergeben. In diesem Verhältnis zwischen dem Äußernden und den Zuschauern, welche unzertrennbar sind, sieht Nietzsche den grundlegenden theatralischen Charakter der Handlung des Menschen.³⁸ Das etymologische Verständnis des Wortes Person als Maske hat hier den Vorteil, klarer auszudrücken, dass eine als moralisch befundene Tat primär wegen der Wirkung auf Andere – durch seinen Anschein – und nicht wegen ihrer Tugendhaftigkeit begangen wird.³⁹

Zwar hat Schopenhauer schon vor Nietzsche die Person vom Gesichtspunkt der Maske aus betrachtet und dieser Sichtweise Ausdruck verliehen: „Unbewußt treffend ist der in

³⁷ Vgl. Fuhrmann (1989), S. 269.

³⁸ Vgl. Gerhardt (1996): „Ein ursprüngliches *narzißtisches Vermögen* wird in allen menschlichen Handlungen vermutet. [] Keine Gestalt des sozialen Leben ist von diesem lustbestimmten Selbstbezug ausgenommen“ (S. 132).

³⁹ Vgl. Gerhardt (1999), S. 334 ff.

allen europäischen Sprachen übliche Gebrauch des Wortes ‚Person‘ zur Bezeichnung des menschlichen Individuums: denn ‚persona‘ bedeutet eigentlich eine Schauspielermaske, und allerdings zeigt keiner sich, wie er ist, sondern jeder trägt eine Maske und spielt eine Rolle“.⁴⁰ Aber der entscheidene Unterschied liegt darin, dass Nietzsche die Maske – die Problematik des Anscheins betreffend – schärfer in den Blick nimmt.

Wir neigen dazu zu glauben, dass wir uns im Alltag unseres Selbst bemächtigen könnten, aber Nietzsches Ansicht nach entsteht die Person erst nachträglich durch den latenten schauspielerischen Charakter, die von der Fähigkeit unterstützt wird, *sich selbst von dem Gesichtspunkt des Andern reflektieren zu können*. Selbstverständlich bringt der Schauspieler, welcher mit der Maske sein Spiel auf der Bühne aufführt, sein Spiel erst dann reibungslos und auf natürliche Weise gegenüber dem Zuschauer zustande, wenn er die Offensichtlichkeit seiner Maske verbergen kann. Ebenso entsteht unsere Person, die aus den natürlichen und alltäglichen Lebenszügen konstruiert wird, nur dadurch, dass dieser Sachverhalt der „Selbstzertheilung“ sowohl vor dem Schauspieler als auch vor den Zuschauern so gut verborgen wird, dass der Anschein entsteht, die Person trüge keine Maske.⁴¹

In diesem Punkt gleicht Nietzsches Anthropologie der Masken der wichtigen These Diderots über das Wesen des Schauspielers.⁴² Entgegen der damalig herrschenden Meinung, dass ein guter Schauspieler mit dem Gefühl seine Rolle füllen muss, behauptet Diderot die Notwendigkeit, einen kalten Beobachter in seinem Kopf zu haben, um als Schauspieler seine Rolle auf der Bühne spielen zu können:

Ich verlange von ihm [Schauspieler; E. d. V.] sehr viel Urteilskraft; *er muß meiner Meinung nach ein kalter, ruhiger Beobachter sein*. Darum fordere ich von ihm durchdringenden Verstand und keinerlei Gefühl, die Kunst, alles nachzuahmen, oder, was auf dasselbe herauskommt, eine gleiche Befähigung für alle möglichen Rollen und Charaktere.⁴³

Diderot zufolge muss der gute Schauspieler die Sicht eines Zuschauers einnehmen, um von seinem Gefühl Abstand halten zu können und sich beherrscht zu beobachten. Der Schauspieler, der sich diese Kunst des Zuschauers nicht von selbst aneignet, kann sein Spiel auf der Bühne als Schauspieler nicht ausreichend ausführen. Nietzsches Anthropologie der Maske, dass der Mensch eine Zusammensetzung von sowohl *Schauspieler* als auch *Zuschauer* ist, weist hier Parallelen auf mit der Theorie Diderots über den Schauspieler. Der Mensch, der sich als Person um seinen Anschein kümmern kann, muss in der Lage sein, sein Pathos in ihm selbst zu kontrollieren, um das übertriebene Spiel zu vermeiden, indem er sich selbst mit den Augen des Anderen bzw. des Beobachters sieht.

⁴⁰ Schopenhauer (1986), Aphorismus-Nr. 315, S. 689.

⁴¹ Zur sozialpsychologischen Betrachtung des sozialen Menschen als „Schauspieler“ vgl. Gofmann (1959).

⁴² Vgl. Weihe 2004, S. 169–177.

⁴³ Diderot (1953), S. 341.

In seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* erwähnt Kant den schauspielerischen Charakter des Menschen. Kant zufolge ist es eine Bedingung des zivilisierten Menschen, Schauspieler zu sein.

Die Menschen sind insgesamt, je zivilisierter, desto mehr Schauspieler; sie nehmen den Schein der Zuneigung, der Achtung vor anderen, der Sittsamkeit, der Uneigennützigkeit an, ohne irgend jemand dadurch zu betrügen, weil ein jeder andere, daß es hiermit eben nicht herzlich gemeint sei, dabei einverständigt ist, und es ist auch sehr gut, daß es so in der Welt zugeht. Denn dadurch, daß Menschen diese Rolle spielen, werden zuletzt die Tugenden, deren Schein sie eine geraume Zeit hindurch nur gekünstelt haben, nach und nach wohl *wirklich* erweckt und gehen in die Gesinnung über.⁴⁴

In dieser scheinbar moralischen Handlung sieht Kant die unerwartete Konsequenz, indem der Mensch sich wirklich die moralische Gesinnung aneignen kann.⁴⁵ Doch Nietzsche erkennt in diesem Prozess keine solche Zielorientiertheit, in der der Mensch sich zum wahren moralischen Wesen entwickelt. Für Nietzsche hat unser Spiel nur mit der Welt eine Beziehung, die unsere menschliche, allzu menschliche Seele einwebt.

Dieser Verständnisunterschied zwischen Nietzsche und Kant liegt in ihren Begriffe von der Person begründet. Kants Begriff der Person bezieht sich auf den Dualismus der „intelligiblen Welt“ und der „Sinnenwelt“.⁴⁶ Die „intelligible Welt“ – von der wir im erkenntnistheoretischen Diskurs kein Recht haben, außer „Ding an sich“ zu nennen – nimmt die positive Stellung als die „Welt der Idee“ in der praktischen Philosophie, zu der wir uns ewig zu nähern versuchen sollen. Mit dem Begriff der Person meint Kant den Menschen als ein „Glied einer intelligiblen Welt“.⁴⁷ Aber wie oben gesehen, zielt Nietzsche eher darauf ab, diese intelligible Welt Kants auf ein Produkt der menschlichen, allzu menschlichen Seele zu reduzieren, und nicht unabhängig von dieser Seele zu betrachten.

Nietzsche behauptet im Gegensatz zu den bisherigen Metaphysiker, die die Person als Stütze der Moral betrachtet haben, dass die Person im alltäglichen Leben des Menschen weder der Ausgangspunkt noch das Ziel der moralischen Handlung (bzw. Verhalten) ist, sondern dass sie nichts anderes ist als das Resultat der Assimilation ihrer Rolle bzw. Äußerung.⁴⁸ Deswegen stellt der „Schein zum Sein“ eine Situation dar, in der ganz verborgen wird, dass man selbst sowohl Schauspieler als auch Zuschauer ist. Das ewige substanzelle Sein entwickelt sich nicht, wie in der traditionellen Denkweise, zu einem irrigem sekundären *Schein*, sondern die Richtung geht vom „Schein“ zum „Sein“, d. h. die *Maske* wird zur *Person*.

⁴⁴ Kant (2000), S. 40.

⁴⁵ Die „ungesellige Gesellschaft“ in seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* ist auch ein ähnlicher Diskurs. Vgl. Kant (1999), S. 7 f. Zur Betrachtung von Kants und Nietzsches Geschichtsphilosophie vgl. Sommer (2005).

⁴⁶ Vgl. Kant (1999), S. 85.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Aber wenn Nietzsche mit seiner Idee von der Individualität das Wort Person verwendet, hat sie mehr Bedeutungen als diese. Das ist das Thema des zweiten bzw. dritten Teils dieser Betrachtung.

2.3 Der Spiegel in uns

Da die Privatmaske, die man niemandem zeigt, sowohl unlogisch als auch unsinnig ist, muss die Maske (Person) die Anwesenheit des Anderen voraussetzen – sei es in der Realität oder in der Phantasie.

Nietzsche nennt das „Ich“ radikal das „Phantom“. „Der größte Theil unseres Wesens ist uns unbekannt. Trotzdem lieben wir uns, reden als von etwas ganz Bekanntem, auf Grund von ein wenig Gedächtniß. Wir haben ein *Phantom* vom ‚Ich‘ im Kopfe, das uns vielfach bestimmt“ (N 32[8]; 8, 561). Dieses „Phantom“, das uns vielfach bestimmt, kann man sich ohne die Anwesenheit des Anderen nicht vorstellen. Im Text *Der Schein-Egoismus* heißt es:

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* [H. d. V.], 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 Andere, und dieser Kopf wieder in anderen Köpfen: eine wunderliche Welt der Phantasmen* [H. d. V.], welche sich dabei einen so nüchternen Anschein zu geben weiss! Dieser Nebel von Meinungen und Gewohnungen wächst und lebt fast unabhängig von den Menschen, die er einhüllt. (M 105; 3, 92)

In Bezug auf die Realität des „Anderen“ besitzt die Philosophie Nietzsches im gewissen Sinne einen skeptischen Charakter, als ob die Anderen nichts anderes als die Einbildung des eigenen Kopfes wären, und deshalb keine Substanz besitzen, und als ob auch das Gegenteil wahr wäre (wir also ebenso nur die Einbildung eines anderen Kopfes wären). „Der andere Mensch ist nämlich eine *Einbildung von uns* [H. d. V.] [] und wir sind wieder dasselbe in ihm“ (N 2[10]; 9, 35). Gleichartiges sagt Nietzsche über die Liebe: „Die Liebe zum Nächsten ist die Liebe zu unserer *Vorstellung* vom Nächsten“ (N 2[6]; 9, 35).

Das bedeutet aber nicht, dass in der Philosophie Nietzsches das Wesen des Anderen keine positive Bedeutung hat: „Den Anderen begreifen und auf uns von ihm aus hinzusehen ist unentbehrlich für den Denker“ (N 6[259]; 9, 265). Die Bedeutung des Anderen als unsere Einbildung liegt darin, dass der Mensch ohne sie sich selbst nicht reflektieren kann. Über den Nächsten schreibt Nietzsche wie folgt:

Was ist denn der Nächste! – Was begreifen wir denn von unserem Nächsten, als seine Gränzen, ich meine, Das, womit er sich auf und an uns gleichsam einzeichnet und eindrückt? Wir begreifen Nichts von ihm, als die Veränderungen an uns, deren Ursache er ist, – unser Wissen von ihm gleicht einem hohlen geformten Raume. Wir legen ihm die Empfindungen bei, die seine Handlungen in uns hervorrufen, und geben ihm so eine falsche umgekehrte Positivität. Wir bilden ihn nach unserer Kenntniss von uns, zu einem Satelliten unseres eigenen Systems: und wenn er uns leuchtet oder sich verfinstert, und wir von Beidem die letzte Ursache sind, – so glauben wir doch das Gegentheil! *Welt der Phantome, in der wir leben!* [H. d. V.] Verkehrte, umgestülpte, leere, und doch voll und gerade geträumte Welt! (M 118; 3, 111)

In der Philosophie Nietzsches spielt der Andere die Rolle eines *Spiegels*, in dem der Schauende sein Gesicht reflektieren kann.⁴⁹ Den folgenden Nachlasstext, der im Grunde die Erkenntnistheorie behandelt, kann man demzufolge so auslegen: „Der Ausgangspunkt ist die *Täuschung des Spiegels* [H. d. V.], wir sind *lebendige Spiegelbilder*. [] Eine optische *Täuschung* [H. d. V.] von Ringen um uns, die gar nicht existieren, ist die Voraussetzung“ (N 6[441]; 9, 311 f.).

Ohne die Spiegel können wir unser Gesicht nicht sehen. Der Andere ist für uns sozusagen der Spiegel, durch den die Selbst-Reflexion erst ermöglicht wird, um in der Gesellschaft als ein Schauspieler zu wirken.

2.4 Die Person zwischen zwei Formen der Tierheit: Nacktheit und Kleidung

Das Gebiet des zwischenmenschlichen Verkehrs, das durch die Entstehung der Person ermöglicht wird, die die Maske zu tragen vermag, befindet sich zwischen den eigenartigen Gebieten der beiden Tierheiten; d. h. einer Tierheit, die bestialisch ist, und einer anderen, die herdentierisch ist. Die Person des Menschen steht im Spannungsfeld zwischen diesen zwei Tierheiten.

2.4.1 Die Maske gegen die Bestie

Welche Funktion hat die Maske? Der Begriff der Maske im Text *Wie der Schein zum Sein wird* (MA1 51; 2, 71 f.) kann noch eingehender als nur der Anschein für das Andere in der Gesellschaft analysiert werden. Im Aphorismus *Das Ueber-Thier* heißt es:

Die *Bestie* [H. d. V.] in uns will belogen werden; Moral ist Nothlüge, damit wir von ihr nicht zerrissen werden. Ohne die Irrthümer, welche in den Annahmen der Moral liegen, wäre der Mensch Thier geblieben. So aber hat er sich als etwas Höheres genommen und sich strengere Gesetze auferlegt. Er hat desshalb einen Hass gegen die der Thierheit näher geblieben Stufen. (MA1 40; 2, 64)

Hier hat die moralische Maske die unentbehrliche Funktion, uns vor unserer eigenen starken „Affectation“ (MA1 51; 2, 72) zu beschützen, die uns direkt aus der Natur überfällt. Nietzsche sagt: „Die Natur ist nichts so Harmloses, dem man sich ohne Schauder übergeben könnte“ (N 7[155]; 7, 199).

Der Mensch kann erst dadurch zum Menschen werden, indem er sich von seiner eigenen inneren Erregungsfähigkeit (bzw. Leidensfähigkeit) mit einer Form der Maske – ohne die er wegen der zu starken Leidenschaft zu Grunde gehen würde – so weit selbst distanziert, dass er sie als sein eigener Zuschauer genießen kann; kurz gesagt, mit der Fä-

⁴⁹ Eine sozialpsychologische Theorie von Cooley, „Looking glass self“, bietet den ähnlichen Diskurs, dass der Mensch durch das Bild, das sich die Anderen in der Gesellschaft von ihm machen, sein Selbstbild konstruiert. Vgl. Cooley (2009), S. 183 ff.

higkeit, die innere „Bestie“ in uns zu domestizieren. Erst durch diese Kultivierung oder, radikal gesagt, durch diese Zucht kann die menschliche Gesellschaft, in der der Verkehr des Menschen aufgeführt wird, weiterhin ermöglicht werden.

Diese fundamentalen Gedanken in der Philosophie Nietzsches, dass man die Natur mit dem Schein verschleiern muss, kann man schon in der *Geburt der Tragödie* finden. Zweifellos sieht Nietzsche unseren dionysischen Affekt, der direkt von der Natur kommt, als den Kern der schöpferischen Kraft des Lebens an: „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“ (GT 1; 1, 29).

Jedoch bedeutet das nicht, dass Nietzsche „de[n] Zauber des Dionysischen“ oder das „Versöhnungsfest“ mit der Natur unmittelbar naiv preist. In diesem Werk lehnt Nietzsche das „Uebermaass“ (GT 4; 1, 40) der „dionysischen Barbaren“ (GT 2; 1, 31), die keine Mäßigkeit mehr kennen, deutlich ab. „Fast überall lag das Centrum dieser Feste in einer überschwänglichen geschlechtlichen Zuchtlosigkeit, deren Wellen über jedes Familienthum und dessen ehrwürdige Satzungen hinweg flutheten; gerade die wildesten Bestien der Natur wurden hier entfesselt, bis zu jener abscheulichen Mischung von Wollust und Grausamkeit, die mir immer als der eigentliche ‚Hexentrank‘ erschienen ist“ (GT 2; 1, 32). Worum es in diesem seinem Erstlingswerk geht, ist nicht, die barbarische Nacktheit bzw. die „dionysische [] Trunkenheit“ (ebd., 31) in ihrer reinen Gestalt direkt zu befahren, sondern mit einem anderen Kunsttrieb, dem Apollinischen, dieses „Titani-sche“ bzw. „Barbarische“ (ebd., 40) zu bändigen.

Gegen das „Uebermaass“ des Dionysischen mahnt Apollo die „maassvolle Begrenzung“ an, die man nicht überschreiten darf (GT 1; 1, 28). Deswegen muss der berühmte Denkspruch „Erkenne dich selbst“ (GT 4; 1, 40) in der Philosophie Nietzsches mit einem anderen zusammen genannt werden, nämlich: „Nicht zu viel!“ (ebd.)

Apollo, als ethische Gottheit, fordert von den Seinigen das Maass und, um es einhalten zu können, *Selbsterkenniss* [H. d. V.]. Und so läuft neben der ästhetischen Notwendigkeit der Schönheit die Forderung des „Erkenne dich selbst“ und des „Nicht zu viel!“ her. (GT 4; 1, 40)

Die „Freiheit von den wilderen Regungen“ (GT 1; 1, 28) wird erst mit dem „Apollo, als ethische Gottheit“ ermöglicht. In dieser gespannten Beziehung zwischen Dionysischem und Apollinischem besteht die fundamentale „Duplicität“ (GT 1; 1, 25) bzw. die „Doppelheit“ (GT 12; 1, 82) des menschlichen Daseins.

Deswegen besteht das Ziel der Philosophie Nietzsches nicht darin, einfach via Demaskierung das ungeschminkte Gesicht des Menschen ans Licht zu bringen – solch eine Haltung würde das (alte) metaphysische Werturteil von Schein und Sein voraussetzen –, sondern eher darin klar zu machen, wie unentbehrlich und notwendig die Maske für das Zustandekommen unserer Lebenswelt ist.

Dank dieser Pufferzone der Täuschung kann der Mensch den direkten Kampf vermeiden, ohne die er sich selbst endlos bekämpfen würde: „[W]eil [] der Mensch zugleich aus Noth und Langeweile gesellschaftlich und heerdenweise existiren will, braucht er einen Friedensschluss und trachtet danach dass wenigstens das allergröbste bellum om-

nium contra omnes aus seiner Welt verschwinde“ (WL 1; 1, 877). Dieser Bereich des „Friedensschluss[es]“ hat mit der intelligiblen Welt gar nichts zu tun, denn er ist im Grunde nur eines der Irrthümer. Jedoch ist er die „Nothlüge“ (MA1 40; 2, 64), damit der Mensch auf dem Standpunkt des „Ueber-Thier[es]“ stehen kann.

Einer der wichtigsten philosophischen Beiträge der Moralisten besteht auch darin, dass sie durch ihre „psychologische [...] Scharfsichtigkeit“ (MA1 36; 2, 58) uns einen Zugang angeboten haben, über unser Leben im Alltag nachzudenken: „,[Z]ahllose einzelne Bemerkungen über Menschliches und Allzumenschliches sind in Kreisen der Gesellschaft zuerst entdeckt und ausgesprochen worden“ (MA1 37; 2, 60). Durch diesen Zugang können wir sehen, dass die Maske, die die Metaphysiker bisher lediglich für oberflächlich hielten, im alltäglichen gesellschaftlichen Umgang als notwendige Form für das Leben des Menschen wirkt.

Die Lehre der Moralisten besteht darin, nicht nur den nackten „Bund“ zwischen Menschen und Menschen (GT 1; 1, 29) zu preisen, sondern die Weisheit des Menschen zu beleuchten, die er im Alltagsleben verborgen ausführt. Solange der Verkehr der Menschen im Alltag der Existenz der Maske zu verdanken ist – auch wenn es die heuchlerische sein mag (MA1 50; 2, 79 f.) –, haben wir allen Grund dazu, unserer Tätigkeit der Lüge gewissermaßen dankbar zu sein .

Die Maske des Menschen funktioniert (nicht nur, sondern auch als Schutz gegen die innere Natur) als Medium, um die Lust zum Menschlichen verfeinert auszubilden. In den Manieren der menschlichen Geselligkeit sieht Nietzsche die Kunst, Wollust auf raffinierte Weise zu genießen.

Im Zwiegespräche der Gesellschaft werden Dreiviertel aller Fragen gestellt, aller Antworten gegeben, um dem Unterredner ein klein Wenig weh zu thun; deshalb dürsten viele Menschen so nach Gesellschaft: sie giebt ihnen das Gefühl ihrer Kraft. In solchen unzähligen, aber sehr kleinen Dosen, in welchen die *Bosheit* [H. d. V.] sich geltend macht, ist sie ein mächtiges Reizmittel des Lebens []. Aber wird es viele Ehrliche geben, welche zugestehen, dass es Vergnügen macht, wehe zu thun? dass man sich nicht selten damit unterhält – und gut unterhält –, anderen Menschen wenigstens in Gedanken Kränkungen zuzufügen und die Schrotkörner der kleinen Bosheit nach ihnen zu schiessen? (MA1 50; 2, 71)

Nietzsche sagt, die Gesellschaft ist „ein mächtiges Reizmittel des Lebens“ (ebd.). In diesem Gebiet genießt der Mensch die Wollust, die er dadurch empfinden kann, den anderen Menschen implizit wehzutun. Durch die Kunst, mit der Maske seine Lust zu vervollkommen, webt der Mensch die neue – menschliche, allzu menschliche – Welt, von der das Tier keine Ahnung hat. Im Text *Lust und socialer Instinkt* heißt es:

Aus seinen Beziehungen zu andern Menschen gewinnt der Mensch eine neue Gattung von *Lust* zu jenen Lustempfindungen hinzu, welche er aus sich selbst nimmt; wodurch er das Reich der Lustempfindung überhaupt bedeutend umfänglicher macht. (MA1 98; 2, 95)

Das Gebiet der Gesellschaft funktioniert mit der Maske – welche das Antonym des *Geständnisses* ist –, mit der der Mensch seine „Bosheit“ (MA1 50; 2, 71) geschickt sowohl

zu verstecken als auch zu äußern vermag. Zweifellos ist gewiss, dass Nietzsche in seiner Philosophie die gute (vornehme) Maske von der schlechten (gemeinen) Maske zu scheiden versucht (dies wird im nächsten Teil dieser Betrachtung thematisiert). Aber das bedeutet nicht, dass Nietzsche den Menschen, der imstande ist mit der Nacktheit bzw. Unmaskiertheit sein Leben seelenruhig zu führen, als menschlicher betrachtet als denjenigen, der sich „geistige Kleidung“ anzieht.

2.4.2 Die Maske als „mimicry“ des Herdentiers

Im Diskurs über die Maske in der Philosophie Nietzsches gibt es aber zugleich noch andere Bezugspunkte zur Tierheit, die er kritisch thematisiert. Zwar erschafft der Mensch dadurch die Welt, indem er zu seiner inneren Welt der Affekte – durch die Maske – eine Distanz zu sich selbst aufbaut. Aber bezüglich der Maske stellt sich ihm zugleich das andere Problem, zum „Herdenthier“ (N 25[379]; 11, 111) zu verkommen, welches sich mithilfe der Maske ohne innere Lust einfach seiner äußeren Umgebung anpasst. Im Text *Die Thiere und die Moral* heißt es:

Die Praktiken, welche in der verfeinerten Gesellschaft gefordert werden: das sorgfältige Vermeiden des Lächerlichen, des Auffälligen, des Anmaassenden, das Zurückstellen seiner Tugenden sowohl, wie seiner heftigeren Beghrungen, das Sich-gleich-geben, Sich-einordnen, Sich-verringern, – diess Alles als die *gesellschaftliche* [H. d. V.] Moral ist im Groben überall bis *in die tiefste Thierwelt* [H. d. V.] hinab zu finden. [] die Thiere lernen sich beherrschen und sich in der Weise verstellen, dass manche zum Beispiel ihre Farbe der Farbe der Umgebung anpassen (vermöge der sogenannten „chromatischen Funktion“), dass sie sich tott stellen, oder die Formen und Farbe eines anderen Thieres oder von Sand, Blättern, Flechten, Schwämmen annehmen (Das, was die englische Forscher mit *mimicry* [H. d. V.] bezeichnen). So verbirgt sich der Einzelne unter der Allgemeinschaft des Begriffes „Menschen“ oder unter der Gesellschaft, oder passt sich an Fürsten, Stände, Parteien, Meinungen der Zeit oder der Umgebung an: und zu allen den feinen Arten, uns glücklich, dankbar, mächtig, verliebt zu stellen, wird man leicht das thierische Gleichniss finden. [] man will sich nicht täuschen lassen, sich nicht durch irre fühlen lassen, man hört dem Zureden der *eigenen Leidenschaften* [H. d. V.] misstrauisch zu, man bezwingt sich und bleibt gegen sich auf der Lauer. (M 26; 3, 36 f.)

Hier vergleicht Nietzsche die gesellschaftliche Moral des Menschen mit der Tätigkeit der „mimicry“ des Tieres, die in der Kunst besteht, sich innerhalb seiner Umgebung zu verstecken.⁵⁰ Beispielsweise verändert das Chamäleon seine Farbe seiner Umwelt ent-

⁵⁰ In der Vorbereitungszeit zum Werk *Morgenröte* las Nietzsche das Buch *Thierische Gesellschaft* von Alfred Espinas, welches 1879 auf Deutsch übersetzt wurde sowie das Buch *Natürlichen Existenzbedingungen der Thiere* von Karl Semper (1880). Die Ansicht, welche die soziale Tätigkeit des Menschen in der Kontinuität mit der tierischen Gesellschaft betrachtet, röhrt von der Lektüre des Werkes von Espinas her. Etwa: „Wie sich auf vielen Thieren Parasiten ansiedeln, welche das Thier nicht los werden kann, so auch auf Menschen“ (N 4[201]; 9, 150). „Nur zu solchen über Moral zu sprechen, welche sich mit der Lebensweise vieler Thiere vertraut gemacht haben“ (N 8[19]; 9, 387). Zu dieser Quellenforschung Espinas' vgl. Orsucci (2002), S. 317 f.; zu Semper vgl. Sommer (2012), S. 451 ff.

sprechend und das Zebra versteckt sich mit seiner schwarz-weiß gestreiften Haut vor einem Raubtier.⁵¹ Nach Nietzsches Ansicht hat der Mensch ebenfalls die Neigung, sich unter den von ihm vorgefundenen und von der Gesellschaft eingerichteten Umständen sowie Allgemeinbegriffen, wie z.B. „Mensch“, zu verstecken. Die Maske, hinter der sich der Mensch versteckt, stellt in diesem Kontext nicht die Lüge dar, die durch den Kampf mit der Natur entsteht, sondern die Anpassung an die Form, welche von der Gesellschaft als die maßgebende Norm bereits anerkannt wird.

Diese verdrehte Situation, in der nicht der Mensch die Maske trägt sondern der Mensch von der Maske getragen wird – da er vergisst, dass sie Maske ist –, kann man auch mit der Metapher bezüglich der Kleidung gut darstellen. In *Vermischte Meinungen und Sprüche* bezeichnet Nietzsche die öffentlichen Meinungen, die den Menschen als ein Mitglied der Gesellschaft bestimmen, als die „Kleider“.

Die meisten Menschen sind Nichts und gelten Nichts, bis sie sich in allgemeine Ueberzeugungen und öffentliche Meinungen eingekleidet haben, nach der Schneider-Philosophie: *Kleider machen Leute* [H. d. V.]. (VM 325; 2, 514)

Mit dieser „Schneider-Philosophie“ bezieht sich Nietzsche hier auf Carlyles *Sartor Resartus*. In diesem Werk stellt Carlyle die paradoxe Situation eines Menschen dar, der seine Kleidung als natürlicher wahrnimmt als seine Nacktheit: „the vestural Tissue, namely, of woollen or other Clothes; which Man’s Soul wears as its outmost wrappage and overall; wherein his whole other Tissues are included and screened, his whole Faculties work, his whole Self lives, moves, and has its being? [] In all speculations they have tacitly figured man as a *Clothed Animal*; wheras he is by nature a *Naked Animal*; and only in certain circumstances, by purpose an device, masks himself in Clothes“.⁵² Zwar kann der Mensch zum Menschen werden, indem er seine Nacktheit des „Naked Animal“ zu überwinden versucht, zugleich ergibt sich aber in der Kleidung des „Clothed Animal“ ein anderes Problem: wir vergessen, dass es sich bei der Kleidung um Be- bzw. Verkleidung handelt, und dass wir eigentlich nackt sind (FW 352; 3, 588).⁵³ Der Mensch hat zwar die Kleidung hergestellt, aber die Kleider machen den Menschen zum Massen-Mensch.

Der Ruf, Name und Anschein, die Geltung, das übliche Maass und Gewicht eines Dinges – im Ursprunge zuallermeist ein Irrthum und eine Willkürlichkeit, den Dingen übergeworfen wie ein *Kleid* [H. d. V.] und seinem Wesen und selbst seiner Haut ganz fremd – ist durch den Glauben daran und sein

⁵¹ Zur „Mimicry“ des Lebewesens vgl. Wickler (1971).

⁵² Carlyle (1987), S. 4.

⁵³ „Der nackte Mensch ist im Allgemeinen ein schändlicher Anblick [] es scheint, wir Europäer können jener Maskerade durchaus nicht entbehren, die Kleidung heisst. Sollte aber die Verkleidung der ‚moralischen Menschen‘, ihre Verhüllung unter moralische Formeln und Anstands begriffe, das ganze wohlwollende Verstecken unserer Handlungen unter die Begriffe Pflicht, Tugend, Gemeinsinn, Ehrenhaftigkeit, Selbstverleugnung nicht seine ebenso guten Gründe haben? Nicht dass ich vermeinte, hierbei sollte etwa die menschliche Bosheit und Niederträchtigkeit, kurz das schlimme wilde Thier in uns verummt werden; mein Gedanke ist umgekehrt, dass wir gerade als *zahme Thiere* ein schändlicher Anblick sind und die Moral-Verkleidung brauchen“ (FW 352; 3, 588).

Fortwachsen von Geschlecht zu Geschlecht dem Dinge allmählich gleichsam an- und eingewachsen und zu seinem Leibe selber geworden: der Schein von Anbeginn wird zuletzt fast immer zum Wesen und *wirkt* als Wesen! (FW 58; 3, 422)

Der Mensch wird dadurch zu einem sozialen Wesen, indem er sich die gesellschaftliche Norm einverleibt, so wie der Mensch dadurch zu einem zivilisierten Menschen wird, indem er Kleidung trägt.⁵⁴ In dieser „Zucht“ kann das unerwartete Paradoxon entstehen, dass die zweite Haut wirklicher als die eigene Haut erscheint. Nietzsche sieht in dieser Situation die Gefahr, dass der Mensch zum „Heerdenthier“ (N 25[379]; 11, 111) verdirbt, welches sich passiv (ohne innere Aufgeregtheit) seiner *äußereren* Umgebung anpasst.

Wie bereits gezeigt, ist die innere Wollust, die hinter der Maske wirkt, für die *lebendige* Maske eigentlich unentbehrlich. In diesem Sinne kann man „*Schein zum Sein*“ (MA1 51; 2, 79) als einen Übergang auslegen – von einem Menschen, der die Maske mit innerer geistiger Spannung trägt, hin zu einem Menschen, der die Wollust verloren hat, die der Maske ihren eigentlichen Sinn verleiht.

Der, welcher immer die Maske freundlicher Mienen trägt, muss zuletzt eine Gewalt über wohlwollende Stimmungen bekommen, ohne welche der Ausdruck der Freundlichkeit nicht zu erzwingen ist, – und zuletzt wieder bekommen diese über ihn Gewalt, er *ist* wohlwollend. (MA1 51; 2, 72)

Wenn die Maske als eine Form von Mensch zu Mensch oder von Generation zu Generation ohne innere Wollust weitervererbt wird, würde eine solche Tätigkeit des „*Copiren[s]*“ (ebd.) beinahe einem Prozess gleichen, in dem weißes Papier (Maske als Form) ohne den Text (Affekt als Inhalt) kopiert werden würde. In diesem Fall würde eine solche menschliche Gesellschaft einer „*mimicry*“ der tierischen Gesellschaft gleichen, in der ein Anpassung an das Milieu vorgenommen wird, ohne die Seele zu berücksichtigen.

Exkurs. Die Maske als Rolle

Der Mensch steht zwischen zwei „Thierheiten“: Erstere ist die „Bestie“, die fast mit der Natur synonym ist und die wir nicht direkt akzeptieren sollen. Zweitere ist das „Heerdenthier“, das die Kunst der „*mimicry*“ beherrscht, sich selbst teilweise dem Milieu anzupassen. Wenn Nietzsche von der „Rolle“ des Menschen spricht, tendiert er dazu den letzteren Punkt kritisch zu kommentieren.

Das Annehmen von Werth-Urtheilen wie von Kleidungsstücken ist trotzdem die häufigste Thatsache: so entsteht *von außen her* [H. d. V.] erst Haut, dann Fleisch, endlich Charakter: die *Rolle* wird Wahrheit. (N 34[134]; 11, 465)

⁵⁴ Vgl. FW 365; 3, 613.

Das Wort „Rolle“ steht etymologisch auch in Beziehung zum Begriff der Person, denn seine Herkunft liegt in Theatermetaphern.⁵⁵ Nietzsche benutzt auch das Wort *persona* mit der Bedeutung die im Wort „Rolle“ liegt: „Aller Charakter ist erst *Rolle*. Die ‚Persönlichkeit‘ der Philosophen – im Grunde *persona*“ [H. d. V.] (N 34[57]; 11, 438). Damit der Schauspieler als ein solcher agieren kann, muss er irgendeine Rollen einnehmen, die er auf der Bühne spielen kann. Diese Rolle ist notwendig, um sowohl den Charakter des Schauspielers zu bestimmen als auch den Sinn der Handlung des Dramas dem Schauspieler und dem Zuschauer begreifbar zu machen. Im Nachlass, der mit der Wendung „Inwiefern der Mensch ein Schauspieler ist“ beginnt, heißt es insofern:

Nehmen wir an, der einzelne Mensch bekomme eine *Rolle* zu spielen: er findet sich nach und nach hinein. Er hat endlich die Urtheile, Geschmäcker, Neigungen, die zu seiner Rolle passen, selbst das dafür zugestandene übliche Maß von Intellect: – / – einmal als Kind, Jüngling, usw. dann die Rolle, die zum Geschlecht gehört, dann die der sozialen Stellung, dann die des Amtes, dann die Seiner Werke []. *Die Rolle ist ein Resultat der äußeren Welt auf uns, zu der wir unsere „Person“ stimmen, wie zu einem Spiel der Saiten* [H. d. V.]. Eine Simplifikation, Ein Sinn, Ein Zweck. Wir haben die *Affekte* und *Begehrungen* unserer Rolle – das heißt wir unterstreichen die, welche dazu passen und lassen sie sehen. [] Der Mensch ein *Schauspieler*. (N 25[374]; 11, 109 f.)

Wenn die Gesellschaft ein Gebäude wäre, dann wäre eine Rolle ein Zimmer in ihm, in dem der Mensch irgendeine Funktion als Teil des (gesellschaftlichen) Ganzen spielt. Wir müssen irgendeinen Platz in der Gesellschaft einnehmen, es mag der Platz in der Familie – wie z. B. Vater oder Mutter – sein oder ein Platz im Arbeitsleben – wie z. B. Arbeiter oder Manager – oder ein Platz, in dem man in anderen Kreisen Geselligkeit oder Freundschaft verbreitet.⁵⁶ Wer keine Rolle in der Gesellschaft hat, gleicht demjenigen, der allein auf einer Insel lebt.

In diesem Sinne erkennt Nietzsche an, dass die Rolle eine notwendige Bedingung für den Menschen als Schauspieler ist, der in der Gesellschaft leben muss. Aber Nietzsche schätzt den Begriff der Rolle nicht höher ein als den Begriff der Maske, da er mit der Rolle nur die schauspielerische Bedingung des Menschen herausstreckt. Ein Grund, warum Nietzsche über die Rolle mit einer kritischen Nuance spricht, besteht darin, dass Nietzsches Ansicht nach die Nachahmung, welche die fundamentale Aktivität für ein soziales Tier ist, eigentlich eine Tätigkeit ist, welche der Mensch mit dem Herdentier gemeinsam hat.⁵⁷

⁵⁵ Vgl. Konersmann (1992): „Das Wort ‚Rolle‘ gehört seiner Herkunft nach zu den Theatermetaphern, deren Variabilität sich aus den vielfältigen Einsatzmöglichkeiten der Komponenten ‚Autor‘, ‚Akteur‘ und ‚Zuschauer‘ ergibt“ (S. 1064). Zur soziologischen Betrachtung von der „Rolle“ für den Menschen vgl. Dahrendorf (2006).

⁵⁶ „*Vom Problem des Schauspielers*. – Das Problem des Schauspielers hat mich am längsten beunruhigt []. Die Falschheit mit gutem Gewissen; die Lust an der Verstellung als Macht herausbrechend, den sogenannten ‚Charakter‘ bei Seite schiebend, überfluthend, mitunter auslöschend; das innere Verlangen in eine Rolle und Maske, in einen *Schein* hinein; ein Ueberschuss von Anpassungs-Fähigkeiten aller Art, welche sich nicht mehr im Dienste des nächsten engsten Nutzens zu befriedigen wissen: Alles das ist vielleicht nicht *nur* der Schauspieler an sich?“ (FW 361; 3, 608)

⁵⁷ Zur eingehenden philosophischen Betrachtung der „Nachahmung“ vgl. Tarde (2009).

Als *nachahmendes Thier* [H. d. V.] ist der Mensch *oberflächlich*: es genügt ihm, wie bei seinen Instinkten, der Anschein der Dinge. Er nimmt Urtheile an, das gehört zu dem ältesten Bedürfniß, eine Rolle zu *spielen*. Entwicklung der *mimicry* [H. d. V.] unter Menschen, vermöge seiner Schwäche. Das *Heerdenthier* [H. d. V.] spielt eine *Rolle*, die ihm *anbefohlen* wird. (N 25[379]; 11, 111)

Nietzsche vergisst nicht zu erwähnen, dass die Nachahmung eine Basis für das soziale Leben ist. Aber seiner Ansicht nach ist diese Aktivität der Nachahmung dem Menschen nicht mehr als eine Bestimmung „von aussen her“ (N 34[134]; 11, 465), welche eine Spur des Lebens des Herdentiers ist. (Dieser kritische Diskurs der „Rolle“ bezieht sich auf die Kritik an der Massengesellschaft, welche im zweiten Teil betrachtet wird.)

3. Masken als emotionale Formen des Menschen. Nietzsches Philosophie der Gefühle I

Die Maske ist hier sowohl notwendige als auch unentbehrliche Form der Seele des Menschen, die es ihm ermöglicht, überhaupt als Mensch hervorzutreten. Mit der Maske hat der Mensch die neue Welt des Verkehrs der Menschen untereinander erfunden, die ganz anders als die Welt der reinen Natur ist.

Es gibt keine *Form* in der Natur, denn es gibt *kein Inneres und kein Äußeres* [H. d. V.]. (N 19[144]; 7, 465)

Gegen die Natur, die in ihrem rohen Zustand „kein Inneres und kein Äußeres“ hat, erschafft der Mensch die Form der Maske, welche die beiden getrennten, aber zugleich eng miteinander verflochtenen Welten des Innen und Außen erzeugt, bzw. die naturhaften als auch die menschlich, allzumenschlichen gesellschaftlichen Eigenschaften des Menschen. Hiermit kann er dem Anderen gegenüber seine Majestät vergrößern, den Anderen täuschen oder sich vor dem Anderen verstecken. Die Maske ist eine eigentümliche Form des Menschen, mit der die menschliche, allzu menschliche Welt zustande kommt.

Durch den Vorgang dieser Kultivierung (verstanden als Formgebung) wird die rohe Natur (verstanden als Inhalt der Formgebung) zum Menschlichen umgebildet. Dieses Gebiet, das menschlich, zugleich aber auch naturhaft ist, kann man mit dem „Gefühl“ des Menschen eingehender thematisieren. Wie die Maske die Anwesenheit des Anderen benötigt, erfordert auch das Gefühl des Menschen immer die Anwesenheit des Anderen – ob in der Realität oder in der Phantasie. Man kann sagen, dass es kein Privat-Gefühl gibt, das in keinem Zusammenhang mit der menschlichen Gesellschaft steht.

Der naive Egoismus des Thieres ist durch unsere *sociale Einübung* ganz alteriert []. Die *socialen Triebe* [] haben uns umgewandelt: wir haben „die Gesellschaft“ in uns verlegt, verkleinert. (N 6[80]; 9, 215)

Unser Gefühl wird immer schon sozialisiert. Die Ebene des Gefühls ist gar nicht die tieferische, sondern durch und durch die soziale Begierde, die nur der Mensch *fühlen* kann.⁵⁸ Wegen des traditionellen Urteils in der europäischen Philosophie, die dem Gefühl einen niedrigeren Wert beimesst als dem Intellekt, ist das Gefühl von den Philosophen nicht eingehend genug betrachtet worden.⁵⁹ Aber Nietzsches Philosophie der Gefühle würde uns mit ihren lebendigen Gestalten einen neuen Weg zu eingehenden philosophischen Betrachtungen weisen.⁶⁰

3.1 Das Gefühl der Macht als ursprüngliches soziales Selbstwertgefühl

Das Machtgefühl in Nietzsches mittlerer Periode, das man schon für den Keim des Willens zur Macht in seiner späteren Periode halten kann,⁶¹ benötigt die Anwesenheit des Anderen bzw. der Gesellschaft, damit seine Macht als Macht anerkannt wird. Die Notiz, in der die Formel des Willens zur Macht erstmals in Nietzsches Schriften erscheint, lautet:

Das Hauptelement des Ehrgeizes ist, zum *Gefühl* seiner *Macht* zu kommen.
[] Furcht (negativ) und Wille zur Macht (positiv) erklären *unsere starke Rücksicht* [H. d. V.] auf die Meinungen der Menschen. (N 23 [63]; 8, 425)

Nach Nietzsches Dafürhalten ging es selbst in der primitiven bzw. ursprünglichen Gemeinschaft für die (stärkeren) Menschen nicht um direkte Gewalt wie Plünderung oder Misshandlung, sondern um die Geltung bzw. die Anerkennung durch Vermehrung der Vorstellung von „Macht“, durch die eine Gemeinde ihre (hierarchische) Ordnung erhält. Im Text *Die Eitelkeit als die grosse Nützlichkeit* heißt es dazu:

er [der starke Einzelne; E. d. V.] [will] für *mächtiger gelten, als er ist* [H. d. V.], und missbraucht deshalb die Gelegenheiten: der Furchtzuwachs, den er erzeugt, ist sein Machtkzuwachs. Er merkt zeitig, dass nicht Das, was er *ist*, sondern Das, was er *gilt*, ihn trägt oder niederwirft: hier ist der Ursprung der *Eitelkeit*. Der Mächtige sucht mit allen Mitteln Vermehrung des *Glaubens* an seine Macht. – Die Unterworfenen, die vor ihm zittern und ihm dienen, wissen wiederum, dass sie genau so viel werth sind als sie ihm *gelten*: weshalb sie auf diese Geltung hinarbeiten und nicht auf ihre eigene Befriedigung an sich. (WS 181; 2, 630)

⁵⁸ Da es undenkbar ist, dass ohne die Sprache die menschliche Gesellschaft ermöglicht würde, würde es eine wichtige Frage sein, wie das Gefühl sich auf die Sprache bezieht. Aber sowieso ist sicher, dass in der Philosophie Nietzsches die Ebene des Gefühls tiefer als die Ebene der Sprache ist. Vgl. „Sprache und Gefühl. – Dass die Sprache uns nicht zur Mittheilung des *Gefühls* gegeben ist, sieht man daraus, dass alle einfachen Menschen sich schämen, Worte für ihre tieferen Erregungen zu suchen“ (VM 105; 2, 421 f.); d. h. das Schamgefühl ist für Menschen viel tiefgehender als das Wort Scham.

⁵⁹ Zum Umriss des philosophischen Diskurses über das Gefühl vgl. Demmerling/Landweer (2007); bzw. zur Zusammenfassung der Stellung des Gefühls in der europäische Philosophie vgl. Landweer/Renz (2008).

⁶⁰ Zu einzelnen bedeutungsvollen Forschungen über die Gefühle in der Philosophie Nietzsches: Stolz und Eitelkeit: Müller-Lauter (1995); Scham: Planckh (1998) und Tongeren (2007).

⁶¹ Vgl. Mittelman (1980); Kaufmann (1982), S. 208–218; Gerhardt (1996), S. 125 ff.

Worum es in diesem Kontext geht, ist Nietzsches Hypothese von den zwei Charakteristika des Machtgefühls, als einem fundamentalen Gefühl des Menschen, das sich sowohl in seinem Grundcharakter des „Mehr-Wollens“ als auch des „Gelten-Müssens“ zeigt.⁶²

Erstens taucht die „Machtäusserung“ (ebd.) des Menschen vor allem als die Bestrebung nach der Erweiterung seiner Macht auf. Im Text *Zur Lehre vom Machtgefühl* heißt es: „Mit Wohlthun und Wehethun übt man seine Macht an Andern aus – mehr will man dabei nicht!“ (FW 13; 3, 384) Ursprünglich „tödtet er [der starke Einzelne; E. d. V.] mehr Thiere, als er verzehren kann, und plündert und misshandelt die Menschen mehr, als nötig wäre“ (WS 181; 2, 630). Dieser Charakter des Machtgefühls, mehr zu wollen, ist Nietzsches Anthropologie zufolge ein Grundmotiv des Menschen. Dieses Grundmotiv verändert sich auch bei Schwächeren nicht. Ebenso genießt der Mensch sein Machtgefühl dadurch, anderen Menschen indirekt – d. h. nicht durch das Mittel der direkten Gewalt – wehzutun:

das Mitleiden, welches Jene dann äussern, ist insofern eine Tröstung für die Schwachen und Leidenden, als sie daran erkennen, doch wenigstens noch Eine *Macht zu haben*, trotz aller ihrer Schwäche: die *Macht, wehe zu thun*. Der Unglückliche gewinnt eine Art von Lust in diesem Gefühl der *Ueberlegenheit* [H. d. V.], welches das Bezeugen des Mitleides ihm zum Bewusstsein bringt. (MA1 50; 2, 70 f.)

Gleichgültig, ob er stark oder schwach sein mag, der Mensch genießt seine „Machtäusserung“ (WS 181; 2, 630).

Aber zugleich – und dieser zweite Grundcharakter ist in dieser Betrachtung von wesentlicher Bedeutung – muss diese Machtäußerung für die Anderen „gelten“. Mit anderen Worten: Sie muss von den Anderen bzw. der Gesellschaft anerkannt werden. Demzufolge ist das Machtgefühl niemals der *nackte* Instinkt wie „[d]er naive Egoismus des Thieres“ (N 6[80]; 9, 215), der direkt von der Natur kommt, sondern es setzt schon die geistige Fähigkeit des Menschen voraus, sich selbst vom Standpunkt des Anderen bzw. der Gesellschaft reflektieren zu können, um seine Macht als solche zu vermehren. Worum es hier im Wesentlichen geht, ist der Punkt, dass diese Anerkennung der Macht nicht durch direkte Gewalt erzwungen werden kann. Vielmehr ist der „Glauben“ (WS 181; 2, 630) an die Vorstellung der Macht hier viel wichtiger als die Macht selber:

die Vermehrung des Glaubens an Macht [ist] leichter, als die Vermehrung der Macht selber, aber nur für *Den*, der *Geist* [H. d. V.] hat, – oder, wie es für Urzustände heißen muss, der *listig* und *hinterhältig* ist. (WS 181; 2, 630)

Ursprünglich konnte ein solcher Mensch der „Mächtige“ werden, welcher geistig so „listig“ war, wie er ein Prinzip einsehen konnte, dass der, welcher den „Glauben an

⁶² In diesem Punkt, in dem Nietzsche bei dem (politischen) Thema der Entstehung der *Ordnung* in menschlicher Gesellschaft die Notwendigkeit der *Differenz* zur Vorstellung der *Macht* betont, kann man einen Unterschied zu Hobbes finden, der die *Gleichheit* sowohl des Naturzustandes des *bellum omnium contra omnes* als auch des *Leviathan*, unter dem die Menschen *gleichermaßen* folgen müssen, thematisiert – deswegen muss sein Begriff der Macht notwendigerweise eine gewisse *Rangordnung* voraussetzen. Zum Vergleich zwischen Nietzsche und Hobbes vgl. Patton (2001).

Macht“ beherrscht, mächtiger ist als der, welcher von seiner direkten Macht wie der physischen Gewalt abhängt. Im Text *Der Wirkende ein Phantom, keine Wirklichkeit* heißt es: „Der bedeutende Mensch lernt allmählich, dass er, *sofern er wirkt*, ein *Phantom* in den Köpfen Anderer ist“ (VM 330; 2, 515).

Bei der ursprünglichen Gemeinschaft hat das Gefühl der „Furcht“ die bedeutende Funktion erfüllt, seine Mitglieder mit dem „Gefühl des *Müssens* [H. d. V.]“ (WS 52; 2, 576) in die Sitte einzubetten.⁶³ „[J]eder sogenannte, *äussere* [H. d. V.] Zwang‘ [ist] Nichts weiter [], als der *innere* [H. d. V.] Zwang der Furcht und des Schmerzes“ (WS 23; 2, 557 f.). Die Sitte als der „äussere Zwang“ wird durch die Verinnerlichung des „inneren Zwangs“ ausgeführt. Deswegen spekulierte der „Mächtig-sein-[W]ollende“ (N 41[53]; 8, 592) darauf, zuallererst die „Phantasie d[er] Furcht“ zu vergrößern (ebd.). Ursprünglich gibt es in der Welt keine *Furcht an sich* außerhalb unseres Herzens, sondern nur ihre Vorstellung bzw. Phantasie in uns: „Die Angst wohnt im Innersten der menschlichen Phantasie“ (N 19[108]; 8, 356).⁶⁴

Der Mächtige ist es, welcher die Phantasie der Angst oder der Furcht wirksam und erfolgreich anzuwenden vermag, um den Glauben an seine Macht zu vermehren.

Von außen her sich seine Macht beweisen lassen, an die man selbst nicht glaubt – also durch Furcht in der Unterordnung unter das Urtheil der Anderen – ein Umweg *eitler* [H. d. V.] Menschen. (N 4[196]; 9, 149)

Der Mächtige gewinnt durch seine geistige Begabung die Phantasie in den Köpfen der Anderen. Durch die gewonnene Kontrolle dieser Phantasien beherrscht er zugleich auf listige Weise auch die Furcht der Anderen, wodurch er seine soziale Stellung als der Mächtige in der Gemeinschaft etablieren kann. Diese (geistige und listige) Begabung setzt das Vermögen der Selbst-Reflexion vom Gesichtspunkt des Anderen voraus. Nietzsche sieht in dieser Befähigung des Mächtigen in der ursprünglichen Zeit „de[n] Ursprung der *Eitelkeit*“ (WS 181; 2, 630).

3.2 Die Eitelkeit im Tausch der Täuschungen

Nietzsches Ansicht zufolge wurde das Machtgefühl von der ursprünglichen Gemeinschaft an die zivilisierte Gesellschaft als eine Form der „Eitelkeit“ weitervererbt.⁶⁵ „Wir kennen die Eitelkeit nur in den abgeschwäitesten Formen, in ihren *Sublimirungen* [H. d. V.] und kleinen Dosen, weil wir in einem späten und sehr gemilderten Zustande der Gesellschaft leben (WS 181; 2, 630)“.

⁶³ „[D]ie Furcht ist [] die Mutter der Moral“ (J 201; 5, 122). Vgl. Gerhardt (1996), S. 137 f.; Ehrenmüller (2008), S. 224–227.

⁶⁴ Deswegen denkt Nietzsche, dass mit zunehmender Fähigkeit des Menschen, die Phänomene der Welt durch die Kausalität zu erklären, wie z.B. in den Naturwissenschaften, „der Umfang des Reiches der Sittlichkeit“ abnimmt: „jedesmal, wenn man die nothwendigen Wirkungen begriffen hat und gesondert von allen Zufällen, allem gelegentlichen Nachher (post hoc) zu denken versteht, hat am eine Unzahl *phantastischer Causalitäten*, an welche als Grundlagen von Sitten bisher geglaubt wurde, zerstört“ (M 10; 3, 24).

⁶⁵ Vgl. Gerhardt (2006), S. 132.

Wenn auch abgeschwächt, kann man die Spur jener zwei Grundcharakteristika des Machtgefühls (Mehr-Wollen und Gelten-Müssen) im Umgang innerhalb der zivilisierten Gesellschaft bestätigen. Ein Beispiel für das Prinzip des „Mehr-Wollen“: „Die Bosheit hat nicht das Leid des Andern an sich zum Ziele, sondern unsren eigenen Genuss, zum Beispiel als Rachegefühl oder als stärkere Nervenaufregung. Schon jede Neckerei zeigt, wie es Vergnügen macht, am Andern unsere Macht auszulassen und es zum lustvollen Gefühle des Uebergewichts zu bringen“ (MA1 103; 2, 99). Und ein Beispiel für das Prinzip des „Gelten-Müssens“:

jene Grundüberzeugung, dass wir auf den Wellen der Gesellschaft viel mehr durch Das, was wir *gelten*, als durch Das, was wir *sind*, gutes Fahrwasser haben oder Schiffbruch leiden – eine Ueberzeugung, die für alles Handeln in Bezug auf die Gesellschaft das Steuerruder sein muss. (WS 60; 2, 579)⁶⁶

In der Lebensweisheit, dass man in der Gesellschaft gegenüber anderen Menschen auf seine äußere Erscheinung sowie seinen Anschein, beispielsweise verkörpert in Gerüchten oder im Ruf, Acht geben muss, zeigen sich Spuren jenes Prinzips, das in der ursprünglichen Gemeinschaft nur der Listige verstehen konnte: „Er [der „Mächtige“; E. d. V.] merkt zeitig, dass nicht Das, was er *ist*, sondern Das, was er *gilt*, ihn trägt oder niederwirft“ (WS 181; 2, 630). In Form der Eitelkeit lebt das Machtgefühl fort.

Schopenhauer konnte in der Eitelkeit getreu der Etymologie des Wortes *vanitas* (Eitelkeit) nicht mehr als den Ausdruck von „Leerheit und Nichtigkeit“ erkennen.⁶⁷ Doch in starkem Kontrast zu Schopenhauer beklagt Nietzsche die Etymologie der Eitelkeit, dass eines der so inhaltsreichsten Dinge „mit dem allgemeinsten Worte ‚Eitelkeit‘, ‚vanitas‘ bezeichnet und gebrandmarkt [wird], [...] welcher dasselbe als das eigentlich Leere und Nichtigte bezeichnet, etwas Grosses mit einem Deminutivum, ja mit den Federstrichen der Carricatur“ (WS 60; 2, 579).⁶⁸

Bei der Eitelkeit taucht das sublimierte Machtgefühl auf kraftvolle Art und Weise auf: „[D]as *Gefühl der Macht* [hat sich] in solcher *Feinheit* entwickelt, dass es jetzt hierin der Mensch mit der *delicatesten* [H. d. V.] Goldwage aufnehmen kann. Es ist sein stärkster Hang geworden“ (M 23; 3, 34 f.). Dieses sublimierte Phänomen des Geistes diskutiert Nietzsche mit *ökonomischen* Metaphern wie Münzen oder Tausch.⁶⁹ Im Text *Eitelkeit bereichert* heißt es:

Wie arm wäre der *menschliche Geist* [H. d. V.] ohne die Eitelkeit! So aber gleicht er einem wohlgefüllten und immer neu sich füllenden Waarenmagazin, welches Käufer jeder Art anlockt: Alles fast können sie finden, Alles

⁶⁶ Nach Nietzsches Ansicht besteht das Geheimnis des Erfolgs Napoleons auch in seiner starken Eitelkeit. „Napoleons *présentables* Motiv: ‚ich will Allen überlegen sein‘. Wahres Motiv: ‚ich will Allen überlegen erscheinen [H. d. V.]“ (N 1[13]; 9, 11). Bzw. „die Schauspieler nach außen (z. B. Napoleon’s)“ (N 7[53]; 9, 328).

⁶⁷ Schopenhauer (1986), S. 446.

⁶⁸ Vgl. Müller-Lauter (1995), S. 260 ff.

⁶⁹ „[D]ie gebildeten Stände und Staaten werden von einer grossartig verächtlichen Geldwirtschaft fortgerissen“ (SE 4; 1, 366). Bzw.: „[M]an hat keinen Stand mehr! Man ist ‚Individuum‘! Aber Geld ist Macht, Ruhm, Würde, Vorrang, Einfluss“ (M 203; 3, 179).

haben, vorausgesetzt, dass sie die *gültige Münzsorte* [H. d. V.] (Bewunderung) mit sich bringen. (MA1 79; 2, 84 f.)

Was hier rhetorisch als „Waarenmagazin“ ausgewiesen wird, ist der Platz, auf dem die Eitelkeit aktiviert bzw. gefördert wird. Nietzsche nennt „die gültige Münzsorte“ die „Bewunderung“. Die Eitelkeit ist nicht selbstgenügsam, sondern sie braucht unbedingt die Bewunderung der Anderen. Jedoch entsteht dies nur durch Täuschung mittels Anscheins: „Das Interesse an sich selbst, der Wunsch, sich zu vergnügen, erreicht bei dem Eitelen eine solche Höhe, dass er die *Anderen* [H. d. V.] zu einer falschen, allzu hohen Taxation seiner selbst verführt und dann doch sich an die *Autorität der Anderen* [H. d. V.] hält: also Irrthum herbeiführt und doch ihm Glauben schenkt“ (MA1 89; 2, 88).

Die Eitelkeit, die wie „ein Durst nach Selbstgenuss“ (MA1 50; 2, 71) scheint, kann nur auf „Unkosten der Mitmenschen“ (ebd.) entstehen:

Der Mensch, sobald er seine Hülfflosigkeit als Einzelner und das Maass seiner Kräfte und Besitzthümer wahrnimmt, sinnt auf *Austausch* [H. d. V.] mit den Nächsten. Je höher diese seine Kräfte und Besitzthümer taxieren, umso mehr kann er für sich bei diesem Austausche gewinnen. (N 20[8]; 8, 363)

Aufgrund der beiden folgenden Gründe betrachtet Nietzsche diese Verhältnisse eingehender. „Wir sind alle begehrlich nach *fremdem Besitz* [H. d. V.]. Einmal weil wir die Schwächen des eigenen Besitzes zu gut kennen und seine Vorzüge uns durch Gewöhnung reizlos geworden sind, sodann weil der *Andere* [H. d. V.] seinen Besitz in das günstigste Licht gestellt hat“ (ebd.). Die Begierde nach Täuschung betätigt sich nicht nur selbstgenügsam, sondern auch mit der Anregung des Anscheins des Anderen.

Beim Tausch glaubt jeder den Anderen übervortheilt und selber den höheren Gewinn zu haben [] Der *Tauschende* [H. d. V.] meint, er sei der *Täuschende* [H. d. V.], aber der, mit welchem er tauscht, glaubt von sich dasselbe. (ebd.)

Die Eitelkeit entsteht durch den „Tausch der Täuschungen“, sozusagen als die „Wechselwirkung der Masken“, welche voneinander verschieden sind bzw. sein müssen.⁷⁰ So wie eine private Münze keinen Sinn hat, zu der es kein Gegenstück für einen Tausch gibt, ist private Eitelkeit ebenfalls sinnlos. Die Täuschung muss eine Form des Handels sein, bei der man sich mit dem Glanz zu überbieten sucht, welcher die eigene Schwäche mithilfe der Maske verbirgt. „*Feiner als nötig.* – Unser Beobachtungssinn dafür, ob Anderer unsere Schwächen wahrnehmen, ist viel feiner, als unser Beobachtungssinn für die Schwächen Anderer (WS 257; 2, 664)“. Solange es sich bei diesem Handel der Eitelkeit um ein Spiel für den Menschen handelt, der eines feinen Geistes bedarf – ähnlich wie beim Machtgefühl –, ist es gut möglich, dass der, der seine Schwäche aus dem Blickpunkt des Anderen tiefer zu reflektieren vermag, bei diesem Tausch den größeren Gewinn erzielt.

⁷⁰ „*Oekonomie der Güte.* – Die Güte und Liebe als die heilsamsten Kräuter und Krähfte im Verkehr der Menschen sind so kostbare Funde, dass man wohl wünschen möchte, es werde in der Verwendung dieser balsamischen Mittel so ökonomisch wie möglich verfahren: doch ist diess unmöglich. Die Oekonomie der Güte ist der Traum der verwegensten Utopisten“ (MA1 48; 2, 69).

Gegebenenfalls taucht dieser starke Wunsch nach eittem Selbstgenuss durch die Anerkennung des Anderen auf derart verwickelte Weise auf, dass er fast paradox genannt werden kann. „Man muss sich also eingestehen, dass die eitelen Menschen nicht sowohl Anderen gefallen wollen, als sich selbst, und dass sie so weit gehen, ihren Vortheil dabei zu vernachlässigen; denn es liegt ihnen oft daran, ihre *Mitmenschen* [H. d. V.] ungünstig, feindlich, neidisch, also schädlich gegen sich zu stimmen, nur um die Freude an sich selber, den Selbstgenuss, zu haben (MA1 89; 2, 88). Um einen tiefen Selbstgenuss zu genießen, vermeidet der Eitle es sogar nicht sich selbst zu vernachlässigen.⁷¹

Die vorher erwähnte „gültige Münzsorte“ (MA1 79; 2, 84 f.) der Eitelkeit ist kein existierender Maßstab, sondern nur ein vorläufiger Kurs, der durch diesen Handel nachträglich entsteht, dann gültig geworden ist und der deswegen die latente Eigenschaft besitzt, sich durch die Wechselwirkungen ständig zu verändern. Der Grund, weshalb Nietzsche den Tausch als betrügerischen Handel darstellt, liegt darin, dass durch die übersteigerte Hochschätzung des eigenen Selbst wechselseitig „Neid“ (N 20[8]; 8, 364) hervorgerufen werden soll.

Der „Neid“, welcher durch gegenseitige Eitelkeit angeregt wird, zeigt auf sublimierte Weise eine Spur seiner ursprünglichen Gestalt als agonalen Affekt. In *Homer's Wettkampf* klassifiziert Nietzsche den Neid in zwei Typen, deren Unterschied ein strenges Unterscheidungskriterium ist für die Zeit vor und nach Homer. Das ist das große Verdienst des Griechen, der „eine Eris als böse“ (HW; 1, 787) als den agonistischen Affekt im Rohzustand, „welche die Menschen zum feindseligen Vernichtungskampfe gegen einander führt“ (ebd.), zur „gute[n] Eris“ kultiviert zu haben, „die als Eifersucht Groll Neid die Menschen zur That reizt, aber nicht zur That des Vernichtungskampfes, sondern zur That des *Wettkampfs*“ (ebd.).⁷² Nietzsches Meinung zufolge ist der Neid in Form des „Wettkampfes“, welcher den Menschen zu Produktivität bzw. Kreativität gegeneinander anregt, dermaßen wichtig, weil ohne ihn die Griechen für ewig in einer gewalttätigen Wildheit verblieben wären. „Nehmen wir [...] den Wettkampf aus dem griechischen Leben hinweg, so sehen wir sofort in jenen vorhomerischen Abgrund einer grauenhaften Wildheit des Hasses und der Vernichtungslust“ (ebd., 791). Der agonistische Affekt im Rohzustand, welcher den Gegner endlos zu vernichten versucht, wurde von den Griechen zum menschlichen Gefühl des „Neids“ kultiviert, mit dessen Hilfe der Mensch auf den unterschiedlichsten Gebieten (Arbeit, Handwerk oder Kunst usw.) mit

⁷¹ Ein seelischer Bereich, in dem dieser *paradoxe* Selbstgenuss der Eitelkeit auf tiefste Weise zur Erscheinung kommt, ist die Religion. „Es giebt einen *Trotz gegen sich selbst*, zu dessen sublimirtesten Aeusserungen manche Formen der Askese gehören. Gewisse Menschen haben nämlich ein so hohes Bedürfniss, ihre Gewalt und Herrschaft auszuüben, dass sie, in Ermangelung anderer Objecte, oder, weil es ihnen sonst immer misslungen ist, endlich darauf verfallen, gewisse Theile ihres eigenen Wesens, gleichsam Ausschnitte oder Stufen ihrer selbst, zu tyrannisiren. [...] Dieses Zerbrechen seiner selbst, dieser Spott über die eigene Natur, dieses spernere se sperni, aus dem die Religionen so viel gemacht haben, ist eigentlich ein sehr hoher Grad der Eitelkeit“ (MA1 137; 2, 130 f.). „Nicht Das, was der Heilige ist, sondern Das, was er in den Augen der Nicht-Heiligen *bedeutet*, giebt ihm seinen welthistorischen Werth“ (MA1 143; 2, 139). Vgl. Gerhardt (1996), S. 141 f.

⁷² Vgl. MA1 170; 2, 158 f. WS 29; 2, 562.

dem Anderen produktiv um Überlegenheit in jeglicher Form wetteifern kann.⁷³

Nietzsche ist desweiteren auch der Meinung, dass wenn sich die Gesellschaft weiter zivilisieren würde, und zwar derart so dass man sich dort sogar die Maske durch „*kaufen*“ erwerben kann (VM 310; 2, 505),⁷⁴ die Gefahr entsteht das diese produktive Form des Neides verdirbt.⁷⁵ Der Grund, warum Nietzsche die Eitelkeit in der zivilisierten Gesellschaft mit kritischer Nuance als den *Tausch der Täuschungen* bezeichnet, besteht darin, dass sie eine Tätigkeit ist, die hauptsächlich nur um den Glanz des Anscheins (der Maske) willen konkurriert, ohne die wechselseitigen produktiven Motive miteinzubeziehen: „[S]ie verstecken sich ins Innere und ihr Äußeres wird maskenhaft und wie gelähmt. Ah der Blick – ganz *Oberflächliche*, kalt“ (N 6[417]; 9, 305). In diesem Fall verliert der Neid seine Wettkampfform dadurch, dass sich die Begierde nach dem Anschein in dem Maße vergrößert, wie sich das (innere) produktive Motiv verkleinert. Hier findet sich die gleiche Problematik, dass der Mensch von der Maske getragen wird. Der Text *Der Besitz besitzt* ironisiert den modernen Menschen, der aufgrund seiner zu starken Habgier zum bloßen Träger seines Besitzes geworden ist:

Nur bis zu einem gewissen Grade macht der Besitz den Menschen unabhängiger, freier; eine Stufe weiter – und *der Besitz wird zum Herrn, der Besitzer zum Sclaven* [H. d. V.]: als welcher ihm seine Zeit, sein Nachdenken zum Opfer bringen muss und sich fürderhin zu einem Verkehr verpflichtet, an einen Ort angenagelt, einem Staate einverleibt fühlt: Alles vielleicht wider sein *innerlichstes und wesentlichstes Bedürfniss* [H. d. V.]. (VM 317; 2, 507)

Es stimmt, dass Nietzsche die Lebensform des modernen Menschen nicht hoch schätzt, da dieser sein Bedürfnis nach Überlegenheit, aufgrund einer zu starken Begierde nach Überlegenheit, verloren hat. Zugleich ist jedoch wahr, dass solche menschlichen, allzu menschlichen Wesen in Nietzsches Augen als interessante Wesen erscheinen, welche

⁷³ Vgl. HW; 1, 786.

⁷⁴ „*Gefahr im Reichthum*“, lautet: „Nur wer *Geist* hat, sollte *Besitz* haben: sonst ist der Besitz *gefährlich*. Der Besitzende nämlich, der von der freien Zeit, welche der Besitz ihm gewähren könnte, keinen Gebrauch zu machen versteht, wird immer *fortfahren*, nach Besitz zu streben: dieses Streben wird seine Unterhaltung, seine Kriegslist im Kampf mit der Langeweile sein. So entsteht zuletzt, aus mässigem Besitz, welcher dem Geistigen genügen würde, der eigentliche Reichtum: und zwar als das gleissende Ergebniss geistiger Unselbständigkeit und Armuth. *Nun erscheint* er aber ganz anders, als seine armselige Abkunft erwarten lässt, weil er sich mit Bildung und Kunst maskiren kann: er kann eben *die Maske kaufen*. Dadurch erweckt er Neid bei den Aermeren und Ungebildeten – welche im Grunde immer die Bildung beneiden und in der Maske nicht die Maske sehen – und bereitet allmählich eine sociale Umwälzung vor: denn vergoldete Roheit und schauspielerisches Sich-Blähen im angeblichen ‚Genusse der Cultur‘ giebt jenen den Gedanken ein ‚es liegt nur am Geld‘, – während allerdings *Etwas* am Gelde liegt, aber *viel mehr am Geiste*“ (VM 310; 2, 505).

⁷⁵ „*Grundgedanken einer Cultur der Handeltreibenden*. – Man sieht jetzt mehrfach die Cultur einer Gesellschaft im Entstehen, für welche das *Handeltreiben* ebenso sehr die Seele ist, als der persönliche Wettkampf es für die älteren Griechen und als Krieg, Sieg und Recht es für die Römer waren. Der Handeltreibende versteht Alles zu taxieren, ohne es zu machen, und zwar zu taxieren *nach dem Bedürfnisse der Consumenten* [] das ist es, worauf ihr Menschen des nächsten Jahrhunderts stolz sein werdet“ (M 175; 3, 155 f.). Bzw.: „[D]ie gebildeten Stände und Staaten werden von einer grossartig verächtlichen Geldwirthschaft fortgerissen. Niemals war die Welt mehr Welt, nie ärmer an Liebe und Güte. [] Alles dient der kommenden Barbei, die jetzige Kunst und Wissenschaft mit einbegriffen“ (SE 4; 1, 366).

ihm tiefsthinige Hinweise auf das Thema „Was ist der Mensch?“ bieten.

3.3 Die Scham und ihre Räumlichkeit der Introspektion

Der Begriff der Eitelkeit, der dem Menschen ein Gefühl von Macht verleiht, verhält sich zum Begriff der Scham wie eine Seite der Medaille zur anderen Seite: „Neid und Eifersucht sind die *Schamtheile* [H. d. V.] der menschlichen Seele“ (MA1 503; 2, 321).

Nietzsche bestimmt die Eitelkeit des Menschen als „Haut der Seele“ (MA1 82; 2, 86). Solange die menschliche Seele eine Haut nötig hat – die sich als Maske verstehen lässt –, kann man sagen, dass die Eitelkeit die äußere Seite der Maske ist und die Scham ihre innere Seite: „Schamhaftigkeit in Hinsicht auf die *Nacktheit der Seele* [H. d. V.]“ (MA1 36; 2, 58). Während demnach die Eitelkeit ein Selbstwertgefühl ist, das nach außen gerichtet werden muss, ist das Schamgefühl ein Selbstwertgefühl, das sich vielmehr empfindlich (gegen) an das Innere des Selbst wendet. Aus diesem Grund, wird das Schamgefühl durch die Metapher der „Nacktheit“ treffend ausgedrückt wird, und die Eitelkeit durch die Metapher der Kleidung bzw. des Schminkens.

Das Gefühl der Scham entspringt tieferen Ebenen als die Eitelkeit, und definiert diese, so wie die Nacktheit uns die Kleidung erst richtig bewusst werden lässt. Deswegen kann man Scham fühlen, wenn die Äußerung von Eitelkeit zu stark übertrieben wird. Die Reflexion, seine Eitelkeit als solche introspektiv mit den Augen der Anderen zu betrachten, würde für denjenigen schwierig sein, der bar jeden Schamgefühls und hochkonzentriert hauptsächlich mit den Äußerungen seiner Eitelkeit beschäftigt ist.

Daher hat das Schamgefühl eine introspektive Funktion. Es bezieht sich auf die Art und Weise, wie man seinen inneres Selbst betrachtet und zwar unter dem Einfluss des Blicks der Anderen. Im Text *Feinheit der Scham* heißt es:

Die Menschen schämen sich nicht, etwas Schmutziges zu denken, aber wohl, wenn sie sich *vorstellen* [H. d. V.], dass man ihnen diese schmutzigen Gedanken zutraue. (MA1 84; 2, 87)

Etwas zu denken, das schamhaft ist, ist nach Nietzsches Psychologie in seinem moralischen Auswirkungen etwas völlig anderes als sich vorzustellen, dass der Andere sich meiner schamhaften Gedanken bewusst ist. Solange der Mensch darauf vertraut, dass sein Innenleben vor dem Anderen erfolgreich verbergen kann, braucht er keine Scham zu fühlen, selbst wenn er etwas denkt, was er nicht offenbaren will. Ob die Vorstellung, dass der Andere sich meiner schamhaften Gedanken bewusst ist, der Realität entspricht oder nicht, lässt uns unser Schamgefühl bewusst werden. Dieses Schamgefühl, das mit dem Blick der Anderen operiert, lässt uns somit ebenfalls erkennen, ob wir die Norm der Außen-Gesellschaft überschreiten. Die Scham beaufsichtigt also unseren inneren Raum wie ein Wächter.

Den Ursprung dieses räumlichen introspektiven Charakters der Scham sieht Nietzsche im „Mysterium“ der religiös „umgränzte[n] Gebiete“ (MA1 100; 2, 97), die man in ursprünglicher Zeit nicht ohne Erlaubnis betreten konnte.

Die Scham existiert überall, wo es ein „Mysterium“ giebt; diess aber ist ein religiöser Begriff, welcher in der älteren Zeit der menschlichen Cultur einen grossen Umfang hatte. Ueberall gab es *umgränzte Gebiete* [H. d. V.], zu welchen das göttliche Recht den Zutritt versagte, ausser unter bestimmten Bedingungen: zu allererst ganz *räumlich* [H. d. V.], insofern gewisse Stätten vom Fusse der Uneingeweihten nicht zu betreten waren und in deren Nähe Diese Schauder und Angst empfanden. Diess Gefühl wurde vielfach auf andere Verhältnisse *übertragen* [H. d. V.] []. So ist das Könighum als ein Centrum, von wo *Macht und Glanz* [H. d. V.] ausstrahlt, dem Unterworfenen ein Mysterium voller Heimlichkeit und Scham. [] die ganze Welt innerer Zustände, die sogenannte „Seele“ [ist] auch jetzt [] ein Mysterium [] sie ist demnach ein Adyton und erweckt Scham. (ebd.)

Die antiken Menschen empfanden starke Gefühle von „Schauder und Angst“, wenn sie die Linie zu übertreten versuchten, die den Raum des „Mysteriums“ vom gewöhnlichen Raum religiös trennte. Eigentlich war die Scham das Gefühl der Warnung, „dass wir uns in ein *Gebiet* [H. d. V.] eingedrängt haben, wo wir nicht hingehören, wo wir ausgeschlossen sein sollten, gleichsam in ein Heiliges oder Allerheiligstes, welche für unsern Fuss unbetretbar ist“ (WS 69; 2, 583). Die Scham warnte den antiken Menschen davor, dass er sich in einem Gebiet befand, das nur heiligen bzw. privilegierten Menschen erlaubt war. „Bei aller Scham ist ein Mysterium, welches durch uns entweiht oder in der Gefahr der Entweihung zu sein scheint“ (ebd.).

Nietzsche zufolge findet der räumliche Charakter der Scham, der auf das Eindringen des Anderen bzw. das Auge des Anderen reagiert und den privaten Innenraum abzuschirmen versucht, seinen Ursprung in der Übertragung des physischen in den seelischen Raum. Jene Linie, die das heilige Gebiet räumlich abtrennte, wurde in den Bereich der Seele jedes Menschen übertragen. So wie der antike Mensch im geheiligten Gebiet Scham fühlte, fühlen wir heute Scham, wenn der Andere in unseren eigenen Bereich der Seele eindringt und vice versa. Der Bereich der Seele „ist [] ein Adyton und erweckt Scham“ (MA1 100; 2, 97). Die Entstehung des Gefühls in der inneren Welt des Menschen bezieht sich direkt auf die Logik der Ordnung in der Außenwelt. Wenn die Mächtigen in der Welt keine heilige Linie gezogen hätten, wären im Menschen keine Innenwelt entstanden, in der wir uns seelisch schämen können. Der Charakter der Scham als „ein Schutztrieb“, etwas zu verstecken (N 7[239]; 10, 315), sowie ein inneres Geheimnis zu verbergen, hat seinen Ursprung im „Mysterium“ (MA1 100; 2, 97) der antiken Zeit, das der Mächtige erschuf, um dadurch den Anderen die Majestät seiner Macht zu zeigen.

Dieser introspektive Charakter des Schamgefühls kann deshalb als Werkzeug der Sitte fungieren, das den Glauben an die Sitte verstärkt, in derselben Weise, wie das „Mysterium“ in alter Zeit von der Macht des „Königtums“ im Hintergrund gestützt wurde. Das Schamgefühl hat die Funktion, die menschliche Gemeinschaft zu ordnen, indem es die Sitte verinnerlicht. Diese Seite der Scham, die ein Abweichen von der Konvention der Außenwelt unbewusst bremst, ist fast gleichbedeutend mit dem Gefühl der „Furcht“, welches in der primitiven bzw. ursprünglichen Gemeinschaft durch die Strafe bewirkt wurde.

Es soll *ein Gefühl durch einen Gedanken niedergegerungen werden*, genauer: durch den Gedanken der Furcht (sei dies die Furcht vor der heiligen Sitte

oder vor der Strafe und Schande, welche die Sitte androht). [] Furcht ist die Macht, von welcher das Gemeinwesen erhalten wird. [] deshalb hat sich die Sitte überall als *göttlichen* Willen eingeführt und sich unter die Furchtbarkeit von Göttern und dämonischen Strafmitteln zurückgezogen []. Je friedlicher der Zustand eines Gemeinwesens ist, je feiger seine Bürger werden, [] um so mehr werden die weltlichen Strafen als Abschreckungsmittel schon genügen, um so schneller erweisen sich die religiösen Drohungen als überflüssig. Der Friede also verdrängt die Religion, die unbestimmten Angstmittel der Phantasie werden nicht mehr nötig; denn die Ängstlichkeit vor den bekannten Strafen des Staates und der bürgerlichen Achtung ist schon groß genug. In hoch cultivirten Völkern dürften endlich selbst die Strafen höchst überflüssige Schreckmittel werden; schon die Furcht vor Schande, das Erzittern der Eitelkeit ist so beständig wirksam, daß daraufhin die unsittlichen Handlungen unterbleiben. – *Die Verfeinerung der Sittlichkeit nimmt mit der Verfeinerung der Furchtsamkeit zu* [H. d. V.]. (N 3[119]; 9, 83 ff.)

Die Kultivierung ist ein Prozess der Domestizierung des Menschen, in dem sich das Strafmittel von der physischen Gewalt über den furchterregenden und von der Religion unterstützten Aberglauben bis hin zur „Furcht vor Schande“ verfeinert.⁷⁶ Das ist die Kehrseite des oben beschriebenen Prozesses jener Sublimierung des Machtgefühls zur Eitelkeit.

Jede Art von *Kultur* beginnt damit, daß eine Menge von Dingen *verschleiert* werden. Der Fortschritt des Menschen hängt an diesem *Verschleiern* [H. d. V.] – das Leben in einer reinen und edlen Sphäre und das Abschließen der gemeineren Reizungen. (N 19[50]; 7, 435)

Die Äußerung des Machtgefühls wurde aus dem Glauben an die Vorstellung der Furcht, die vor allem der Mächtige (gegenüber den Unterworfenen) heraus erzeugt, und zur weltlichen Form der Eitelkeit sublimiert, welche sich dann wie Geld in der Allgemeinheit der Gesellschaft verbreitet. Ebenso wird die weltliche Form der Scham, welche sich früher im Grunde auf die Furcht „vor der heiligen Sitte oder vor der Strafe“ (N 3[119]; 9, 83) bezog, als „d[ie] bürgerliche [] Achtung“ (N 3[119]; 9, 85) der Seele des zivilisierten Menschen ausgeprägt. Nietzsches Philosophie der Gefühle zufolge ist diese Scham, welche wir mit der Maske verstecken, der verfeinerte Nachkomme jener alten Strafe, mit der der Mächtige das Gemeinwesen ordnete.

⁷⁶ Auch Elias sieht ein, dass bei dem Zivilisationsprozess des Menschen die Scham eine große Rolle spielt: Elias (1992), S. 397–409. „Das Schamgefühl ist eine spezifische Erregung, eine Art von Angst, die sich automatisch und gewohnheitsmäßig bei bestimmten Anlässen in dem Einzelnen reproduziert“ (S. 397). Zu Vergleichen zwischen Elias und Nietzsche vgl. Piazzesi (2010).

II. Nietzsches Philosophie der Maske zugunsten Individualität

Im zweiten Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, Der freie Geist*, heißt es:

Alles, was tief ist, liebt die Maske; die allertiefsten Dinge haben sogar einen Hass auf Bild und Gleichniss. Sollte nicht erst der *Gegensatz* die rechte Verkleidung sein, in der die Scham eines Gottes einhergeinge? (J 40; 5, 57)

Diese berühmte, aber noch nicht eingehend genug analysierte Wendung Nietzsches predigt uns die Notwendigkeit der Maskierung des „Freigeistes“. Nietzsche ist somit weit entfernt von einer Tugendlehre, die uns eine Ethik lehren will, mit nacktem Gesicht, d.h. ohne Maske respektive kunstlos, zu leben.

Es ist gewiss korrekt, dass man auch hier den Einfluss der Moralisten wie Gracián finden kann, der die Bedeutsamkeit der Klugheit im gesellschaftlichen Verkehr des Menschen gegenüber der Naivität betont. Dieser spanische Moralist, dessen *Handorakel und Kunst der Weltklugheit* von Schopenhauer ins Deutsch übersetzt wurde, vertritt eine praktischere Lehre als La Rochefoucauld, der sich darum bemühte, die niederen Hintergedanken des Menschen, wie z.B. die Selbstliebe bzw. die Eitelkeit, zu entlarven. Gracián zufolge muss der Mensch mehr oder weniger ein Strategie sein, um in der Menschenwelt zu bestehen.

Sich anzupassen verstehen. Nicht allen soll man auf gleiche Weise seinen Verstand zeigen und nie mehr Kraft verwenden, als gerade nötig ist. [] Der gescheite Falkenier lässt nicht mehr Vögel steigen, als die Jagd erfordert. Man lege nicht immer alles zur Schau aus.⁷⁷

In der Kunst der Weltklugheit Graciáns besteht der Kern darin in der Kunst der Maskierung nicht alles zur Schau zu stellen.

Ohne Zweifel zeigt der Fregeist Nietzsches solche Züge, sich aus der Tugend der Klugheit heraus zu maskieren.

Der Einsiedler spricht noch einmal. – Auch wir gehen mit „Menschen“ um, auch wir ziehen bescheiden das Kleid an, in dem (*als das*) man uns kennt, achtet, sucht, und begeben uns damit in Gesellschaft, das heisst unter Verkleidete, die es nicht heissen wollen; auch wir machen es wie alle klugen Masken und setzen jeder Neugierde, die nicht unser ‚Kleid‘ betrifft, auf eine höfliche Weise den Stuhl vor die Thüre. (FW 365; 3, 613)

⁷⁷ Gracián (2005), Aphorismus Nr. 58, S. 28. Vgl. „Über sein Vorhaben in Ungewissheit lassen. [] Sogar wo man sich herauslässt, vermeide man, zu offen zu sein, eben wie man auch im Umgang sein Inneres nicht jedem aufschließen darf. Behutsames Schweigen ist das Heiligtum der Klugheit“ (Aphorismus-Nr. 3, S. 5). Bzw. „Denken wie die wenigsten und reden wie die meisten. [] Die Wahrheit ist für wenige, der Trug so allgemein wie gemein. [] Daher zieht der Kluge sich zurück in das Heiligthum seines Schweigens; und lässt er je sich bisweilen aus, so ist es im engen Kreise weniger und Verständiger“ (Aphorismus-Nr. 43, S. 22).

Das „Kleid“ von dem hier die Rede ist, das der „Einsiedler“ verwendet, um in der Gesellschaft mit „Menschen“ zu kommunizieren, weist mehr Bedeutungen auf als das „Kleid“, das alle zivilisierten Menschen als soziale Tiere tragen, und ersten Teil besprochen wurde. In dem Sinne, dass beide die Notwendigkeit der *spontanen* (bzw. *strategischen*) Maske betonen, besteht große Ähnlichkeit zwischen Gracián und Nietzsche als Moralisten. Aber die Notwendigkeit der Maskierung des Freigeistes entstammt einem tiefgründigeren philosophischen Motiv als der Lebenskunst bzw. Lebensweisheit der Moralisten bezüglich des alltäglichen Lebens.

Ich habe einsam gelebt und mich tüchtig und herhaft in den Mantel der Einsamkeit gewickelt: das gehört zu meiner *Klugheit* [H. d. V.]. Es ist jetzt sogar viel *List* [H. d. V.] nötig, um sich selber zu erhalten, selber *oben* zu erhalten. (N 25[9]; 11, 12)

Zwar betont Nietzsche genauso wie Gracián die Bedeutsamkeit der „Klugheit“ (ebd.) bzw. der „List“ (ebd.) im zwischenmenschlichen Verkehr (vgl. WS 60; 2, 579), jedoch entspringt die Notwendigkeit der Maskierung in der Philosophie Nietzsches viel tieferen Gedanken als nur „[d]er Kunst, mit Menschen umzugehen“ (FW 364; 3, 612).

Das Bild, das Nietzsche mit der Figur des Freigeistes vermittelt, verbirgt hinter seiner Oberfläche die Tiefe seines Geistes. Bei dem Thema „Person“ (MA1 51; 2, 72), das im ersten Teil behandelt wurde, trägt der Mensch eine Maske, da er als ein soziales Tier im zwischenmenschlichen Verkehr eingebettet ist. Zwar mag er dort insofern Freiheit genießen, indem er als Schauspieler das Spiel mit anderen Menschen in der Gesellschaft ausführt. Wenn Nietzsche jedoch im Sinne der höchsten Individualität das Wort „Person“ (MA1 95; 2, 92) verwendet,⁷⁸ weist es eine tiefere Bedeutung auf als wenn von einer Person gesprochen wird, die von der Maske im (mit der Sitte eng verbundenen) gesellschaftlichen Verkehr getragen wird. Nietzsche zufolge besteht das Ziel dieser Person eher darin, sich bzw. den Menschen zur wahren Freiheit zu verführen, bei der er sich von den Ketten der überkommenen Sitte befreit.⁷⁹

Es ist diese Person, welche sich spontan bzw. freiwillig gegenüber den Anderen und vielleicht sogar sich selbst gegenüber verstecken muss, für die eine „zweite Maske“ (J 278; 5, 229) gefordert wird. Das Ziel dieses Teils der Arbeit besteht darin, die philosophischen Motive in der Philosophie Nietzsches, die sich mit der „zweiten Maske“ beschäftigt, zu beleuchten.

⁷⁸ In dem Aphorismus *Moral des reifen Individuums* schreibt Nietzsche: „Aus sich eine ganze Person machen und in Allem, was man thut, deren höchstes Wohl in's Auge fassen – das bringt weiter, als jene mitleidigen Regungen und Handlungen zu Gunsten Anderer“ (MA1 95; 2, 92).

⁷⁹ Wenn man also den Grund für die Maskierung bei Gracián nachliest, der in dem oben zitierten Aphorismus folgt, kann man den großen Unterschied zwischen Nietzsche und Gracián am deutlichsten verstehen. „Man lege nicht immer Alles zur Schau: sonst wird es morgen Keiner mehr bewundern [H. d. V.]. Immer habe man etwas Neues, damit zu glänzen: denn wer jeden Tag mehr aufdeckt, unterhält die Erwartung, und nie werden Gränzen seiner großen Fähigkeiten aufgefunden“ (Gracián (2005), Aphorismus Nr. 58, S. 28). Zwar versteht auch Nietzsche die Bedeutsamkeit der Maske bzw. deren Anschein für die Anderen im zwischenmenschlichen Verkehr, aber das endgültige Ziel der Maskierung in der Philosophie Nietzsches liegt, nie in der Belohnung (Anerkennung) durch die Anderen im herkömmlichen Sinne, sondern in dem radikalen Versuch, das Werturteil, der in einem solchen Verkehr vorraussetzt wird, umzubilden, und den Menschen dafür zu züchten.

1. Freigeist als Aufklärer mit Maske

Nietzsche erzählt uns, dass *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* zum einhundertsten Todesjahr Voltaires herausgegeben wurde, den er als einen bahnbrechenden Vertreter der Aufklärung im 18. Jahrhundert betrachtet.⁸⁰ Nietzsche konzipiert in diesem Werk sein Bild des Freigeistes, um den Menschen vom gebundenen Geist zu entlassen, der unter der Fessel der Sitte – den Konventionen folgend – lebt.

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. (MA1 225; 2, 189)

Das wichtigste Merkmal des Freigeistes besteht im Versuch, sich durch eigene Kraft von den Fesseln der Sitte zu befreien.⁸¹ In diesem Sinne mag man Nietzsches Freigeist in der Tradition der Aufklärung Kants sehen, die den Menschen durch die Anwendung des Verstands aus „seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ heraustreten zu lassen versucht. In der berühmten Schrift *Was ist Aufklärung?* sagt Kant:

Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. *Selbstverschuldet* ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen! ist also der Wahrspruch der Aufklärung.⁸²

Der Kernpunkt der Aufklärung Kants besteht in der Selbstbestimmung, seinen Verstand ohne Leitung von Anderen mithilfe des Mutes zu benutzen. Dieses Motto der Selbstbestimmung kann man auch in der Philosophie Nietzsches finden. In einer Schrift aus dem Nachlass schreibt Nietzsche: „[I]ch denke an die immer bleibende *Unähnlichkeit* und möglichste *Souveränität* des Einzelnen“ (N 11 [40]; 9, 455 f.).

Ohne Zweifel ist es für Kant und Nietzsche fundamental, die geistige Mündigkeit zu erreichen.⁸³ Jedoch gibt es zwischen der traditionellen Aufklärung und Nietzsche große Unterschiede, welche im historischen Kontext liegen.

⁸⁰ „[E]s [Menschliches, Allzumenschliches; E. d. V] [ist] eigentlich die hundertjährige Todesfeier Voltaire's [], womit sich die Herausgabe des Buchs schon für das Jahr 1878 gleichsam entschuldigt. Denn Voltaire ist, im Gegensatz zu allem, was nach ihm schreibt, vor allem ein grandseigneur des Geistes: genau das, was ich auch bin“ (EH „Menschliches, Allzumenschliches“ 1; 6, 322).

⁸¹ Die Phrase „Die neue Aufklärung“ kann man an vielen Stellen im Nachlass Nietzsches finden. Vgl. N 25[296]; 11, 86, 26[293]; 11, 228, 26[298]; 11, 229, 27[79]; 11, 294, 27[80]; 11, 295, 29[40]; 11, 346, N 1[94]; 12, 34.

⁸² Kant (1999), S. 20; vgl. Cassirer (2007): „Das achtzehnte Jahrhundert ist durchdrungen von dem Glauben an die Einheit und die Unwandelbarkeit der Vernunft. Sie ist dieselbe für alle denkenden Subjekte, für alle Nationen, alle Epochen, alle Kulturen. Aus dem Wechsel der religiösen Glaubenssätze, der sittlichen Maximen und Überzeugungen, der theoretischen Meinungen und Urtheile lässt sich ein fester und bleibender Bestand herauslösen, der in sich selbst beharrt und der in dieser Identität und Beharrlichkeit das eigentliche Wesen der Vernunft zum Ausdruck bringt“ (S. 4 f.).

⁸³ Vgl. Himmelmann (1996); Himmelmann (2006b).

1.1 Der Tod Gottes als Sinnverlust des Daseins

Die Aufklärung im 18. Jahrhundert zielte darauf ab, die Menschen insbesondere aus dem Aberglauben bzw. von den Vorurteilen der damaligen traditionellen Autoritäten, die vor allem durch die kirchlich organisierte Religion vertreten und legitimiert wurden, zu befreien. In diesem Punkte kann man in dem Freigeist Nietzsches, welcher uns – durch seine Proklamation vom „Tod Gottes“ – aus der größten und stärksten Autorität zu entlassen sucht (FW 125; 3, 480 ff.), eine Gemeinsamkeit mit der traditionellen Aufklärung finden. Aber für Nietzsche ist dieses Ereignis nicht nur etwas, durch das der Mensch als Ergebnis des Fortschritts der Aufklärung naiv hindurchgehen kann. Eher ist es das größte Schicksal des Menschen, welches er schwierig als solches erkennen kann und weswegen es noch einiger Jahrhunderte bedarf, bis er dies erkannt haben wird (FW 343; 3, 573 f.). Gemäß der Größe des Ereignisses wird die Forderung Nietzsches gegenüber dem Menschen zugleich radikaler, so dass er fast über-menschlich werden muss.

Das Ziel Nietzsches besteht eigentlich darin, dem Menschen bewusst zu machen, dass er mit diesem Ereignis den herkömmlichen Sinn seines Daseins auf der Erde verloren hat.⁸⁴ Mit dem berühmten Text *Der tolle Mensch* in der *Fröhlichen Wissenschaft* zeigt Nietzsche uns eindrucksvoll, wie groß dieses Ereignis ist.

Habt ihr nicht vor jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: „Ich suche Gott! Ich suche Gott!“ – Da dort gerade Viele von Denen zusammen standen, welche nicht an Gott glaubten [H. d. V.], so erregte er ein grosses Gelächter. (FW 125; 3, 480 f.)

Es geht vor allem darum, dass der „tolle Mensch“ den „Tod Gottes“ Menschen predigt, „welche nicht an Gott glauben“. Man kann diese Menschen als aufgeklärte moderne Menschen betrachten, welche durch die Ergebnisse der Naturwissenschaften Gott nicht mehr brauchen. Der „Tod Gottes“ ist eine Folge der europäischen Aufklärung. „Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet, – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder!“ (ebd.)

Durch das Zeitalter der größten wissenschaftlichen Entdeckungen wissen wir bereits um die Tatsache, dass die Ergebnisse der Wissenschaften gelegentlich das Wesen Gottes vernichten.⁸⁵ Wegen seiner heliozentrischen Theorie musste Galileo die Inquisition der Kirche durchleiden, die Evolutionstheorie brachte Darwin die Entrüstung des Christentums ein. Die Welt, in der wir heute leben, scheint aber eine Welt zu sein, in der man solche Theorien wissenschaftlich zunächst für korrekt hält. Tatsächlich sieht Nietzsche selbst ein, dass das 19. Jahrhundert die Zeit ist, in der die Macht solcher wissenschaftlicher Erklärungen die Autorität alter Glaubensrichtungen, wie des Christentums, besiegt hat.⁸⁶ Bedeutet dies jedoch auch, dass die heutige Welt durch die Ergebnisse der Wissenschaften den „Tod Gottes“ bereits überwunden hat? Die Antwort Nietzsches auf diese Frage lautet: Nein .

⁸⁴ Zur eingehenden Betrachtung von „Gottes Tod“ in der Philosophie Nietzsches vgl. Biser (1962).

⁸⁵ Vgl. FW 357; 3, 600.

⁸⁶ Vgl. M 49; 3, 53 f.

Ironie gegen die, welche das Christentum durch die modernen Naturwissenschaften überwunden glauben. Die christlichen Werturteile sind damit absolut *nicht* überwunden. (N 2[96]; 12, 108)

Nach Nietzsches Ansicht trifft die Kritik der Wissenschaft an Gott nie den Kern, solange sie seinen Sinn für das menschliche Dasein nicht behandelt.

Gott / Wir haben ihn mehr geliebt als uns und ihm nicht nur unseren „eingeborenen Sohn“ zum Opfer gebracht. / Ihr macht es euch zu leicht, ihr Gottlosen! *Gut, es mag so sein, wie ihr sagt: die Menschen haben Gott geschaffen* [H. d. V.] – ist dies ein Grund, sich nicht mehr um ihn zu kümmern? (N 12[202]; 9, 611)

Nietzsches grundlegender Ansicht nach berührt die atheistische Gotteskritik, derzufolge der Mensch sich Gott nur eingebildet, nicht das Grundmotiv für einen Gott, aus dem der Mensch einen Sinn für sein Leben in dieser Welt zu begründen versucht.

Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendlichen Nichts? (FW 125; 3, 481)

Der Grund, warum Nietzsche den „tollen Menschen“ sozusagen in der Maske des Freiheitstheismus dieses Ereignis verkünden lässt, besteht darin, uns mit jener schrecklichen Figur die großen Unterschiede deutlich zu machen, welche scheinbar ähnlich sind; d. h. zwischen dem Standpunkt, nicht an Gott zu glauben – ob vom Gesichtspunkt der Naturwissenschaften oder des Atheismus her –, und dem zu verstehen, was der „Tod Gottes“ als eminentes Ereignis für unser Schicksal bedeutet. Die große Signifikanz dieses Ereignisses besteht nicht darin, dass Gott als Gegenstand des Glaubens seine Autorität verloren hat, sondern eher darin, dass die Welt, in der wir Menschen leben, ihre Grundlage verlieren würde, mit welcher bis dahin begründet wurde, was ein Oben oder ein Unten für uns bedeutet.

Das grösste neuere Ereigniss, – dass „Gott todt ist“, dass der Glaube an den christlichen Gott unglaublich geworden ist – beginnt bereits eine ersten Schatten über Europa zu werfen. Für die Wenigen wenigstens, deren Augen, deren *Argwohn* in den Augen stark und fein genug für dies Schauspiel ist, scheint eben irgend eine Sonne untergegangen, irgend ein altes tiefes Vertrauen in Zweifel umgedreht. (FW 343; 3, 573)

Durch den Tod Gottes tritt der Mensch auf der neuen Bühne der Geschichte auf, auf der er nunmehr mit der großen Aufgabe konfrontiert ist, sich „ökumenische“ [H. d. V.], die ganze Erde umspannende Ziele“ (MA1 25; 2, 46) selber setzen zu müssen. Worum es geht, ist ein neues Ziel für den Menschen, dessen Antwort bis dahin Gott für uns vorbereitet hatte. Das Bild des „tollen Menschen“, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündet, repräsentiert die Notwendigkeit, dass der Mensch ein neues Licht haben muss,

um dieses ungeheure Ereignis zu erkennen. Das bedeutet zugleich, diese neue Aufgabe des Menschen zu erblicken.

Wenn wir haben nicht aus dem *Tode Gottes* eine großartige *Entsagung* und einen fortwährenden *Sieg über uns* machen, so haben wir den *Verlust zu tragen*. (N 12[9]; 9, 577)

Nietzsche sagt: „Mord der Morde! Wir *erwachen* [H. d. V.] als Mörder!“ (N 12[77]; 9, 590) Dieses „[E]rwachen“ aus der alten Welt, die Gott als Grundstein vorausgesetzt hat, wird erst mit einem Menschen ermöglicht, der sich einen neuen Wert selber tapfer zu schaffen versucht. Der Name, den Nietzsche für solche Menschen gefunden hat, ist „Freigeist“.

1.2 Der Freigeist

1.2.1 Der Freigeist als Experimentator. Seefahrer als Abenteurer

„Ein wozu? ein *neues* ‚Wozu?‘ – das ist es, was die Menschheit nötig hat“ (N 10[17]; 12, 463). Sobald wir unsere alte Unterstützung verloren haben, haben wir keine andere Wahl, als uns selber eine neue Richtung zu geben.

„Wir sind Experimente: wollen wir es auch sein!“ (M 453; 2, 274) Wie oben erwähnt, erkennt Nietzsche, dass die Wissenschaft eine große Rolle gespielt hat, um die alten Fundamente auszulöschen. Aber zugleich erkennt er, dass die Wissenschaft nicht in der Lage ist, uns eine alternative Antwort für den Sinn unseres Daseins zu geben.⁸⁷ Deswegen lehrt Nietzsche uns die Notwendigkeit, nicht der Ablösung alter Werte nachzulaufen, welche durch die Auswirkungen der aufklärerischen Wissenschaften unvermeidlich vollzogen wird, sondern vielmehr dieser Ablösung als „Experimente“ vorzulaufen (ebd.), also über diese Ablösung hinaus selber neue Ziel zu suchen.

Eine wesentliche Aktivität des Freigeistes besteht in dem Versuch, den Sonnenuntergang (FW 343; 3, 573) Gottes als neue „Morgenröthe“ der Zukunft des Menschen und damit als positive Chance zu sehen.

wir Philosophen und „freien Geister“ fühlen uns bei der Nachricht, dass der „alte Gott todt“ ist, wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt; unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung, – endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, dass er nicht hell ist, endlich dürfen unser Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagniss des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, *unser* Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so „offnes Meer. (FW 343; 3, 574)

Nietzsche illustriert den Freigeist als einen „*neue[n]* Columbus“ (N 37[8]; 11, 583), der unbekanntes Land zu entdecken versucht.⁸⁸ Die Metapher des Meers in den Texten

⁸⁷ Vgl. FW 7; 3, 378 ff. Bzw. GM I „Anmerkung“; 5, 288 f.

⁸⁸ Vgl. Gerhardt (1988b): „Columbus erscheint bei ihm als früher Held der explorativen Welteinstellung“ (S. 173).

Nietzsches spielt die effektvolle Rolle, die geistige Figur des Freigeistes bildlich (symbolisch) darzustellen, welcher die große historische Wende des Menschen erkennt und diese Wende zugleich für eine gute Gelegenheit zum Ablegen des (geistigen) Seefahrers hält.⁸⁹ Dabei versinnbildlicht das Meer auch die Gefahr, die sich unter seiner Oberfläche verbirgt, und der sich der Freigeist als Seefahrer stellen muss.⁹⁰

Der Abenteuergeist zeigt die Notwendigkeit an, mit Tapferheit ein Wagnis in Bezug auf ein unbekanntes, zukünftiges Gebiet einzugehen, weil wir den festen Boden verloren haben, auf dem wir bis dato gestanden hatten. Im Text *Im Horizont des Unendlichen* heißt es:

Wir haben das Land verlassen und sind zu Schiff gegangen! Wir haben die Brücke hinter uns, – mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen!
[] Oh das armen Vogels, der sich frei gefühlt hat und nun an die befällt, als ob dort mehr *Freiheit* gewesen wäre, – und es giebt kein „Land“ mehr. (FW 124; 3, 480)

Den Muth, welchen Kant als notwendige Bedingung für die Aufklärung betont, nämlich dafür, uns unseres eigenen Verstandes zu bedienen,⁹¹ erfährt beim Freigeist Nietzsches die viel kühnere und tapfere Wendung sich einer *Gefahr* aussetzen zu müssen.⁹²

1.2.2 Der Freigeist als Befehlender. Seefahrer als Kapitäne

Neben dem Abenteuer ein Wagnis einzugehen, besitzt die Metapher des Seefahrers noch eine andere Bedeutung: die des Schiffskapitäns, der seiner in sich tobende Begierde mit einem Kommandoruf Befehle erteilen kann.

Auf tausend Arten die Segel zu stellen, muss der kühne Schifffahrer „Mensch“ sich eingeübt haben, sonst wäre es gar zu schnell mit ihm vorbei, und der Ozean schlürfte ihn zu bald hinunter. (FW 318; 3, 550)

Dank der Fähigkeit Kommandos zu erteilen, vermag es der Freigeist wie ein Seefahrer Wagnisse einzugehen, ohne Gefahr zu laufen im Meer zu versinken.⁹³ Diese Kraft Befehle zu erteilen, wird durch die Aktivität des menschlichen Willens ermöglicht.

⁸⁹ Vgl. Blumenberg (1997), S. 23 ff.

⁹⁰ „Wir sind Experimente: wollen wir es auch sein!“ (M 453; 3, 274) „Wir haben den guten Muth zum Irren, Versuchen, Vorläufig-nehmen wieder erobert [] Wir dürfen mit uns selber experimentieren!“ (M 501; 3, 294) „Es müssen so viele Versuche noch gemacht werden! Es muss so manche Zukunft noch an's Licht kommen!“ (M 187; 3, 160) Vgl. Gerhardt (1988b), S. 177 f.

⁹¹ Kant (1999): „Sepere aude! Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung“ (S. 20).

⁹² „Die eine Art Mensch will nichts riskiren, die andre will riskiren. Sind wir Anderen Verächter des Lebens? Im Gegentheil, wir suchen instinktiv ein *potenzirtes* Leben, das Leben in der Gefahr“ (N 15[94]; 13, 462 f.). Zur Bedeutung von Mut bzw. Tapferkeit in der Philosophie Nietzsches vgl. Zibis (2007), S. 175–185.

⁹³ „Ein Mensch, der über seinen Jähzorn, seine Gall- und Rachsucht, seine Wollust nicht Meister werden will und es versucht, irgendworin sonst Meister zu werden, ist so dumm wie der Ackermann, der neben einem Wildbach seine Aecker anlegt, ohne sich gegen ihn zu schützen“ (WS 65; 2, 581).

In der *Geburt der Tragödie* zitiert Nietzsche den Satz Schopenhauers, mit dem er einen Menschen illustriert, der auf einem „Kahn“ im Meer steht. „Wie auf dem tobenden Meere, das, nach allen Stein unbegrenzt, heulend Wellenberge erhebt und senkt, auf einem Kahn ein Schiffer sitzt, dem schwachen Fahrzeug vertrauend; so sitzt, mitten in einer Welt von Qualen, ruhig der einzelne Mensch, gestützt und vertrauend auf das *principium individuationis*“ (GT 1; 1, 28).⁹⁴ In der Willensphilosophie Schopenhauers hat das *principium individuationis* die Funktion, mithilfe der erkenntnisbedingenden Formen „Zeit und Raum“, die Welt der Erscheinung in uns entstehen zu lassen. Obwohl die Philosophie seines Erstlingswerks schon großes Potenzial besitzt, und Ansätze zeigt „Schopenhauerische und Kantische Formeln“ (GT „Versuch einer Selbstkritik“ 6; 1, 19) hinter sich zu lassen, ist zugleich der noch großen Einfluss Schopenhauers unübersehbar.⁹⁵

Doch in seinem späten Werk löst sich Nietzsche deutlich von der Philosophie Schopenhauers ab. Seiner Ansicht nach trifft der Gedanke in Schopenhauers Willensphilosophie, dass der Wille etwas Einheitliches sei, nicht zu. „Wollen scheint mir vor Allem etwas *Complicirtes*, Etwas, das nur als Wort eine Einheit ist“ (J 19; 5, 32).⁹⁶ Der Name, den Nietzsche diesem „etwas Complicirten“ gegeben hat, ist der Wille zur Macht.⁹⁷

in jedem Willensakte giebt es einen commandirenden Gedanken; – und man soll ja nicht glauben, diesen Gedanken von dem „Wollen“ abschieden zu können, wie als ob dann noch Wille übrig bliebe! [...] [D]er Wille [ist] nicht nur ein Complex von Fühlen und Denken, sondern vor Allem noch ein *Affekt*: und zwar jener Affekt des Commando's. (ebd.)

Mit der Revision des Grundcharakters des Willens verwandelt sich die Metapher des Meers von einem blinden begierigen Charakter, wie bei Schopenhauer, zu einer Ontologie der agonalischen dynamischen Triebe, die sich wie „ein Meer in sich selber stürmender und fluthender Kräfte“ (N 38[12]; 11, 610 f.) verhalten.

Aber die Figur des Freigeistes Nietzsches, welcher nach neuem Land sucht, stellt nicht etwas dar, das in diesem Ozean versinkt. Im Gegenteil ist jene eine praktische Lebensform des Menschen, der sich auf diesem tobenden Meer fest und tapfer orientiert, indem er mittels seines Willens den namenlosen Trieben „Befehle“ erteilt.⁹⁸

⁹⁴ Vgl. Schopenhauer (1986a), S. 482.

⁹⁵ Vgl. GT 1; 1, 28.

⁹⁶ „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“ (J 19; 5, 31 f.). Auch wenn er noch nicht seinen Gedanken vom Willen zur Macht thematisiert hat, hat Nietzsche schon in seiner mittleren Periode seinen Einwand gegen die Annahme Schopenhauers von der Einheit des „Willens“ deutlich geäußert. Vgl. VM 5; 2, 382 f.

⁹⁷ Zur eingehenden Betrachtung des Willens zur Macht vgl. Gerhardt (1996).

⁹⁸ Vgl. „Freiheit und Machtgefühl. Das Gefühl des Spiels bei der Überwindung großer Schwierigkeiten, z. B. vom Virtuosen; Gewißheit seiner selber, daß auf den Willen die genau entsprechende Aktion folgt – eine Art *Affekt des Übermuthes* ist dabei, höchste Souveränität des *Befehlenden*. Es muß das Gefühl des Widerstandes, Druckes dabei sein“ (N 27[24]; 11, 281).

Das, was „Freiheit des Willens“ genannt wird, ist wesentlich der *Überlegenheits-Affekt* [H. d. V.] in Hinsicht auf Den, der gehorchen muss: „ich bin frei, ‚er‘ muss gehorchen“ – dies Bewusstsein steckt in jedem Willen, und ebenso jene Spannung der Aufmerksamkeit, jener gerade Blick, der ausschliesslich Eins fixiert, jene unbedingte Werthschätzung „jetzt thut dies und nichts Anderes Noth“, jene innere Gewissheit darüber, dass gehorcht werden wird, und was Alles noch zum Zustande des Befehlenden gehört. Ein Mensch, der *will*, befiehlt einem Etwas in sich, das gehorcht oder von dem er glaubt, dass es gehorcht. (J 19; 5, 32)

Das wahre Gesicht des Freigeistes ist ganz verschieden von der Freigeistmaske des „tollen Menschen“, der als Figur des Orientierungslosen auftritt (FW 125; 3, 480 f.). Man kann dem „tollen Menschen“ weder einen neuen Sinn geben noch seine Orientierung in der Welt neu ausrichten. Aber der Freigeist, den Nietzsche als ideale Lebensform darstellt, ist derjenige Mensch, der – entgegen dem Chaos der namenlosen Triebe, welche durch den Verlust Gottes hervorbrechen – eine neue Ordnung mithilfe des „Affekt des Commando’s“ (J 19; 5, 32) des Willens zur Macht erschaffen kann.⁹⁹ So heißt die neue Selbst-Orientierung des Menschen in der Zeit der Gottlosen.

Die eigentlichen Philosophen [] sind Befehlende und Gesetzgeber: sie sagen „so soll es sein!“, sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? des Menschen. (J 211; 5, 145)

Die Individualität der Freiheit wird durch den Freigeist ermöglicht, weil er dank seiner Aktivität des Willens zur Macht in der Lage ist das Chaos zu befehligen.

1.2.3 Der Freigeist als Verführer. Seefahrer als Fischer

Neben der Tapferkeit zum Wagnis und dem Willensvermögen des Schiffskapitäns verfügt der Freigeist darüberhinaus noch über die Fähigkeit der wichtigen Figur des Fischers (EH „Jenseits von Gut und Böse“ 1; 6, 350),¹⁰⁰ die zukünftigen Menschen, welche die neuen Werte zu schaffen in der Lage sind, zu verführen.

Eine neue Gattung von Philosophie kommt heraus: ich wage es, sie auf einen nicht ungefährlichen Namen zu taufen. So wie ich sie errathe, so wie sie sich errathen lassen – denn es gehört zu ihrer Art, irgend worin Rätsel bleiben zu wollen –, möchten diese *Philosophen der Zukunft* [H. d. V.] ein Recht, vielleicht auch eine Unrecht darauf haben, als *Versucher* bezeichnet

⁹⁹ Vgl. Himmelmann (1996), S. 148–155.

¹⁰⁰ „Nachdem der jasagende Theil meiner Aufgabe gelöst war, kam die neinsagende, *neinthuende* Hälfte derselben an die Reihe: die Umwerthung der bisherigen Werthe selbst, der grosse Krieg, – die Heraufbeschwörung eines Tags der Entscheidung. Hier ist eingerechnet der langsame Umlblick nach Verwandten, nach Solchen, die aus der Stärke heraus *zum Vernichten* mir die Hand bieten würden. – Von da an sind alle meine Schriften Angelhaken: vielleicht versteh ich mich so gut als Jemand auf Angeln? [] Wenn Nichts sich *fieng*, so liget die Schuld nicht an mir. *Die Fische fehlen*“ (EH „Jenseits von Gut und Böse“ 1; 6, 350). Zum ausführlichen Kommentar zu *Ecce homo* vgl. Sommer (2013).

zu werden. Dieser Name selbst ist zuletzt nur ein Versuch, und, wenn man will, eine Versuchung. (J 42; 5, 59)¹⁰¹

Die innere Welt des Menschen, der eigentlich „das noch nicht festgestellte Thier“ (J 62; 5, 81) ist, wird durch den Tod Gottes zu einem unbestimmten Chaos wie das tobende Meer. Diese Situation scheint für den Freigeist, in der Rolle als Fischer, nunmehr eine gute Chance dafür zu sein, die zukünftigen Menschen, welche das große Chaos in sich verbergen, dazu zu verführen, neue Werte zu schaffen.

Die Tätigkeit des Verführrens durch den Freigeistes, erzeugt den zukünftigen Menschen in der Gegenwart, der ansonsten wie ein Fisch im tobenden Meer umherschweben würde. Jener „tolle Mensch“ hat gesagt: „[I]ch komme *zu früh* [H. d. V.]“ (FW 125; 3, 481). Das bedeutet, dass zwischen ihm und den Menschen auf dem Markt noch eine große Kluft besteht. In einem Text aus *Jenseits von Gut und Böse* sagt Nietzsche:

Die grössten Ereignisse und Gedanken – aber die grössten Gedanken sind die grösste Ereignisse – werden am spätesten begriffen: die Geschlechter, welche mit ihnen gleichzeitig sind, *erleben* solche Ereignisse nicht, – sie leben daran vorbei. Es geschieht da Etwas, wie im Reich der Sterne. Das Licht der fernsten Sterne kommt am spätesten zu den Menschen; und bevor es nicht angekommen ist, *leugnet* der Mensch, dass es dort – Sterne giebt. „Wie viel Jahrhunderte braucht ein Geist, um begriffen zu werden?“ – das ist auch ein Maasstab, damit schafft man auch eine Rangordnung und Etiquette, wie sie noth thut. (J 285; 4, 232)

In dem Sinne, dass der Mensch Größe haben soll und auf diese Weise seinen Zeitgenossen entrückt wird, ist sowohl die geistige als auch die zeitliche Kluft zwischen ihm und seinen Mitmenschen notwendig. Anders ausgedrückt, es ist ein Beweis von Größe, erst von der Nachwelt verstanden zu werden.

Das bedeutet allerdings nicht, dass der Freigeist einfach tatenlos auf die zukünftigen Menschen wartet. Dieser Freigeist in der Maske des Fischers würde nicht nur versuchen, durch seine Worte die Menschen zu seinem Versuch zu verführen, sondern die Menschen sogar danach auswählen, ob ihr Geist tief genug ist, um das große, gegenwärtige Ereignis des Tod Gottes sehen zu können, und danach, ob sein Willen groß genug ist, die Zukunft des Menschen eigenständig zu gestalten.¹⁰²

1.3 Die Maske gegen den zeitgenössischen Strom

Nietzsches ausgeprägte Forderung nach einem zukünftigen Menschen, welcher nach dem Tod Gottes kommen soll, taucht andererseits auf als starkes kritisches Bewusstsein gegenüber der zeitgenössische Nivellierung derjenigen Menschen, die wie die Men-

¹⁰¹ Vgl. Picht (1988): „Der Name ‚Versucher‘ ist um seines Doppelsinnes willen gewählt. Versucher sind die neuen Philosophen, weil sie Männer sind, die Versuche machen. Versucher sind sie zugleich, weil die Versuche, die sie machen, nur gelingen können, wenn sie die Menschen in Versuchung führen, ihnen bei diesen Versuchen zu folgen“ (S. 65).

¹⁰² Das ist die Haupthandlung des vierten Teils von *Zarathustra*. Vgl. das Kapitel: Zarathustras List als „Fischfänger“ (III.2.7.1).

schen auf dem Markt (FW 125; 3, 480) einfach ihr Leben genießen, ohne zu wissen, dass die Welt ihren alten Sinn bereits verloren hat. Während die Aufklärung Kants die Hoffnung gehabt hat, ein „Publikum“ aufzuklären zu können,¹⁰³ kann man eine eigentümliche Besonderheit der Aufklärung Nietzsches darin finden, dass er im Grunde so gut wie keine Zukunft bzw. keine Möglichkeiten im „Publikum“ sieht.

Das Ziel der traditionellen Aufklärung besteht darin, den Menschen durch den „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ zu seiner Freiheit durch Selbstbestimmung zu bringen.¹⁰⁴ Aber Nietzsche lehnt es durch und durch ab, die Verantwortlichkeit, welche man zugleich mit dem Recht zur Selbstbestimmung übernimmt, zu etwas (all-) gemeinem (common) für alle Menschen werden zu lassen.¹⁰⁵ In diesem Punkt, der harten und starken Ablehnung aller Homogenität, steht die Aufklärung Nietzsches im radikalen Gegensatz zur traditionellen Aufklärung.¹⁰⁶

Zeichen der *Vornehmheit* [H. d. V.]: nie daran denken, unsre Pflichten zu Pflichten für Jedermann herabzusetzen; die eigne Verantwortlichkeit nicht abgeben wollen, nicht theilen wollen; seine Vorrechte und deren Ausübung unter seine *Pflichten* rechnen. (J 272; 5, 227)

Nur derjenige, der das Schicksal des Menschen nach dem Tod Gottes einsieht, und der dazu bereit ist zu versuchen, neue Werte für die Welt zu schaffen, kann diese große „Verantwortlichkeit“ als seine Pflicht annehmen.

wir sind durchaus nicht „liberal“, wir arbeiten nicht für den „Fortschritt“, wir brauchen unser Ohr nicht erst gegen die Zukunfts-Sirenen des Marktes zu verstopfen – das, was sie singen, „gleiche Rechte“, „freie Gesellschaft“, „keine Herrn mehr und keine Knechte“, das lockt uns nicht! (FW 377; 3, 629)

Selbst die „liberal[e]“ Gesellschaft erscheint Nietzsche als nichts anderes als ein Aufstand der Massengesellschaft, welche über kein Potenzial verfügt, der Welt einen neuen Sinn zu verleihen. Ironischerweise ist das neue Schicksal des Menschen, sich selbst ein Ziel bzw. einen Sinn für sein Dasein in der Welt zu schaffen, eine Folge des Fortschritts der Aufklärung, welche Gott getötet hat. Nietzsche zufolge wird die Aufgabe, der Welt ohne Gott selber einen neuen Sinn zu verleihen, nicht von der liberalen Gesellschaft, in welcher sich die Menschen ohne Differenz einander als gleich anerkennen können, bewältigt, sondern von den starken Individuen, welche er mit dem Wort der „Vornehmheit“ (J 272; 5, 227) charakterisiert.

¹⁰³ Vgl. Kant (1999): „Daß [...] ein Publikum sich selbst aufkläre, ist eher möglich; ja es ist, wenn man ihm nur Freiheit lässt, beinahe unausbleiblich. Denn da werden sich immer einige Selbstdenkende, sogar unter den eingesetzten Vormündern des großen Haufens, finden, welche, nachdem sie das Joch der Unmündigkeit selbst abgeworfen haben, den Geist einer vernünftigen Schätzung des eigenen Werts und des Berufs jedes Menschen, selbst zu denken, um sich verbreiten werden“ (S. 21).

¹⁰⁴ Vgl. Kant (1999), S. 20. Zur Bedeutung von Selbstbestimmung vgl. Gerhardt (1999).

¹⁰⁵ Vgl. Gerhardt (2011c), S. 182.

¹⁰⁶ Aus der Wendung Nietzsches, „die demokratische Aufklärung“ (J Vorrede; 5, 13), die er negativ verwendet, ist klar ersichtlich, dass er seine eigene Aufklärung von der traditionellen deutlich trennt.

Wie allgemein bekannt, ist die Verachtung Nietzsches gegenüber der Masse sehr ausgeprägt. Aber das letzte Ziel seiner Aufklärung besteht nicht darin, die Masse bloß zu beschimpfen, sondern die starke Individualität unter den Menschen zu suchen und für diese einen kleinen Zirkel vorzubereiten. Die Maskierung ist dabei eine notwendige Weisheit, um dadurch seine eigene Einsamkeit zu beschützen und sich auf sowohl zarte als auch sorgfältige Weise von dem herrschenden Zeitgeist zu distanzieren.

1.3.1. Die Einsamkeit gegen die Masse

Das 19. Jahrhundert als das „Jahrhundert der Masse“ (NW „Wohin Wagner gehört“; 6, 428) scheint ihm nichts anderes als „progressus in simile, die Fortbildung des Menschen in's Ähnliche, Gewöhnliche, Durchschnittliche, Heerdenhafte – in's *Gemeine*“ (J 268; 5, 222) zu sein.¹⁰⁷ Das ist Nietzsche zufolge die große Krise, in der der Mensch jede geistige Individualität vollständig verliert.

Ich sehe in der staatlichen und gesellschaftlichen Tendenz eine Hemmung für die Individuation, ein Ausilden des homo communis. (N 6[163]; 9, 238)

Das Phänomen des Aufstiegs der Masse, welche eine anonyme Herde des „homo communis“ ist, ist eigentlich ein Merkmal der Neuzeit, in welcher mit der Ansammlung von Arbeitskräften des Volkes¹⁰⁸ bzw. mit der Einrichtung des Nationalgeistes für diese die Entstehung des „nationalen Staat“ (SE 4; 1, 367)¹⁰⁹ ermöglicht wurde. Die „öffentlichen Meinungen“ (SE1; 1, 338), welche dort in der Zeitung geäußert werden, scheinen Nietzsche nichts anderes als „private Faulheiten“ (ebd.) zu sein, die statt die eigene Individualität zu behaupten – eher die Macht des Nationalismus vermehren.¹¹⁰

¹⁰⁷ Zu Nietzsches Kritik gegen die Massengesellschaft vgl. Reschke (1992).

¹⁰⁸ „Inwiefern die Maschine demüthigt. – Die Maschine ist unpersönlich, sie entzieht dem Stück Arbeit seinen Stolz, sein individuell *Gutes* und *Fehlerhaftes*, was jeder Nicht-Maschinenarbeit klebt, – also sein Bisschen Humanität. Früher war alles Kaufen von Handwerken ein *Auszeichen von Personen*, mit deren Abzeichen man sich umgab: der Haustrath und die Kleidung wurde dergestalt zur Symbolik gegenseitiger Werthschätzung und persönlicher Zusammengehörigkeit, während wir jetzt nur inmitten anonymen und unpersönlichen Sclaventhums zu leben scheinen. – Man muss die Erleichterung der Arbeit nicht zu theuer kaufen“ (WS 288; 2, 682 f.). Vgl. Reschke (1992), S. 16 ff.

¹⁰⁹ Zur Denkgeschichte des Nationalismus vgl. Dierse/Rath (1984).

¹¹⁰ Schon früher hat Nietzsche als Grund für dieses Phänomen auf die Degeneration der „Bildung“ wegen der Spezialisierung der Wissenschaften hingewiesen. „Unsere Schulen weisen hin auf eine noch viel größere *Arbeitstheilung*. Die volle Bildung wird demnach immer seltener erstrebt: es giebt keine Schule, die deren Aufgabe sich stellte. Ja, man weiß sich nicht Rath, wenn man nach Lehrstoff für diese volle Bildung sucht. / Demnach dürfte die Macht des verbindenden allgemeinen Menschen, des *Journalisten*, eine Zei lang noch immer größer werden: sie vereinigen die verschiedensten Sphären: worin ihr Wesen und ihre Aufgabe liegt“ (N 14[25]; 7, 384). Zur historischen und philosophischen Betrachtung auf die damalige Entwicklung hin zu einer Spezialisierung der Wissenschaften, und zu seiner Bedeutung für die Philosophie in 19. Jahrhundert vgl. Schnädelbach (1991), S. 35–48 bzw. 88–137. „Helmut Plessner hat am Ende unserer Epoche diesen Vorgang unter dem Stichwort ‚Industrialisierung der Wissenschaft‘ analysiert, und er macht deutlich, daß die von Max Weber skizzierte Professionalisierung der Wissenschaft, die den Übergang von der ‚Bildung durch Wissenschaft‘ zur ‚Wissenschaft als Beruf‘ erzwingt, nur ein Aspekt des umfassenderen Industrialisierungsprozesses ist“ (S. 90).

Das neuzeitliche Bewusstsein vom „Wir“ hat seine Wurzeln im Zustandekommen eines Raumes geistiger Homogenität, welche wiederum aus dem „National-Gefühl“ (J 242; 5, 182) des Volkes heraus entsteht. Nietzsche sieht in der geistigen Homogenität eine gefährliche Degeneration des Menschen, mit der er seinen Keim für die eigene Individualität verdirbt.¹¹¹ Gegen alle Tendenzen der Homogenität bzw. der Egalität des Menschen, deren Zweck es ist Bedingungen zu erschaffen, in der die Menschen untereinander Mitgefühl zeigen bzw. einander verstehen können,¹¹² hebt er die Bedeutung der Einsamkeit bzw. der Einzigkeit für den Menschen hervor, welche man sich als notwendige Bedingung für die Individualität im echten Sinne aneignen soll.¹¹³ „Ein Jeder trägt eine productive Einzigkeit in sich, als den Kern seines Wesens; und wenn er sich dieser Einzigkeit bewusst wird, erscheint um ihn ein fremdartiger Glanz, der des Ungewöhnlichen. Dies ist den Meisten etwas Unerträgliches [] das Loos der Vereinsamung ist das Geschenk, welches ihm die Mitmenschen machen“ (SE 3; 1, 359). Diese stolze Einsamkeit als der Beweis einer eigenen Individualität wird in *Jenseits von Gut und Böse* als Vornehmheit bezeichnet.

Seine dreihundert Vordergründe sich bewahren; auch die schwarze Brille: denn es giebt Fälle, wo uns Niemand in die Augen, noch weniger in unsre „Gründe“ sehn darf. Und jetzt spitzbübische und heitre Laster sich zur Gesellschaft wählen, die Höflichkeit. Und Herr seiner vier Tugenden bleiben, des Muthes, der Einsicht, des Mitgefühls, der Einsamkeit. Denn die Einsamkeit ist bei uns eine Tugend, als ein sublimer Hang und Drang der Reinlichkeit, welcher erräth, wie es bei Berührung von Mensch und Mensch – „in Gesellschaft“ – unvermeidlich-unreinlich zugehen muss. *Jede Gemeinschaft macht, irgendwie, irgendwo, irgendwann – „gemein“* [H. d. V.]. (J 284; 5, 231)

Gegenüber dem Gemeinem verteidigt Nietzsche vielmehr eine „Kunst, welche uns erlaubt, Masken zu tragen“ (N 35[9]; 11, 512), und gegen das Verstandenwerden empfiehlt er uns das Recht, „incognito“ (N 35[76]; 11, 543)¹¹⁴ zu sein oder „einen Spielraum und Tummelplatz des Missverständnisses“ (J 27: 5, 46) für Andere zu haben: „Jeder tiefe Denker fürchtet mehr das Verstanden-werden, als das Missverstanden-werden“ (J 290; 5, 234). Phrasen wie „Vordergründe“ (N 34[232]; 11, 498)¹¹⁵ oder „Burg und

¹¹¹ „Der Mensch, welcher nicht zur Masse gehören will, braucht nur aufzuhören, gegen sich bequem zu sein; er folge seinem Gewissen, welches ihm zuruft: ,sei du selbst! Das bist du alles nicht, was du jetzt thust, meinst begehrst‘“ (SE 1; 1, 338).

¹¹² In der scharfen Kritik gegen die „Gesellschaft“, die jede „Vortrefflichkeit“ des Einzelnen nivelliert, kann man eine Ähnlichkeit zwischen Nietzsche und Arendt finden. Anders gesagt hat ihr Begriff der Öffentlichkeit aristokratische Charakterzüge (wie bei Nietzsche auch), an welcher nur die geistig edlen Menschen teilnehmen können. Vgl. Arendt (2010), S. 52 f. bzw. S. 61.

¹¹³ Zur eingehenden Betrachtung von Einsamkeit in der Philosophie Nietzsches Lämmert (1987); Stuppner (2011).

¹¹⁴ „Was ist vornehm? [] die Sorgfalt im Äußerlichsten, selbst der [frivole] An[schein], in Wort, Kleid, Haltung, insofern diese Sorgfalt abgrenzt, fern hält, vor Verwechselung schützt. [] immer verkleidet: je höherer Art, um so mehr bedarf der Mensch des *incognito*. Gott, wenn es einen gäbe, dürfte, schon aus Anstandsgründen, sich nur als Mensch in der Welt bezeigen“ (N 35[76], 11, 543).

¹¹⁵ „So lernte ich bei Zeiten schweigen, so wie, daß man reden lernen müsse, um recht zu schweigen: daß ein Mensch mit Hintergründen Vordergründe nötig habe, sei es für Andere, sei es für sich selber: denn die Vordergründe sind einem nötig, um von sich selber sich zu *erholen*, und um

Heimlichkeit“ (J 26; 5, 43)¹¹⁶ kann man als Varianten der Maske des Freigeistes auslegen, mit der er sich von der Massengesellschaft distanziert und seine eigene Individualität beschützt.

die „Person“ ein relative *isolirtes* Faktum; in Hinsicht auf die weit größere Wichtigkeit des Fortflusses und der Durchschnittlichkeit somit beinahe etwas *Widernatürliches*. Zur Entstehung der Person gehört eine zeitige Isolierung, ein Zwang zu einer Wehr- und Waffen-Existenz, etwas wie Einmauerung, eine größere Kraft des Abschlusses (N 10[59]; 12, 492)

Die „Person“ – welche in diesem Kontext die Figur bedeutet, welche die eigene Individualität besitzt – bedarf der Maske, um sich von der Durchschnittlichkeit zu isolieren.¹¹⁷ Hier spielt die Maske zunächst sozusagen eine defensive Rolle, um die Einsamkeit der Person zu beschützen.¹¹⁸

1.3.2 Die Maske für den „Garten der guten Einsamkeit“

Aus der Notwendigkeit der Distanzierung von der Masse folgt eine andere Besonderheit des Freigeistes, nämlich die Verteidigung eines kleinen Zirkels bzw. Kreises, dem sogenannten „Garten der guten Einsamkeit“, welcher sich in einer geistigen *Ferne* (bzw. *Distanz*) zur Massengesellschaft befindet.

habt eure *Maske und Feinheit* [H. d. V.], dass man euch verwechse! Oder ein Wenig fürchte! Und vergesst mir den *Garten* [H. d. V.] nicht, den Garten mit goldenem Gitterwerk! Und habt Menschen um euch, die wie ein Garten sind [] wählt die *gute Einsamkeit* [H. d. V.], die freie muthwillige leichte Einsamkeit, welche euch auch ein Recht giebt, selbst in irgend einem Sinne noch gut zu bleiben! (J 25; 5, 42f.)¹¹⁹

es Anderen möglich zu machen, mit uns zu leben“ (N 11, 34[232]; 11, 498). Bzw.: „Seine dreihundert Vordergründe sich bewahren; auch die schwarze Brille: denn es giebt Fälle, wo uns Niemand in die Augen, noch weniger in unsre ‚Gründe‘ sehn darf“ (J 284; 5, 231).

¹¹⁶ „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“ (J 26; 5, 43). Bzw.: „Dieser herrliche Geist, sich selbst jetzt genug und gut gegen Überfälle vertheidigt und abgeschlossen: – ihr zürnt ihm wegen seiner Burg und Heimlichkeit und schaut dennoch neugierig durch das goldne Gitterwerk, mit dem er sein Reich umzäunt hat? – neugierig und verführt: denn ein unbekannter undeutlicher Duft bläst euch boshhaft an und erzählt etwas von verschwiegenen Gärten und Seligkeiten“ (N 2[2]; 12, 67).

¹¹⁷ Vgl. Tongeren (1989): „Die Maskierung des Vornehemen fungiert als Mittel, um in diesem Umgang mit anderen ‚sich selbst zu bewahren‘“ (S. 236).

¹¹⁸ „Du sollst nicht lügen“: man fordert Wahrhaftigkeit. Aber die Anerkennung des Thatsächlichen (das Sich-nicht-belügen-lassen) ist gerade bei den Lügnern am größten gewesen: sie ‚Wahrhaftigkeit‘. Es wird beständig zu viel oder zu wenig gesagt: die Forderung, *sich zu entblößen* mit jedem Worte, das man spricht, ist eine Naivität. / Man sagt, was man denkt, man ist ‚wahrhaft‘ nur unter Voraussetzungen: nämlich unter der, *verstanden* zu werden (inter pares), und zwar wohlwollend verstanden zu werden (*noch einmal* inter pares) Gegen das *Fremde* verbirgt man sich: und wer etwas erreichen will, sagt was er über sich gedacht haben will, *nicht aber* was er denkt. (Der ‚Mächtige lügt immer‘)“ (N 7[6]; 12, 273).

¹¹⁹ Zum Vergleich zwischen Nietzsche und Epikur vgl. Ebersbach (2001).

Den „Garten“ Epikurs mit seinem Versammlungsräumen, der sich zwecks Erreichung der Seelenruhe (Ataraxie) außerhalb der Polis lokalisiert,¹²⁰ formt Nietzsche zu einem geistigen Zirkel um, in welchem, durch gegenseitige Distanzierung in guter Einsamkeit, die Individualität wachsen kann.

Der Epikureer sucht sich die Lage, die Personen und selbst die Ereignisse aus, welche zu seiner äusserst reizbaren intellectuellen Beschaffenheit passen, er verzichtet auf das Uebrige – das Allermeiste, – weil es eine zu starke und schwere Kost für ihn sein würde. [] der hat ja seinen „Garten!“ (FW 306; 3, 544)

Der „Garten“ ist bei dem Epikureer eine Methode, mit der er die Außenwelt außer Acht lassen kann. Aber für den Freigeist funktioniert die Maske nicht nur als abwehrende Verteidigung seiner Einsamkeit gegenüber der Masse, sondern auch als Anreiz für verwandte (noch unbekannten) Geister.

Jeder vornehmere Geist und Geschmack wählt [H. d. V.] sich, wenn er sich mittheilen will, auch seine Zuhörer; indem er sie wählt, zielt er zugleich gegen „die Anderen“ seine *Schranken* [H. d. V.] [] sie halten zugleich *ferne*, sie schaffen *Distanz* [H. d. V.], sie verbieten „den Eingang“, das Verständniß [] – während sie Denen die Ohren aufmachen, die uns mit den Ohren *verwandt* [H. d. V.] sind. (FW 381; 3, 634)

Dieser „Garten“ der geistigen Verwandtschaften stellt aber keinen neuen Raum für die falsche Homogenität wie das „Volk“ (J 268; 5, 221) dar. Sondern er ist, wie Nietzsche literarisch darstellt, das „Inselchen“ für den freigeistigen „Abenteurer“, auf dem er sich zwar einstweilen erholen kann, von dem er jedoch in Kürze wieder abreisen muss:

Inmitten des Ozeans des Werden wachen wir auf einem *Inselchen* [H. d. V.], das nicht grösser als ein Nachen ist, auf, wir Abenteurer und Wandervögel, und sehen uns hier eine kleine Weile um: so eilig und so neugierig wie möglich, denn wie schnell kann uns ein Wind verwehen oder eine Welle über das Inselchen hinwegspülen, sodass Nichts mehr von uns da ist! Aber hier, auf diesem kleinen Raume, finden *andere Wandervögel* [H. d. V.] und hören von früheren, – und so leben wir eine köstliche Minute der Erkenntniss und des Errathens, unter fröhlichem Flügelschlagen und Gezwitscher mit einander und abenteuern im Geiste hinaus auf den Ozean, nicht weniger stolz als er selber! (M 314; 3, 227)

Hier kann man die Figur des Freigeistes als Seefahrer wiederfinden. Wie schon gesagt, ist er ohnehin allein gefahren. Aber durch dieses Wagnis kann er vielleicht den „anderen Wandervögeln“ begegnen, auch wenn ihre gemeinsame Zeit kurz sein mag.

Eigentlich sollte ich einen *Kreis* [H. d. V.] von *tiefen und zarten Menschen* [H. d. V.] um mich haben, welche mich etwas vor mir selber schützen und

¹²⁰ „*Der Philosoph der Ueppigkeit. – Ein Gärtchen, Feigen, kleine Käse und dazu drei oder vier gute Freunde, – das war die Ueppigkeit Epicur’s*“ (WS 192; 2, 638). „Philosophie als die Kunst, die Wahrheit zu entdecken: so nach Aristoteles. Dagegen die Epicureer, die sich die sensualistische Theorie der Erkenntniß des Aristoteles zu Nutze machten: gegen das Suchen der Wahrheit ganz ironisch und ablehnend; „Philosophie als eine Kunst des *Lebens*““ (N 9[57]; 12, 363). „Philosophie Kunst des Lebens, *nicht* Kunst zur Entdeckung der Wahrheit Epikur“ (N 12[1]; 13, 197).

mich auch erheitern wüßten: denn für einen, der solche Dinge denkt, wie ich sie denken muß, ist die Gefahr immer ganz in der Nähe, daß er sich selber zerstört. (N 1[1]; 12, 9).

Die „gute Einsamkeit“ (J 25; 5, 42) in der Philosophie Nietzsches bedeutet nicht einfach, allein zu sein, sondern einen geistigen „Kreis“ zu haben, in dem der Freigeist Abstand zur gemeinen Masse halten kann. Dort vermeidet er die Gefahr, sich selbst sowohl in der durchschnittlichen „Vielsamkeit“ zu verlieren als auch in eine krankhafte „Einsamkeit“ zu geraten: „Aus dem Lande der Menschenfresser. – In der Einsamkeit frisst sich der Einsame selbst auf, in der Vielsamkeit fressen ihn die Vielen“ (VM 348; 2, 520).

Zweifellos würde in der Philosophie Nietzsches eine der idealen Formen für solche Beziehungen die Freundschaft sein, gerade wenn in ihr die geistige Distanz respektiert werden kann, um „eine[n] gemeinsamen höheren Durste nach einem über ihnen stehenden Ideale“ (FW 14; 3, 387) halten zu können.¹²¹

Die gute Freundschaft. – Die gute Freundschaft entsteht, wenn man den Anderen sehr achtet und zwar mehr als sich selbst, wenn man ebenfalls ihn liebt, jedoch nicht so sehr als sich, und wenn man endlich, zur Erleichterung des Verkehrs, den zarten *Anstrich* und Flaum der Intimität hinzuzuthun versteht, zugleich aber sich der *wirklichen und eigentlichen Intimität* [H. d. V.] und der *Verwechslung von Ich und Du* [H. d. V.] weislich enthält. (VM 241; 2, 487)

Ein anderer Text, *Humanität der Freund- und Meisterschaft*, lautet, „Gehst du gen Morgen: so werde ich gen Abend ziehen‘ – so zu empfinden ist das hohe Merkmal von Humanität im *engeren Verkehre* [H. d. V.]: ohne diese Empfindung wird jede Freundschaft, jede Jünger- und Schülerschaft irgendwann einmal zur Heuchelei“ (VM 231; 2, 484). Nietzsche warnt uns vor der Intimität der Freundschaft, welche unsere Individualität verdirbt. Die ideale Freundschaft kann nur dadurch ermöglicht werden, indem die Verwechslung von Ich und Du sorgfältig vermieden wird: „*Möglichste Verschiedenheit der Individuen!* [H. d. V.] Entfesselung des Kampfes!“ (N 7[1]; 10, 236) Die Maske hat hier die Funktion, im freundschaftlichen Verkehr die nötige Distanz zu wahren, um sich gegeneinander im Kampf messen zu können.

Zwar stellt der „tolle Mensch“ die Kluft zwischen dem zukünftigen Menschen und den Menschen auf dem Markt dar, er ist aber nicht in der Lage, sich mithilfe eines Mitteilungsmediums, d. h. einer Maske, mit den anderen zu verbinden – er kann keine geistigen *Verwandten* finden, er bleibt letztlich ungehört und damit unverstanden. Der Mensch muss mit der Maske über diese Kluft eine Brücke für die Zukunft schlagen, d. h. er muss sich Gehör verschaffen, er muss, mit einer Maske, Verwandte finden. Denn das Ziel des Freigeistes ist nicht eine schlechte Einsamkeit, die ihn – wie den „tollen Menschen“ – von den anderen isoliert, sondern sein Ziel ist eine „gute Einsamkeit“. Ei-

¹²¹ „Es giebt wohl hier und da auf Erden eine Art Fortsetzung der Liebe, bei der jenes habbüchtige Verlangen zweier Personen nach einander einer neuen Begierde und Habsucht, einem *gemeinsamen* höheren Durste nach einem über ihnen stehenden Ideale gewichen ist: aber wer kennt diese Liebe? Wer hat sie erlebt? Ihr rechter Name ist *Freundschaft*“ (FW 14; 3, 387).

ne solche gute Einsamkeit setzt einen geistigen Mitteilungskreis voraus, einen Kreis, in dem der Freigeist seine geistige Vornehmheit gerade durch eine bestimmte Abgrenzung – d.h. durch Distanz – zu diesem Kreis wahren kann (dieser Diskurs über die „Freundschaft“ wird im nächsten Teil von *Also sprach Zarathustra* eingehend betrachtet).¹²²

1.3.3 Die Maske gegen den Schauspieler

Um die Einsamkeit der Individualität vor der Massengesellschaft zu schützen oder um einen kleinen Zirkel dafür zu schaffen, verteidigt Nietzsche die Maske. Dabei hat er einen starken Gegner, welcher auch mit der Maske – aber mit der künstlichen Maske – das Publikum zu magischer Homogenität verführt: Das ist der Schauspieler.

Darin besteht auch der Unterschied zwischen der traditionellen Aufklärung und der Aufklärung Nietzsches. Während die Aufklärung im 18. Jahrhundert die Macht der Religion sowie der Kirche als die damalige mächtigste Autorität bekämpfte, sieht Nietzsche die Notwendigkeit, als Aufklärer die Macht der Kunst zu bekämpfen. Es scheint, dass die Aufklärung mit ihrem rationalen Geist die Macht der Religion relativiert hat. Aber nach Nietzsches Ansicht besteht ihre ursprüngliche Wurzel, welche aus der Vorstellung über die alte „Zauberei“ (MA1 111; 2, 115) entstammt,¹²³ noch in der Seele des modernen Menschen fort.

Die Kunst erhebt ihr Haupt, wo die Religionen nachlassen. Sie übernimmt eine Menge durch die Religion erzeugter Gefühle und Stimmungen, legt sie an ihr Herz und wird jetzt selber tiefer, seelenvoller, so dass sie Erhebung und Begeisterung mitzutheilen vermag, was sie vordem noch nicht konnte. Der zum Strom angewachsene Reichthum des religiösen Gefühls bricht immer wieder aus und will sich neue Reiche erobern: aber die wachsende Aufklärung hat die Dogmen der Religion erschüttert und ein gründliches Misstrauen eingeflossen: *so wirft sich das Gefühl, durch die Aufklärung aus der religiösen Sphäre hinausgedrängt, in die Kunst* [H. d. V.]. (MA1 150; 2, 144)

Das Verdienst der Aufklärung, die Macht der Religion in der Öffentlichkeit relativiert zu haben, hatte nicht zur Folge, dass der ehemals von der Religion besetzte Bereich der Seele völlig vernichtet worden wäre, sondern dass er in einen anderen Bereich umgesetzt wurde, nämlich in dem Bereich der Kunst. Die Entzauberung der Religion durch die Aufklärung erzeugte unerwartet eine Kunst, die gewissermaßen nach der Religion zu einer zweiten Verzauberung führte.

Nietzsches Überzeugung folgend, verbindet sich diese ästhetische zweite Verzauberung mit dem Aufstieg der zeitgenössischen Massengesellschaft. In dem Theater, welches der neue Raum für die Kunst in der Moderne ist, sieht Nietzsche ein typisches Beispiel da-

¹²² Vgl. das Kapitel: Die Maske für den Kreis und in dem Kreis (III.2.4).

¹²³ „Kurz, der religiöse Cultus ruht auf den Vorstellungen der Zauberei zwischen Mensch und Mensch; und der Zauberer ist älter, als der Priester“ (MA1 111; 2, 115).

für, dass die Massen durch einen magischen Zauber zur ekstatischen Homogenität vereinigt werden.

Im Theater ist man nur als *Masse* [H. d. V.] ehrlich; als Einzelner lügt man, belügt man sich. Man lässt sich selbst zu Hause, wenn man in's Theater geht, man verzichtet auf das Recht der eignen Zunge und Wahl, auf seinen Geschmack, selbst auf seine Tapferkeit []. In das Theater bringt Niemand die feinsten Sinne seiner Kunst mit, auch der Künstler nicht, der für das Theater arbeitet: da ist man Volk, Publikum, Heerde, Weib, Pharisäer, Stimmvieh, Demokrat, Nächster, Mitmensch, da unterliegt noch das persönlichste Gewissen dem nivellirenden Zauber der „grössten Zahl“, da wirkt die Dummheit als Lüsternheit und Contagion, da regiert der „Nachbar“, da wird man Nachbar. (FW 368; 3, 618)¹²⁴

Damals hatte das Theater die Funktion inne, die anonymisierte Seele des Menschen, welcher von einem Mitglied einer ehemals kleinen Gemeinschaft zu dem eines Volkes in der neuzeitlichen Gesellschaft transformiert wurde, mittels des ästhetischen Rausches in einem künstlichen Einheitsgefühl zu erlösen, mithilfe dessen Hilfe alle im Publikum „Nachbarn“ werden konnten. Dort konnten die Besucher sich an dem Erlebnis des Einheitsgefühls berauschen, das vom Alltagsleben getrennt war. Hier hat man einen neuzeitlicher Raum, in dem man das simulierte Erlebnis der Vorneuzeit erfährt.

Was geht *mich* das Theater an? Was die Krämpfe seiner „sittlichen“ Ekstasen, an denen das Volk – und wer ist nicht „Volk“! – seine Genugthuung hat! Was der ganze Gebärden-Hokusokus des Schauspielers! – Man sieht, ich bin wesentlich antitheatralisch geartet. (NW „Wo ich Einwände mache“; 6, 419)¹²⁵

Ohne Zweifel hat Nietzsche bei diesem „Theater“ als „Massenkunst“ (ebd.) einen konkreten Verführer im Sinn. In *Nietzsche contra Wagner* kann man fast denselben Text mit den oben zitierten Worten finden, in dem das Wort „Theater“ durch „Bayreuth“ ersetzt wurde.¹²⁶ Wie allgemein bekannt, ist Richard Wagner eine repräsentative Person, welche damals große Erfolge feierte.¹²⁷ Nietzsche hält ihn für einen großen „Verführer“ (W 12; 6, 39) der Masse. „Das Theater ist eine Form der Demokratie in Sache des Geschmacks, das Theater ist ein Massen-Aufstand, ein Plebiscit gegen den guten Geschmack ... Dies eben beweist der Fall Wagner: er gewann die Menge“ (W „Nachschrift“; 6, 42).¹²⁸

¹²⁴ Vgl. N 23[2]; 13, 600 f.

¹²⁵ Fast derselbe Text, vgl. FW 368; 3, 617.

¹²⁶ „In Bayreuth ist man nur als Masse ehrlich“ (NW „Wo ich Einwände mache“; 6, 420).

¹²⁷ „Schon im Sommer 1876, mitten in der Zeit der ersten Festspiele, nahm ich bei mir von Wagner Abschied“ (NW „Wie ich von Wagner loskam“ 1; 6, 431). Vgl. Janz (1993), S. 699–731.

¹²⁸ Wie oben kurz erwähnt hat, gibt es hinter diesem Phänomen die zeitgenössische Strömung des Nationalismus, die nach dem Deutsch-Französischen Krieg geschah. „Es ist voll tiefer Bedeutung, dass die Heraufkunft Wagner's zeitlich mit der Heraufkunft des ‚Reichs‘ zusammenfällt“ (W 11; 6, 39). Vgl. auch: „Von allen schlimmen Folgen [], die der letzte mit Frankreich geführte Krieg hinter sich drein zieht, ist vielleicht die schlimmste ein weitverbreiteter, ja allgemeiner Irrthum: der Irrthum der öffentlichen Meinung und aller öffentlich Meinenden, dass auch die deutsche Kultur in

Hinter dieser „Massenkunst“ (NW „Einwände“; 6, 419) sieht Nietzsche das Wesen des Schauspielers, welcher mit starkem „dominirenden Instinkt“ (W 8; 6, 30) das Publikum in den Raum der Zauberei verführt. Das Ziel im Theater Wagners ist „Schwimmen, Schweben – nicht mehr Gehen, Tanzen“ (NW „Wagner als Gefahr“ 1; 6, 422). Während der Freigeist Nietzsches den geistigen „Garten“ (J 25; 5, 43) für die Individualität vorbereitet, aus dem der Mensch zu seiner eigenen Seefahrt auslaufen soll, bringt der Schauspieler durch die „unendliche Melodie“ (NW „Wagner als Gefahr“ 1; 6, 422) die modernen Menschen ins neue Meer der „Hallucination“ (W 7; 6, 27), in dem man zugunsten der Illusion der Zauberei auf die Knospe der eigenen Individualität verzichten muss. Dort kann man jenen Willen als den „Affekt des Commando’s“ (J 19; 5, 32) nicht mehr vorfinden, mit dem man als Schiffskapitän, um eine Seefahrt durchführen zu können, gegen sein innerliches Chaos befehlen kann. „Die Gefahr kommt auf die Spitze, wenn sich eine solche Musik immer enger an eine ganz naturalistische, durch kein Gesetz der Plastik beherrschte Schauspielerei und Gebärdenkunst anlehnt, die *Wirkung* will, nichts mehr“ (NW „Wagner als Gefahr“ 1; 6, 422). Für Nietzsche, welcher als ein Aufklärer den Menschen „aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“¹²⁹ zur geistigen Individualität zu verführen sucht, ist Wagner ein entgegengesetzter Verführer, welcher auf der Seite der Masse steht.¹³⁰

Diese Notwendigkeit der Distanzierung, zwischen den beiden „Antipoden“ (NW „Wir Antipoden“; 6, 424) des wagnerischen Schauspielers und des Freigeistes Nietzsches, entstammt ihrer scheinbaren Ähnlichkeit, dass beide der Maske auf unentbehrliche Weise bedürfen. „War Wagner überhaupt ein Musiker? Jedenfalls war er etwas Anderes mehr: nämlich ein unvergleichlicher Histrio, der grösste Mime, das erstaunlichste Theater-Genie, das die Deutschen gehabt haben, unser *Sceniker* per excellence. Er gehört wo andershin als in die Geschichte der Musik“ (W 8; 6, 30). Als „ein unvergleichlicher Histrio“, wie der große Schauspieler genannt wird, maskiert Wagner sich selbst gegenüber der Masse.¹³¹

Aber der Grund, warum Nietzsche die Maske dieses Schauspielers kritisieren muss, liegt darin, dass dieser nur auf die „Wirkung“ (NW „Wagner als Gefahr“ 2; 6, 422) seiner feierlichen Gebärde auf der Bühne zielt. „[E]r musste Stückwerk machen, ‚Motiv‘, Gebärden, Formeln, Verdoppelungen und Verhundertfachungen, er bleib Rhetor als Musiker – er *musste* grundsätzlich deshalb das ‚es bedeutet‘ in den Vordergrund bringen. ‚Die Musik ist immer nur ein Mittel‘: das war seine Theorie, das war Allem die einzige

jenem Kampfe gesiegt habe und deshalb jetzt mit den Kränzen geschmückt werden müsse, die so ausserordentlichen Begebenissen und Erfolgen gemäss seien. Dieser Wahn ist höchst verderblich: nicht etwa weil er ein Wahn ist – denn es giebt die heilsamsten und segensreichsten Irrthümer – sondern weil er im Stande ist, unseren Sieg in eine völlige Niederlage zu verwandeln: in die Niederlage, ja Exstirpation des deutschen Geistes zu Gunsten des ‚deutschen Reiches‘“ (DS 1; 1, 159 f.).

¹²⁹ Kant (1999), S. 20.

¹³⁰ „Dass *der Schauspieler nicht zum Verführer der Echten* wird“ (W 12; 6, 39). Während der Freigeist auf die geistige Aristokratie zielt, in der seine höchste Individualität gefordert wird, zielt der wagnerische Schauspieler auf die „Theatroratie“ (W Nachschrift; 6, 42), in der ein magischer Zauberer seine höchste Macht entfaltet, wenn er die Menschen zu seinen Domestiken zu machen.

¹³¹ Vgl. Campioni (1994); Gerhardt (1996), S. 93–98; Brusotti (1994).

ihm überhaupt mögliche *Praxis*“ (W 10; 6, 35 f.). So wie bei dem Rhetoriker die Sprache nicht nur als Medium der Kommunikation dient, sondern auch als Mittel dient um mit sprachlicher Schönheit statt mit Argumenten seine Zuhörer zu überzeugen, dient beim theatralischen Schauspieler die Musik als ein Mittel, die Wirkung seines Zaubers für das Publikum zu verstärken.

er hat das Sprachvermögen der Musik in's Unermessliche vermehrt []. Immer vorausgesetzt, dass man zuerst gelten lässt, Musik dürfte unter Umständen nicht Musik, sondern Werkzeug, sondern ancilla dramaturgica sein. [] [E]r will Nichts als die Wirkung. [] Man ist Schauspieler damit, dass man Eine Einsicht vor dem Rest der Menschen voraus hat: was als wahr wirken soll, darf nicht wahr sein [H. d. V.]. Der Satz [] enthält die ganze Psychologie des Schauspielers. (W 8; 6, 31 f.)¹³²

Beim wagnerischen Schauspieler ist die Maske eine Fassade, welche das wahre Gesicht verbirgt. Wie bereits gezeigt, besitzt der Freigeist Nietzsches die Tugend der Maskierung, um den Bereich der geistigen Individualität zu bewahren. Die Maske wirkt hier als ein Mittel, um seine eigene Einsamkeit zu beschützen, indem es ihren Träger vom homogenen Raum zu isoliert bzw. distanziert. In diesem Sinne ist die Maske für den Freigeist nicht Ziel, sondern Mittel, um sein wahres Gesicht von der scheinbaren Anerkennung der Masse fernzuhalten.¹³³

Dem Prinzip getreu, „was als wahr wirken soll, darf nicht wahr sein“ (ebd.), spielt der Schauspieler seine Gebärden so ernst, als ob diese der Wahrheit entsprächen. Diese Macht des Scheins entspringt im Grunde aus der Wirkung des „Selbstbetrugs“, mit welchem der Schauspieler sowohl die Masse als auch sich selbst verzaubert.

Bei allen grossen Betrügern ist ein Vorgang bemerkenswerth, dem sie ihre Macht verdanken. Im eigentlichen Acte des Betruges unter all den Vorbereitungen, dem Schauerlichen in Stimme, Ausdruck, Gebärden, inmitten der wirkungsvollen Scenerie, überkommt sie *der Glaube an sich selbst*: dieser ist es, der dann so wundergleich und bezwingend zu den Umgebenden spricht. Die Religionsstifter unterscheiden sich dadurch von jenen grossen Betrügern, dass sie aus diesem Zustande der Selbstdäuschung nicht herauskommen: oder sie haben ganz selten einmal jene helleren Momente, wo der Zweifel sie überwältigt; gewöhnlich trösten sie sich aber, diese helleren Momente dem bösen Widersacher zuschiebend. *Selbstbetrug* [H. d. V.] muss da sein, damit Diese und Jene grossartig *wirken*. Denn die Menschen glauben an die Wahrheit dessen, was ersichtlich stark geglaubt wird. (MA1 52; 2, 72 f.)

¹³² „[M]an [dürfte] wohl in ihm [R. Wagner; E. d. V.] eine schauspielerische Urbegabung annehmen, welches es sich versagen musste, sich auf dem nächsten trivialsten Wege zu befriedigen und welche in der Heranziehung aller Künste zu einer grossen *schauspielerischen* Offenbarung ihre Auskunft und ihre Rettung fand“ (WB 7; 1, 467 f.).

¹³³ „Es gehört zu den Eigenheiten des metaphysischen Philosophirens, ein Problem zu verschärfen und als unlösbar hinzustellen, es sei denn dass man ein Wunder als eine Lösung ansieht, z. B. das Wesen des Schauspielers in den Selbstentäußerung und förmlichen Verwandlung zu sehen: während das eigentliche Problem doch ist, *durch welche Mittel der Täuschung* es der Schauspieler dahin bringt, dass es so *scheint*, als wäre er verwandelt“ (N 23[130]; 8, 449).

Mit diesem „Selbstbetrug“ vermehrt der Schauspieler die Feierlichkeit bzw. Ernsthaftigkeit seiner Kunst, mit welcher er den Menschen an ihre Erhabenheit glauben lässt.¹³⁴ Darin besteht der Grund, warum Nietzsche im Geist des Schauspielers die große Eitelkeit sieht.¹³⁵ Denn die Eitelkeit ist eine Begierde des Menschen, durch die Anerkennung seines äußersten Anscheins, welcher in übertriebener Schönheit vor dem Anderen repräsentiert wird, seine Macht zu vergrößern. Dort ist das, was wir zu sein glauben, wichtiger als das, was wir sind (vgl. WS 60; 2, 579).

Der Freigeist zielt darauf ab, diese Atmosphäre der schauspielerischen Feierlichkeit zu vertreiben, welche uns in einen magischen Zauber einschließt, auch oder gerade weil er selber die große Anziehungskraft dieser Kunst gut kennt.¹³⁶ Der Freigeist lehrt uns im Gegenteil, auf einem Gipfel zu stehen, von dem aus wir über unsere Feierlichkeit bzw. Ernsthaftigkeit selber lachen können. „Es giebt Höhen der Seele, von wo aus gesehen selbst die Tragödie aufhört, tragisch zu wirken“ (J 30; 5, 48).

Nietzsche predigt uns keinen Selbstbetrug in der Feierlichkeit, sondern die Selbstdistanzierung von eben dieser Feierlichkeit, um unsere falsche Ernsthaftigkeit, welche durch Selbstbetrug verstärkt werden kann, weglachen zu können.¹³⁷ Nicht die Vereinigung mit der Masse durch die zauberhafte Maske, sondern die Distanzierung von der Masse durch die Maske, zwecks Erreichung der geistigen Individualität, ist das Ziel des Freigeistes Nietzsches.

1.4 Die Selbst-Maskierung für die geistige Leichtigkeit gegen die schwere Ernsthaftigkeit

Die fundamentale Idee in der Philosophie Nietzsches, dass der Schein unentbehrlich über dem tiefen Abgrund der Welt liegen muss (FW Vorrede 4; 3, 352), gilt ebenso für die innere Welt des Menschen, welche Nietzsche mit einem abgründigen „Labyrinth“ (J 295; 5, 239) vergleicht. Eine der tiefgründigsten Lehren des Freigeistes besteht in seiner Lebensweisheit, gelegentlich gegenüber diesem Abgrund eine Distanz zu wahren.

In der Geschichte der europäischen Philosophie tritt mit dem „cogito“ Descartes die Licht-Metapher in eine neue Phase, d. h. in das Vermögen der Selbstreflexion des Subjekts. Descartes hat durch seinen methodischen Zweifel das „Ich“ gefunden, dessen Sein man nicht mehr bezweifeln kann. Von diesem Punkt aus, d.h. einem Ich, das denkt, beginnt die Neuzeit, in welcher der Mensch von einem festen Punkt aus, dem Ich als ei-

¹³⁴ Vgl. N 7[53]; 9, 328.

¹³⁵ Vgl. das Kapitel: Entzauberung des Dichters (III.2.5.1.3) bzw.: Die Eitelkeit des Zauberers (III.2.7.2.1).

¹³⁶ Vgl. „Wie stark das metaphysische Bedürfniss ist und wie sich noch zuletzt die Natur den Abschied von ihm schwer macht, kann man daraus entnehmen, dass noch im Freigeiste, wenn er sich alles Metaphysischen entschlagen hat, die höchsten Wirkungen der Kunst leicht ein Miterklingen der lange verstummten, ja zerrissenen metaphysischen Saite hervorbringen []. In solchen Augenblick wird sein intellectualer Charakter auf die Probe gestellt“ (MA 1 153; 2, 145).

¹³⁷ „Wer auf den höchsten Bergen steigt, der lacht über alle Trauer-Spiele und Trauer-Ernst“ (Z „Vom Lesen und Schreiben“; 4, 49).

nem archimedischen Punkt die Außenwelt einem Gegenstand zurechnen bzw. berechnen kann. Die Festigkeit des Bodens für das *cogito* beruht also auf der unmittelbaren „*Gewissheit*“ (J 16; 5, 29 f.) der Selbst-Reflexion. Aber Nietzsche zufolge ist dieser Zweifel, der sich in „Ich denke also bin ich“ ausdrückt, nicht gründlich genug.¹³⁸

„Es muß besser gezweifelt werden als Descartes!“ Wir finden das Umgekehrte, die Gegenbewegung gegen die absolute Autorität der Göttin „*Vernunft*“ überall, wo es tiefere Menschen gibt. (N 40[25]; 11, 641)

Nietzsche fordert uns zu tieferen Zweifeln als denen von Descartes auf, der dargelegt hat, dass der Mensch durch das Licht der Vernunft seinen inneren Raum klar sehen kann.¹³⁹ In diesem inneren Raum des Menschen sieht er in einen schrecklichen Abgrund, welchen man eher nicht direkt anschauen sollte.

Wer mit Ungeheuern kämpft, mag zusehen, dass er nicht dabei zum Ungeheuer wird. Und wenn du lange in einen Abgrund blickst, blickt der Abgrund auch in dich hinein. (J 146; 5, 98)

Der Abgrund, der uns in die Tiefe hinabzieht, besteht nicht außerhalb von uns, sondern im Menschen. „Seht euch vor, ihr Philosophen und Freunde der Erkenntnis, und hütet euch vor dem Martyrium! Vor dem Leiden ,um der Wahrheit willen‘! Selbst vor der *eigenen Vertheidigung!*“ [H. d. V.] (J 25; 5, 42) Wie der aus tiefer Weisheit entsprungene Schleier nötig ist, um uns vor dem Anblick des Abgrunds zu schützen, so müssen wir uns aus Ernsthaftigkeit vor der Wahrheit von uns selbst distanzieren.

Es gibt ein Mißverständniß der Heiterkeit, welches nicht zu haben ist: aber wer es theilt, darf zuletzt gerade damit zufrieden sein. – Wir, die wir zum Glücke *flüchten* –: wir, die wir jede Art Süden und unbändige Sonnenfülle brauchen und uns dorthin an die Straße setzen, wo das Leben sich wie ein trunkener Fratzen-Festzug – als etwas das von Sinnen bringt – vorüberwälzt wir, die wir gerade das vom Glücke verlangen, daß es „von Sinnen“ bringt: scheint es nicht, daß wir ein Wissen haben welches wir *fürchten*? [] es scheint, wir *fürchten diese Hand des Lebens*, daß es uns zerbrechen muß [H. d. V.] und *flüchten uns in seinen Schein, in seine Falschheit, seine Oberfläche und bunte Betrügerei* [H. d. V.]; es scheint, wir sind heiter, weil wir ungeheuer traurig sind. Wir sind ernst, wir kennen den Abgrund: *deshalb* wehren wir uns gegen alles Ernste. [] Wir haben ein Wissen, welches wir fürchten, mit dem wir nicht allein sein wollen []. Bleib uns tapfer zur Seite, spöttischer Leichtsinn: kühle uns, Wind, der über Gletscher gelaufen ist: wir wollen nichts mehr ans Herz nehmen, wir wollen zur *Maske* beten. (N 2[33]; 12, 79 f.)

¹³⁸ Vgl. Gerhardt (1988b): „*Skepsis* ist der Grundzug des von Nietzsche geforderten Philosophen, und *Kritik* ist sein wichtigstes Instrument“ (S. 173).

¹³⁹ „Gesetz, es gäbe im Wesen der Dinge etwas Täuschendes Närrisches und Betrügerisches, so würde der allerbeste Wille de omnibus dubitare, nach Art des Cartesius, uns nicht vor den Fallstricken dieses Wesens hüten; und gerade jenes Cartesische Mittel könnte ein Hauptkunstgriff sein, uns gründlich zu foppen und für Narren zu halten. [] ‘ich will nicht betrogen werden’ könnte das Mittel eines tieferen feineren gründlicheren Willen sein, der gerade das Umgekehrte wollte; nämlich sich selber betrügen. / In summa: es ist zu bezweifeln, daß ‚das Subjekt‘ sich selber beweisen kann – dazu müßte es eben außerhalb einen festen Punkt haben und *der fehlt!*“ (N 40[20]; 11, 638).

Nietzsche schätzt die „Maske“, mit welcher man sich von der eigenen Ernsthaftigkeit distanzieren und zur Oberfläche „flüchten“ kann. Diese Weisheit der Selbst-Maskierung für die gewollte Falschheit ist so unentbehrlich wie die Ernsthaftigkeit für die Suche nach der Wahrheit. „Alle Menschen der Tiefe [H. d. V.] haben ihre Glückseligkeit darin, einmal den fliegenden Fischen zu gleichen und auf den äussersten Spitzen der Wellen zu spielen; sie schätzen als das Beste an den Dingen, – dass sie eine Oberfläche [H. d. V.] haben: ihre Hautlichkeit [H. d. V.]“ (FW 256; 3, 517). Diese „Hautlichkeit“, welche ein anderes Prädikat der Maske ist, bewahrt uns davor, in der Tiefe des Abgrunds zu versinken. Weiter betont Nietzsche die Tugend der „Thorheit“ gegen die (zu starke) Ernsthaftigkeit:

Wir müssen zeitweilig von uns ausruhen, dadurch, dass wir auf uns hin und hinab sehen und, aus einer künstlerischen Ferne her, *über* uns lachen oder *über* uns weinen; wir müssen den *Helden* und ebenso den *Narren* entdecken, der in unsrer Leidenschaft der Erkenntniss steckt, wir müssen unsrer Thorheit ab und zu froh werden, um unsrer Weisheit froh bleiben zu können! Und gerade weil wir im letzten Grunde schwere und ernsthafte Menschen und mehr Gewichte als Menschen sind, so thut uns Nichts so gut als die *Schelmenkappe*: *wir brauchen sie vor uns selber* [H. d. V.]. (FW 107; 3, 464 f.)

Aus der tiefen Weisheit heraus, dass der Mensch so ernst werden kann, dass er wegen seiner Ernsthaftigkeit zu Grunde gehen kann, verteidigt Nietzsche die „Thorheit“ oder ihre „Schelmenkappe“ als das Symbol der „künstlerischen Ferne“, mit der wir fern von dem „Gewichte“ der Ernsthaftigkeit in uns ausruhen bzw. uns distanzieren können.¹⁴⁰ Um mit uns selber guten Umgang haben zu können, müssen wir die Kunst beherrschen, zu uns selbst eine gute Distanz zu bewahren: „bisweilen ist die Narrheit selbst die Maske für ein unseliges allzugewisses Wissen“ (J 270; 5, 226).

Man kann diesen Kontext auf das Thema des Denkens anwenden. Freilich müssen wir denken, um unseren gegenwärtigen Standort zu kennen, uns in eine Richtung zu orientieren und fortzuschreiten. Man kann sagen, dass die Würde des Menschen darin besteht, denken zu können.¹⁴¹ Aber Nietzsche zweifelt an solch einer naiven Auffassung vom Denken: „‘Denken‘ und eine Sache ‚ernst nehmen‘, ‚schwer nehmen‘ – das gehört bei ihnen [Philosophen; E. d. V.] zu einander“ (J 213; 5, 148). Nietzsche macht darauf aufmerksam, dass in einem allzu ernstem und dadurch steifen Denken sich gern die Gefahr versteckt, unsere Geschmeidigkeit im Denken zu verlieren. „[E]s giebt Augenblicke, [...] wo wir euren Ernst gefährlicher als irgend welche Leichtfertigkeit finden“ (J 225; 5, 160 f.). Wenn das Denken im Namen der Wahrheit so schwer oder unbeweglich wird, dass es keinen Freiraum mehr hat, mit dem der Mensch über sich selbst mit Dis-

¹⁴⁰ Bei Zarathustra wird dieser Gedanke als die Bedeutung des Geistes, *tanzen* zu können, gegen den *Geist der Schwere*, welcher tief, gründlich und feierlich ist, eingesetzt. „Ich würde nur an einen Gott glauben, der zu tanzen verstünde. / Und als ich meinen Teufel sah, da fand ich ihn ernst, gründlich, tief, feierlich: es war der Geist der Schwere, – durch ihn fallen alle Dinge. [...] Jetzt bin ich leicht, jetzt fliege ich, jetzt sehe ich mich unter mir [H. d. V.]“ (Z Vom Lesen und Schreiben“; 4, 49 f.).

¹⁴¹ Vgl. Pascal (1987), Frg. 200/347, S. 103.

tanz reflektieren kann, wäre ein solches Denken falsch. In diesem Sinne haben wir guten Grund, „oberflächlich“ zu sein – und zwar aus „Tiefe“ (FW Vorrede 4; 3, 352), um

nicht an den Folgen unseres (zu ernsten) Dranges nach der Wahrheit zu Grunde zu gehen.

In *Gegen die Tyrannie der Wahrheit* heißt es: „[M]an muss sich von ihr [Wahrheit; E. d. V.] im Unwahren ab und zu *erholen* können“ (M 507; 3, 297).¹⁴² Die zu starke Ernsthaftigkeit – von der Jugendliche oft befallen sind – kann in der Folge oft unerwartet unter die „Tyrannie der Wahrheit“ geraten. Von diesem Gesichtspunkt aus verteidigt Nietzsche die „Unwahrheit“, welche uns aus dieser „Tyrannie der Wahrheit“ einstweilen retten kann. Nietzsche lehrt uns die Bedeutsamkeit der Leichtigkeit gegenüber der Schwere, der Torheit bzw. Narrheit gegenüber der Ernsthaftigkeit und der Oberflächlichkeit bzw. der Hautlichkeit gegenüber der Tiefe. Dieses Lob der Oberflächlichkeit führt aus dem intimen Wissen über die Seele des Menschen und ihrer Abgründe, in die man nicht direkt schauen soll.¹⁴³

Der Zweifel Descartes' ist für Nietzsche ein falscher Zweifel, solange er nicht ernst (tief) genug ist, zuzugeben, dass der Schein bzw. die Maske für das Leben eine notwendige Bedingung darstellt. Wir müssen die Kunst beherrschen, bei Gelegenheit Distanz zu unserer Ernsthaftigkeit zu wahren, um mit uns selbst guten Umgang haben zu können. Dies ist eine tiefsinngige Weisheit des Freigeistes.

2. Die Maske für die geistige Vornehmheit. Nietzsches Philosophie der Gefühle II

Hinter der Maske existiert ein aufklärerisches Motiv, welches die Menschen zu ihrer eigenen Individualität verführt. Das bedeutet nicht, dass es sich bei der Philosophie Nietzsches um einen Relativismus handelt, der alle Lebensformen des Menschen als gleich ansieht. Ganz im Gegensatz dazu zeigt seine Aufklärung eine deutlich idealische Lebensform. Sein Begriff der Maske hat eine starke Beziehung zu dieser Lebensform, welche Nietzsche mit seinem Gedanken von der Vornehmheit charakterisiert. Als Kontrapunkt gegenüber den Beziehungen von Eitelkeit und Scham, welche sich in der Autorität der Sitte verbinden, betont Nietzsche andere Werturteile, genauer gesagt den Stolz

¹⁴² „In meinem Fall gehört alles *Lesen* zu meinen Erholungen: folglich zu dem, was mich von mir losmacht, was mich in fremden Wissenschaften und Seelen spazieren gehn lässt, – was ich nicht mehr ernst nehme. Lesen erholt mich eben von meinem Ernst“ (EH „Warum ich so klug bin“ 3; 6, 284).

¹⁴³ „*Mit dem Leben spielen*. – Die Leichtigkeit und Leichtfertigkeit der homerischen Phantasie war nötig, um das übermäßig leidenschaftliche Gemüth und den überscharfen Verstand des Griechen zu beschwichtigen und zeitweilig aufzuheben. Spricht bei ihnen der Verstand: wie herbe und grausam erscheint dann das Leben! Sie täuschen sie nicht, aber sie umspielen absichtlich das Leben mit Lügen. Simonides rieth seinen Landsleuten, das Leben wie ein Spiel zu nehmen; der Ernst war ihnen als Schmerz allzubekannt (das Elend der Menschen ist ja das Thema, über welches die Götter so gern singen hören) und sie wussten, dass einzige durch die Kunst selbst das Elend zum Genusse werden könne“ (MA1 154; 2, 145 f.).

und die Scham bei den Vornehmen. Hier tritt wieder Nietzsches Philosophie der Gefühle als wichtiges Thema in den Vordergrund.

2.1 Der Stolz und sein Pathos der Distanz

„Die Eitelkeit ist die Furcht, *original* [H. d. V.] zu erscheinen, also ein Mangel an Stolz“ (M 365; 3, 243). Während das Selbstwertgefühl der Eitelkeit irgendeinen gemeinsamen Zirkel von Mitgliedern sozusagen als „die gültige Münzsorte“ (MA I 79; 2, 85) für den gegenseitigen „Tausch“ (N 20[8]; 8, 363) voraussetzt, stellt Nietzsche den Charakter des Stolzes anhand eines Menschentypus dar, der von keinem Maßstab der vorangegangenen Konventionen in der Gesellschaft mehr abhängig ist, sondern stattdessen nur auf der eigenen Einzigartigkeit bzw. „Unabhängigkeit“ (J 41; 5, 59) und „Souveränität“ (N 11 [40]; 9, 456) beruht, nämlich auf „de[m] Stolz auf sich selbst“ (J 260; 5, 210).¹⁴⁴

Anstatt zu wünschen, daß Andere uns so kennen wie wir sind, wünschen wir, daß sie so gut als möglich von uns denken; wir begehren also, daß die Anderen sich über uns täuschen: das heißt wir sind nicht *stolz* [H. d. V.] auf unsere *Einzigkeit* [H. d. V.]. (N 3 [59]; 9, 63)

In diesem Sinne benötigt der Stolz des Einzelnen Distanz zu den Mitmenschen, damit eine Einzigartigkeit als solche möglich wird. Der Stolze versucht als höherer Mensch aus der Masse der Anderen herauszuragen.

Diese Distanz nimmt zwei Formen an, erstens die horizontale Distanz, welche vom Gleichgewicht der Ehre untereinander gestützt wird, und zweitens die vertikale Distanz, welche sich direkt auf die radikale Aristokratie bezieht.

Im ersten Fall entsteht die Distanz des Stolzes durch das „Gleichgewicht von der Macht“ (N 5[82]; 12, 221), damit „Zwei zwei“ bleiben kann.¹⁴⁵ Das Gleichgewicht ist ein Beweis dafür, dass zwei Menschen, welche ihre eigene Einzigartigkeit mit Stolz fühlen, ihren „Egoismus“ gegenseitig als etwas Untauschbares anerkennen. „Es ist ein Stück ihres [die Vornehme Seele; E. d. V.] Egoismus *mehr*, diese Feinheit und Selbstbeschränkung im Verkehre mit ihres Gleichen“ (J 265; 5, 220). In diesem „Verkehr mit ihres Gleichen“, in dem die Menschen ihren Egoismus als solchen gegenseitig anerkennen können, wird nicht der Tausch der Täuschung, welcher bei der Eitelkeit gilt, sondern der Austausch der Anerkennung in Form der Ehre ermöglicht.

sie [die Vornehme Seele; E. d. V.] ehrt sich in ihnen und in den Rechten, welche sie an dieselben abgibt, sie zweifelt nicht, dass der *Austausch von Ehren und Rechten* [H. d. V.] als *Wesen* alles Verkehrs ebenfalls zum naturgemäßen Zustand der Dinge gehört. (ebd.)¹⁴⁶

¹⁴⁴ „Die Edlen ἀσθλοί die Wahrhaften die sich *nicht zu verstellen brauchen!* Als Mächtige und Individuen!“ (N 8[78]; 9, 399)

¹⁴⁵ Vgl. Gerhardt (1988a).

¹⁴⁶ In dieser Beziehung des Gleichgewichts sieht Nietzsche den Ursprung des menschengeschaffenen „Rechts“, in dem sich die Einzigartigkeit und damit die Unaustauschbarkeit der Menschen ausdrückt. „Recht entsteht nur da, wo es Verträge giebt; damit es aber Verträge geben kann, muß ein gewisses *Gleichgewicht von Macht* da sein. Fehlt ein solches Gleichgewicht, stoßen zwei zu

Die Freundschaft kann man zu den konkreten Beispielen eines gleichberechtigten bzw. ebenbürtigen Verkehrs rechnen, in welchem die Menschen ihren Stolz im gegenseitigen Respekt füreinander gleichgewichtig anerkennen können. Sie vermeiden nicht „de[n] Kampf als das Mittel des Gleichgewichts“ (N 1[31]; 12, 18). Bei der Freundschaft ist der „Kampf“ ein Beweis dafür, dass sich die Gegner einander als würdig anerkennen.¹⁴⁷ Nietzsches Erkenntnis folgend kann man nur im Rahmen dieses agonalischen Verkehrs seine schöpferische Kraft maximal offenbaren. „Wie viel Ehrfurcht vor seinen Feinden hat schon ein vornehmer Mensch! – und eine solche Ehrfurcht ist schon eine Brücke zur Liebe []. Er verlangt ja seinen Feind für sich, als seine Auszeichnung, er hält ja keinen andren Feind aus, als solchen, an dem Nichts zu verachten und *sehr Viel* zu ehren ist!“ (GM I 10; 5, 273) Bei der Freundschaft nimmt die Vornehmheit, welche ein Beweis des Stolzes ist, die idealische Lebensform an, in der der Mensch sein Gegenüber als Bedingung des Gleichgewichts anerkennen kann.¹⁴⁸

Aber Nietzsches Begriff des Stolzes hat einen (zu) radikalen Charakter, den man schwer als geistige Vornehmheit auslegen kann. „Stolz, Pathos der Distanz [] die prachtvolle Animalität, die kriegerischen und eroberungslustigen Instinkte“ (N 11[363]; 13, 159). Diese unbarmherzige Seite, die man nicht einfach naiv als horizontale Distanz in Form vornehmer Freundschaft zwischen den Vornehmen auslegen sollte, sondern als vertikale Distanz zwischen den Vornehmen und den „Gemeinen“ (J 268; 5, 222) verstehen muss, wird deutlich, wenn Nietzsche das „Pathos der Distanz“ anhand seines Ideals von Aristokratie erwähnt.

Jede Erhöhung des Typus „Mensch“ war bisher das Werk einer aristokratischen Gesellschaft – und so wird es immer wieder sein: als einer Gesellschaft, welche an eine lange Leiter der Rangordnung und Werthverschiedenheit von Mensch und Mensch glaubt und Sklaverei in irgend einem Sinne nötig hat. Ohne das *Pathos der Distanz*, wie es aus dem eingefleischten Unterschied der Stände, aus dem beständigen Ausblick und Herabblick der herrschenden Kaste auf Unterthänige und Werkzeuge und aus ihrer ebenso beständigen Übung im Gehorchen und Befehlen, Nieder- und Fernhalten erwächst, könnte auch jenes andre geheimnissvollere Pathos gar nicht erwachsen, jenes Verlangen nach immer neuer Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst, die Herausbildung immer höherer, seltnerer, fernerer, weitgespannterer, umfänglicherer Zustände, kurz eben die Erhöhung des Typus

verschiedene Macht-Quanten auf einander, so greift das Stärkere über nach dem Schwächeren zu dessen fortgesetzter Schwächung, bis endlich Unterwerfung, Anpassung, Einordnung, Einverleibung eintritt: also mit dem Ende, daß aus Zwei Eins geworden ist. *Damit Zwei zwei bleibt, ist wie gesagt ein Gleichgewicht nötig [H. d. V.]*“ (N 5[82]; 12, 221). Zur Betrachtung der Beziehung zwischen dem „Gleichgewicht“ und dem Recht vgl. Kerger (1988); Ottoman (1999), S. 220 ff.; Straubbe (2012).

¹⁴⁷ Um die Notwendigkeit des agonalischen Verkehrs für den Menschen zu betonen, verwendet Nietzsche sogar das Wort Krieg: „Man ist nur fruchtbar um den Preis, an Gegensätzen reich zu sein [] Man hat auf das grosse Leben verzichtet, wenn man auf den Krieg verzichtet“ (GD „Moral als Widernatur“ 3; 6, 84).

¹⁴⁸ Vgl. N 6[49]; 9, 205.

„Mensch“, die fortgesetzte „Selbst-Überwindung des Menschen“, um einem übermoralischen Sinne zu nehmen. (J 257; 5, 205)¹⁴⁹

Im Rahmen dieser großen Aufgabe der Erhöhung des Typus Mensch – das ist das letzte Motiv seiner Philosophie – vermeidet Nietzsche nicht, die Notwendigkeit der aristokratischen Gesellschaft zu betonen, in der die „Sklaverei“ (ebd.) als ihre Folge entsteht.

Diese (zu) radikale Seite des Stolzgefühls in der Philosophie Nietzsches – das mit dem Wort der „blonden Bestie“ (GM I 11; 275) berüchtigt populär ist – leitet sich von seinem Problembewusstsein hinsichtlich des Stolzes her, das sich nicht allein zu den Themen der *Seele* des Menschen, sondern vielmehr der Gestalt der *Herrschaftsform* stärkeren Bezug hat.¹⁵⁰ Gegen die „modernen Ideen“ (J 260; 5, 210) wie die Demokratisierung (J 44; 5, 61),¹⁵¹ die unerwartetes Potenzial besitzen, die *Angleichung* der Menschen in der Massengesellschaft herbeizuführen, versucht Nietzsche die Bedeutung des Stolzes zu verteidigen, durch welchen der menschlichen Gesellschaft erst Sinn verliehen wird.

Corruption, als Ausdruck davon, dass innerhalb der Instinkte Anarchie droht, und dass der Grundbau der Affekte, der „Leben“ heisst, erschüttert ist []. Das Wesentliche an einer *guten und gesunden Aristokratie* [H. d. V.] ist [], dass sie sich *nicht* als Funktion (sei es des Königthums, sei es des Gemeinwesens), sondern als dessen *Sinn* und höchste Rechtfertigung fühlt, – dass sie deshalb mit gutem Gewissen das Opfer einer Unzahl Menschen hin nimmt, welche um *ihretwillen* zu unvollständigen Menschen, zu Sklaven, zu Werkzeugen herabgedrückt und vermindert werden müssen. Ihr Grundglau be muss eben sein, dass die Gesellschaft *nicht* um der Gesellschaft willen dasein dürfte, sondern nur als Unterbau und Gerüst, an dem sich eine aus gesuchte Art Wesen zu ihrer höheren Aufgabe und überhaupt zu einem höheren *Sein* emporzuheben vermag. (J 258; 5, 206 f.)

„Corruption“ ist die entgegengesetzte Situation einer Ordnung, welche durch die vertikale Distanz zwischen Befehlen und Gehorsam möglich wird: „die Vervollkommnung besteht in der Hervorbringung der *mächtigsten Individuen* [H. d. V.], zu deren Werkzeug die größte Menge gemacht wird“ (N 2[76]; 12, 96 f.).

Die geistige „Souveränität“ (N 11[40]; 9, 456) ist ein Merkmal des Stolzes. Aber Nietzsche lehnt eine Situation, in der ihr höchster Sinn fehlt, als die „Anarchie der Atome“ (W 7; 6, 27) ab. „Wir leben die Periode der Atome, des atomistischen Chaos“ (SE 4; 1,

¹⁴⁹ „[D]as aristokratische Prinzip sich selber steigernd erfindet immer eine höhere Art unter den Höheren. Der Mächtige wird immer mehr zu dem *Seiner-selber-Mächtigen*, Kraftausströmenden: man sieht, daß die Vornehmheit viele Grade hat – und etwas im Einzelnen Menschen selbst *Wachsendes* ist“ (N 7[101]; 10, 277).

¹⁵⁰ Anhand des biologischen „Leibes“ sieht Nietzsche ein konkretes Exemplar für die Herrschafts form der aristokratischen Organisation verkörpert. „Eine Art *Aristokratie* von ‚Zellen‘, in denen die Herrschaft ruht?“ (N 40[42]; 11, 650) „Zur *Physiologie der Macht*. / Die Aristokratie im Leibe, die Mehrheit der Herrschenden (Kampf der Gewebe? / Die Sklaverei und die Arbeitsteilung: der höhere Typus nur möglich durch *Herunterdrückung* eines niederen auf eine Funktion“ (N 2[76]; 12, 96).

¹⁵¹ „[D]as wachsende Heraufkommen des demokratischen Mannes und die dadurch bedingte Ver dumming Europas und *Verkleinerung* des europäischen Menschen“ (N 2[10]; 12, 70 f.). Zur Be trachtung der Philosophie Nietzsches als die Politische Philosophie vgl. Ansell-Pearson (1994).

367).¹⁵² Dass es an einem Ort eine Ordnung gibt, heißt für Nietzsche, dass sich dort irgendein Mächtiger befindet, welcher dem atomischen Chaos Sinn verleiht. Von diesem Gesichtspunkt aus behauptet Nietzsche, dass die Ordnung immer eine „Rangordnung“ (J 257; 5, 205) beinhaltet. Eine Ordnung, welche kein „Gehorchen und Befehlen“ (ebd.) kennt, ist für Nietzsche undenkbar. „Demokratismus war jeder Zeit die Niedergangsform der *organisierenden Kraft* [H. d. V.]“ (GD „Streifzüge“ 39; 6, 140).¹⁵³

Nietzsche sieht in der Aristokratie vielmehr eine große Möglichkeit, in der die Vornehmheit des Menschen als solche gerechtfertigt werden kann. Dort besteht die wichtigste Tugend des Menschen im Stolz, mit dem sich die Macht des Menschen maximal entfalten kann. Nur wer in seinem Dasein das triumphierende Gefühl von Stolz verspürt, kann die Herde der Menschen organisieren, welche ohne ihn in anarchischen Corruption verfallen würde.¹⁵⁴

2.2 Die Rache und das Mitleid im Bereich der Seele

„Das Pathos der Vornehmheit und Distanz, [] das dauernde und dominirende Gesammt- und Grundgefühl einer höheren herrschenden Art im Verhältniss zu einer niederen Art, zu einem ‚Unten‘ – das ist der Ursprung des Gegensatzes ‚gut‘ und ‚schlecht‘“ (GM I 2; 5, 259). Die Herkunft des ursprünglichen Werturteils von „gut“ sieht Nietzsche in der Macht der Mächtigen gegenüber denen, die sich „unten“ befinden, und dem Mächtigen als „schlecht“ erscheinen. Diesem Verständnis nach sind das „Gute“ und die Rangordnung unter den Menschen, welche es dem Mächtigen ermöglicht, sich im Gegensatz zu den Niedrigen als „gut“ zu bezeichnen, untrennbar miteinander verbunden.¹⁵⁵

Nietzsche zufolge wurde dieses Werturteil der aristokratischen Gesellschaft in der Geschichte des Menschen vergessen. Dieses „Vergessen“ (GM I 3; 5, 260) wird aber nicht durch den Ablauf der Zeit, wie die „englischen Psychologen“ (GM I 1; 5, 257) glaubten, sondern durch das Auftreten der anderen, ganz neuartigen Moral herbeigeführt – einer „Sklaven-Moral“, welche neue Begriffe von „gut“ und „böse“ erfindet, um die Rang-

¹⁵² Nach Nietzsches Gedanken von der Organisation, welche ohne die Macht unmöglich ist, ist die Familie auch „das kleinste Gebilde der Herrschaft“. Vgl.: „Die Ehe als Institution begreift bereits die Bejahung der grössten, der dauerhaftesten Organisationsform in sich: wenn die Gesellschaft selbst nicht als Ganzes für sich *gutsagen* kann bis in die fernsten Geschlechter hinaus, so hat die Ehe überhaupt keinen Sinn. – Die moderne Ehe *verlor* ihren Sinn“ (GD „Streifzüge eines Unzeitgemässen“ 39; 6, 142).

¹⁵³ Das ist der Grund, warum Nietzsche das Auftreten Napoleons viel höher bewertet als die Französische Revolution. Revolution erscheint Nietzsche als nicht anders als der Aufstand der Sklaven ohne die Mächtigen, die in der Lage sind ihre Untertanen zu beherrschen. „Die Revolution ermöglichte Napoleon: das ist ihre Rechtfertigung. Um einen ähnlichen Preis würde man den anarchistischen Einsturz unserer ganzen Civilisation wünschen müssen“ (N 10[31]; 12, 471). Bzw. GM I 16; 5, 287 f. Zur Betrachtung Nietzsche und Napoleon vgl. Gerhardt (1996), S. 174 ff.; Dombowsky (2008).

¹⁵⁴ Zum Text Nietzsches, in dem er vom Gesichtspunkt der Notwendigkeit der Macht die Meinung vertritt, dass die Reformation Luthers als negativ und naiv zu bewerten ist, vgl. FW 358; 3, 602 ff.

¹⁵⁵ „Das Herrenrecht, Namen zu geben, geht so weit, dass man sich erlauben sollte, den Ursprung der Sprache selbst als Machtäusserung der Herrschenden zu fassen“ (GM I 2; 5, 260).

ordnung unter den Menschen zu vernichten:

Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, dass das *Ressentiment* selbst schöpferisch wird und Werthe gebiert: das Ressentiment solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die der That versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten. Während alle vornehme Moral aus einem triumphierenden Ja-sagen zu sich selber herauswächst, sagt die Sklaven-Moral von vornherein Nein zu einem „Ausserhalb“, zu einem „Ander“; zu einem „Nicht-selbst“: und *dies* Nein ist ihre schöpferische That. Diese Umkehrung des werthesetzen Blicke – diese *nothwendige* Richtung nach Aussen statt zurück auf sich selber – gehört eben zum Ressentiment: die Sklaven-Moral bedarf, um zu entstehen, immer zuerst einer Gegen- und Aussenwelt, sie bedarf, physiologisch gesprochen, äusserer Reiz, um überhaupt zu agiren, – ihre Aktion ist von Grund aus Reaktion. (GM I 10: 5, 270 f.)

Das „Ressentiment“ ist „eine imaginäre Rache“ an den Mächtigen, die mit ihrer „That“ direkt ihre Macht zur Geltung bringen konnten. Die „radikale Umwerthung von deren Werthen“ (GM I 7; 5, 267) wird durch „eine imaginäre Rache“ statt einer „That“ ausgeführt. Von dieser Rache wird die Macht der Mächtigen als „Aussen“ vernichtet. Nietzsches Erkenntnis folgend ist der Begriff vom „Bösen“ eine Bezeichnung, erschaffen von den Seelen der Schwachen, als „Reaktion“ auf die Mächtigen, um eben ihre Macht zu vernichten.

Aus dieser neuen seelischen Waffe heraus hat der Mensch neue Werturteile von „gut“ und „böse“ geschaffen, so als ob das „Mitleid“ das höchste Ideal des „Guten“ wäre. Während die Rache ein Gefühl ist, mit Hilfe dessen die Äußerlichkeiten der Macht bekämpft wird, ist das „Mitleid“ ein Gefühl, welches hilft die Ungleichheiten bzw. Unterschiede innerhalb eines Gemeinwesens zu nivellieren.¹⁵⁶ Durch die Erfindung dieser neuen Mitleidmoral, in welcher die Rangordnung der Menschen seelisch nivelliert wird, wird das Werturteil der „Vornehmen“ – das aus dem „Pathos der Distanz“ entstammt – durch das Mitleid derart eingeengt, so dass dessen Pathos als etwas Böses erscheint. Nietzsches Kritik an dieser Mitleidmoral besteht darin, dass sie „jenes Verlangen nach immer neuer Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst“ (J 257; 5. 205) völlig vernichtet.

Zugleich aber soll nicht übersehen werden, dass Nietzsche in diesem „Sklavenaufstand in der Moral“ (GM I 10: 5, 270) zugleich eine Entwicklungsstufe sieht, in dem der Menschen zu einem „interessante[n] Thier“ (GM I 6; 5, 266) geworden ist.¹⁵⁷ Gewiss ist auch, dass mit dieser Daseinsform des „Sklaven“ die Seele des Menschen die neue „Tiefe“ erhielt, von welcher der vornehme Mensch ursprünglich nichts wusste.

¹⁵⁶ Zur eingehenden Betrachtung von Nietzsches Kritik am Mitleid vgl. Nussbaum (1993).

¹⁵⁷ „[M]it einiger Billigkeit liesse sich allerdings auch hinzufügen, dass erst auf dem Boden dieser wesentlich gefährlichen Daseinsform des Menschen, der priesterlichen, der Mensch überhaupt *ein interessantes Thier* geworden ist, dass erst hier die menschliche Seele in einem höheren Sinne *Tiefe* bekommen hat und *böse* geworden ist – und das sind ja die beiden Grundformen der bisherigen Überlegenheit des Menschen über sonstiges Gethier!“ (GM I 6; 5, 266)

Alle Instinkte, welche sich nicht *nach Aussen* [H. d. V.] entladen, *wenden sich nach Innen* – diess ist das, was ich die *Verinnerlichung des Menschen* nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine „Seele“ nennt. Die ganze innere Welt, ursprünglich dünn wie zwischen zwei Häute eingespannt, ist in dem Maasse aus einander- und aufgegangen, hat *Tiefe, Breite, Höhe* [H. d. V.] bekommen, als die Entladung des Menschen nach Aussen *gehemmt* worden ist. (GM II 16; 5, 322)

Die innere Welt des Menschen – die als „Seele“ bezeichnet wird –, ist als Folge einer „Verinnerlichung des Menschen“ entstanden, in der die Instinkte – wie bei den Mächtigen – nicht nach außen durch eine direkte Tat, sondern nach innen gewendet werden. Zwar kritisiert Nietzsche die Mitleidmoral heftig – solange das Mitleid aus einem reaktiven Rachegefühl entsteht und jene „Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst“ (J 257; 5. 205) bei Menschen nivelliert –, aber zugleich erkennt er, dass es sich dabei um eine notwendige Entwicklungsstufe handelt, die es den Menschen ermöglicht einen neuen seelischen Raum für sich zu erlangen, in welchem sie durch das Leiden ihre Seele vertiefen können.

2.3 Die vornehme Scham und ihr Zartgefühl vor der Distanz

Gegenüber dem Stolz, der eine direkte Verbindung mit dem „Pathos der Distanz“ ermöglicht, richtet sich die vornehme Scham schärfer auf die Einzigartigkeit unserer Innenwelt.¹⁵⁸ Diese geistige Vornehmheit hat ihre Eigenart darin, dass sie dem Eindringen der anderen Seele in das eigene geistige Gebiet streng ausweicht. In seiner Kritik gegen das christliche Mitleid betont Nietzsche diese geistige Dimension der Vornehmheit. Während das vom Christentum vertretene Mitleid darauf abzielt, den Innenraum der Menschen anzugeleichen, lehnt Nietzsche diese Verallgemeinerung des Leidens ab. Umgekehrt verteidigt Nietzsche die geistige Distanz zwischen den menschlichen Seelen, um die Einzigartigkeit bzw. Souveränität des Innenraums des Individuums zu schützen.

Ich werfe den Mitleidigen vor, dass ihnen die Scham, die Ehrfurcht, das *Zartgefühl vor Distanzen* [H. d. V.] leicht abhanden kommt []. Die Überwindung des Mitleides rechne ich unter die *vornehmen* Tugenden. (EH „Warum ich so weise bin.“ 4; 6, 270)

Diese geistige Distanz zeigt Feinheit und Zartheit, die im „Pathos der Distanz“ (J 257; 5. 205) schwer zu erkennen war. Diese auf der Scham beruhende Vornehmheit präsentiert ein anderes Gesicht des Vornehmen, der die „Rangordnung“ (ebd.) in der Gesellschaft schonungslos durchsetzt und an den Unteren kein Interesse hat. Nur aus dieser „Scham“ als „Zartgefühl vor Distanzen“, die ihren Ursprung in der „Ehrfurcht“ vor der Seele hat, entsteht die Notwendigkeit einer „Maske“ mit ihren tiefgehenden Zwecken: „[E]s bestimmt beinahe die Rangordnung, wie tief Menschen leiden können [] dieser geistige schweigende Hochmuth des Leidenden, dieser Stolz des Auserwählten der Er-

¹⁵⁸ Vgl. Gerhardt (2011c): „[D]ie ‚Züchtung‘ eines solchen ‚souveränen Individuums‘ kann nie mals bloß mit äußeren Mitteln vor sich gehen, sondern sie bedarf stets auch der leitenden und lenkenden Impulse von innen her“ (S. 180).

kenntniss [] findet alle Formen von *Verkleidung* [H. d. V.] nötig, um sich vor der Be- rührung mit zudringlichen und mitleidigen Händen [] zu schützen. [] Woraus sich ergiebt, dass es zur feineren Menschlichkeit gehört, Ehrfurcht ‚vor der Maske‘ zu haben“ (J 270; 5, 225 f.).¹⁵⁹ Hier kann man eine andere Art der Rangordnung in der Philosophie Nietzsches deutlich erkennen, welche sich nicht auf die Fähigkeit zur Macht- bzw. Ge- waltausübung bezieht sondern auf die Fähigkeiten der Seele. Die verschiedenen Formen der Verkleidung sind für denjenigen, der die Vornehmheit des Menschen verteidigt, un- entbehrlich.

Unser Mitleiden ist ein höheres fernsichtigeres Mitleiden: – wir sehen, wie *der Mensch* sich verkleinert, wie ihr ihn verkleinert! [] Die Zucht des Leides, des *grossen Leidens* – wisst ihr nicht, dass nur *diese* Zucht alle Erhöhungen des Menschen bisher geschafft hat? Jene *Spannung der Seele* [H. d. V.] im Unglück, welche ihr die Stärke anzüchtet, ihre Schauer im Anblick des grossen Zugrundegehens, ihre Erfindsamkeit und Tapferkeit im Tragen, Ausharren, Ausdeuten, Ausnützen des Unglücks, und was ihr nur je von Tiefe, Geheimniss, Maske, Geist, List, Grösse geschenkt worden ist: – ist es nicht ihr unter Leiden, unter der Zucht des grossen Leidens geschenkt wor- den? (J 225; 5, 160 f.)

Es geht nicht um die Abschaffung des Leidens, sondern eher darum das Leiden zu ver- teidigen, ja, es sogar zu züchten. Aus diesem Grund, dass der Mensch in die Lage ver- setzt werden kann sein eigenes Leiden zu vertiefen, entsteht die „Maske“, die sowohl der barbarisch vornehme als auch der mitleidige Mensch nicht kennt. Der Leidende muss „sich [] in den Mantel der äußern, der *räumlichen* [H. d. V.] Einsamkeit [] wi- ckeln“ (N 38[11]; 11, 610).¹⁶⁰ Jedenfalls ist die Einsamkeit eine notwendige Eigenschaft des Stolzes.¹⁶¹ Aber das bedeutet nicht, dass der Stolz sich gar nicht auf die menschliche Welt bezieht, wie etwa im Fall des Einsiedlers. Der Grund, warum der stolze Mensch in der Philosophie Nietzsches nicht einfach eine gewalttätige Figur ist, sondern gleichzei- tig über eine geistige Feinheit bzw. Zartheit verfügt, die mittels einer Maske gegen Andere *verborgen* werden muss, besteht in seiner schamhaften „Ehrfurcht“ (EH „Warum ich so weise bin“ 4; 6, 270) vor dem Bereich der Seele.

„[A]uch der vornehme Mensch hilft dem Unglücklichen, aber nicht oder fast nicht aus Mitleid“ (J 260; 5, 209 f.). Selbst bei einer Wohltat muss er sich distanziert halten, um der Gefahr zu entgehen, dass seine Wohltat in den Augen des Empfängers (und vor sich selbst) als Mitleid interpretiert wird. Denn es besteht die Möglichkeit, die Knospe der Vornehmheit zu verderben, die im Anderen ungeöffnet vorhanden ist:

¹⁵⁹ Vgl. Peinzger (2011): „Ehrfrucht vor der Maske ist aber auch Ehrfurcht für das *hinter* der Mas- ke“ (S. 28).

¹⁶⁰ „Ich liebe die Unglücklichen, welche *sich schämen*; die nicht ihre Nachttöpfe voll Elend auf die Gasse schütten; denen so viel guter Geschmack auf Herz und Zunge zurück blieb, sich zu sagen ‚man muß sein Unglück in Ehren halten, man muß es verbergen‘“ (N 10[141]; 12, 536).

¹⁶¹ Vgl. Müller-Lauter (1995): „Zum Stolz gehört für Nietzsche die Einsamkeit []. Die Distanz zwischen dem Stolzen und dem Eitlen vergrößert sich auf dem philosophischen Wege, der von Kant über Schopenhauer zu Nietzsche führt. Der Weg verläuft zugleich entlang dem wachsenden Unbehagen an den Nivellierungstendenzen der Massengesellschaft. Die Einsamkeit des Stolzes wächst, seine Verbundenheit mir ‚den Vielen‘ schrumpft; seine sittliche Verpflichtung, als allge- meine angesehen, tendiert nach Auflösung hin“ (S. 273 f.).

es giebt Handlungen der Liebe und einer ausschweifenden Grossmuth, hinter denen nichts räthlicher ist, als einen Stock zu nehmen und den Augenzeugen durchzuprügeln: damit trübt man dessen Gedächtniss. [] die Scham ist erfunderisch. Es sind nicht die schlimmsten Dinge, deren man sich am schlimmsten schämt: es ist nicht nur Arglist hinter einer Maske, – es giebt so viel Güte in der List. [] *die Feinheit seiner Scham* [H. d. V.] will es so. (J 40; 5, 58)

Nietzsche sagt, „die Mächtigen sind es, welche zu ehren *verstehen*“ (J 260; 5, 210). Diese Ehrfurcht verweist nicht nur auf die eigene geistige Souveränität, sondern auch auf das Potenzial der Souveränität des Anderen. Hier spielt das Schamgefühl als Stärke angesichts einer „einzuhaltenden Grenzlinie“ (GT 2; 1, 32) die Rolle des „Wächter[s]“ der Seele (MA1 100; 2, 97). In der Philosophie Nietzsches kann es also als ein Prüfstein für geistige Vornehmheit gelten, nicht Mitleid für Andere zu empfinden, sondern die geistige Maske als Lebensnotwendigkeit anzusehen.

Es scheint, als ob Nietzsche mit der Figur des vornehmen Menschen, die er im Verbund mit dem Stolz darstellt, die Sehnsucht nach der Zeit vor dem Sklavenaufstand in der Moral äußert. Der Diskurs der Selbstmaskierung bzw. die vornehme Scham beweist jedoch, dass Nietzsche nicht anachronistisch-naiv die Rückkehr zur alten Zeit lehrt, in der die gesellschaftliche Rangordnung die Menschen direkt beherrschte.¹⁶² Der geistig vornehme Mensch befindet sich in einer geistigen Zwiespältigkeit der Zeit zwischen dem Mitleid und der Sehnsucht nach der Zukunft der Menschheit (vgl. GM I 16; 5, 285 f.).¹⁶³ Die Maske, welche der geistig vornehme Mensch aufgrund seines Schamgefühls trägt, ist auch eine Folge dieser „Zwiespältigkeit“, welche als Schicksal des Menschen auftritt, der in der Zeit der Gottlosen die geistige Vornehmheit des Menschen sucht.

Exkurs. Reiner Dionysismus ist keine letzte Hoffnung Nietzsches

Zweifellos hat Nietzsche von Anfang an bis zu seinem Ende, d. h. seit seinem Erstlingswerk bis zu seinem letzten Tag als Philosoph am 3. Januar in 1889, viel Aufmerksamkeit für die Gottheit „Dionysos“ gezeigt, – welche er als ein ursprüngliches Symbol des dynamischen und kräftigen Lebens sieht.

Zu der Kraft, die sich wandelt und immer die gleiche bleibt, gehört eine *Innenseite*, eine Art Charakter von Proteus-Dionysos, sich verstellend und sich genießend in der *Verwandlung* [H. d. V.]. Die „Person“ als *Täuschung* zu begreifen. (N 35[68]; 11, 540)

Wenn Nietzsche auf radikale Weise statt der Einheit der „Persönlichkeit“ des Menschen

¹⁶² Zur Betrachtung der Unterschiede zwischen den beiden „Vornehmheiten“ („was ist vornehm?“ und „was ist es heute?“) in *Jenseits von Gut und Böse* vgl. Tongeren (1989), S. 137–171.

¹⁶³ „Die beiden *entgegengesetzten* Werthe ‚gut und schlecht‘, ‚gut und böse‘ haben einen furchtbaren, Jahrtausende langen Kampf auf Erden gekämpft; und so gewiss auch der zweite Werth seit langem im Übergewichte ist, so fehlt es doch auch jetzt noch nicht an Stellen, wo der Kampf unentschieden fortgekämpft wird. Man könnte selbst sagen, dass er inzwischen immer höher hinauf getragen und eben damit immer tiefer, immer geistiger geworden sei: so dass es heute vielleicht kein entscheidenderes Abzeichen der ‚höherern Natur‘, der geistigeren Natur giebt, als *zwiespältige* [H. d. V.] in jenem Sinne und wirklich noch ein Kampfplatz für jene Gegensätze zu sein“ (GM I 16; 5, 285 f.).

eher die verschiedenen „Personae“ (und Masken)“ betont (N 36[17]; 11, 558),¹⁶⁴ stecken hinter dieser radikalen Kritik seine Gedanken zu Dionysos als Symbol des Lebens, welcher wie Proteus im griechischen Mythos seine Gestalt verwandeln kann (vgl. auch N 40[53]; 11, 654).

In seinem letzten biographischen Werk, *Ecce homo* – dessen Untertitel lautet: *Wie man wird, was man ist* –,¹⁶⁵ und besonders in seinen letzten Briefen aus dem Spätjahr 1888, welche er für seine Freunde – im Zwielicht zwischen Vernunft und Wahnsinn – schrieb, kann man Spuren dafür finden, dass für Nietzsche seine *Philosophie des Dionysos*, welche mittels ihrer lebendigen Kraft Denkformen und -gesetze beliebig verwandeln kann, nicht nur auf der theoretischen Ebene seiner Philosophie, sondern auch in seinem Leben selbst große Bedeutung hatte.

Ein Brief, den Nietzsche am 3. Januar in 1889 in Turin an Cosima Wagner schrieb, könnte eventuell als Beweis dafür dienen, dass er die Philosophie des Dionysos letztendlich mit seinem eigenen Leib verwirklicht hatte, die er in seiner Philosophie lange versteckt hatte.

Es ist ein Vorurtheil, daß ich ein Mensch bin. Aber ich habe schon oft unter den Menschen gelebt und kenne Alles, was Menschen erleben können, vom Niedrigsten bis zum Höchsten. Ich bin unter Indern Buddha, in Griechenland Dionysos gewesen, – Alexander und Caesar sind meine Inkarnationen, insgleichen der Dichter des Shakespeare Lord Bakon. Zuletzt war ich noch Voltaire und Napoleon, vielleicht auch Richard Wagner []. Dies Mal aber komme ich als der siegreiche Dionysos, der die Erde zu einem Festtag machen wird []. Nicht daß ich viel Zeit hätte []. Die Himmel freuen sich, daß ich da bin []. Ich habe auch am Kreuze gehangen. (KSB 8, Nr. 1241, 572 f.)¹⁶⁶

Klossowski, der meiner Ansicht nach zurzeit der Einzige ist, der die letzte Periode des Denkens Nietzsches philosophisch analysiert hat, sagt, „[w]enn man die letzte Schaffensperiode Nietzsches betrachtet, und insbesondere sein letztes ‚bewußtes‘ Jahr, gerät man in die starke Versuchung, sich zu sagen: da sieht man, wohin die zwanzig Jahre seiner Laufbahn führen mußten: in den Abgrund“.¹⁶⁷ In der stärksten „Exzentrizität“ des

¹⁶⁴ „[I]ch [leugne] die ‚Persönlichkeit‘ und ihre angebliche Einheit [] und [finde] in jedem Menschen das Zeug zu sehr verschiedenen ‚Personae‘ (und Maske) finde“ (N 36[17]; 11, 558).

¹⁶⁵ Vgl. „Ich bin bei weitem der furchtbarste Mensch, den es bisher gegeben hat; dies schliesst nicht aus, dass ich der wohlthötigste sein werde. Ich kenne die Lust am Vernichten in einem Grade, die meiner Kraft zum Vernichten gemäß ist, – in Beidem gehorche ich meiner dionysischen Natur [H. d. V.], welche das Neinthalen nicht vom Jasagen zu trennen weiß“ (EH „Warum ich ein Schicksal bin“ 2; 6, 366).

¹⁶⁶ Vgl. auch den Brief an Burckhardt in Turin am 6. Januar 1889, KSB 8, Nr. 1256, 577 ff. Klossowski weist darauf hin, dass diese euphorische Verwandlung Nietzsches im Brief an Strindberg aus Turin am 31. Dezember 1888 deutlich in Erscheinung tritt, in dem Nietzsche als „Nietzsche Caesar“ unterschreibt (KSB 8, Nr. 1229, 567 f.). Vgl. Klossowski (1986), S. 351–364. Nach Klossowski sind Nietzsches Worte „Dionysos gegen den Gekreuzigten“ (EH „Warum ich Schicksal bin“ 8; 6, 374), sein letzter Versuch, angesichts seines bevorstehenden geistigen Zusammenbruchs in seinem Geist ein „Gleichgewicht“ zu bewahren (Klossowski (1986), S. 360–364).

¹⁶⁷ Klossowski (1986), S. 329. Vgl. auch: „Der außergewöhnliche ‚Sinn‘-Reichtum, der den letzten Brief an Burckhardt in schillernder Weise durchzieht, bedeutet, auch wenn er für die Psychiater die Zerrüttung des Philosophen belegt, darum nicht weniger eine volle Apotheose von Nietzsches ‚In-

Selbst Nietzsches, welche mit der höchsten „Intensität“ bei ihm entsteht, sieht Klossowski die letzte Phase der Philosophie Nietzsches,¹⁶⁸ d. i. „die Identifikation mit Dionysos“.¹⁶⁹

Auch wenn der geistige Zusammenbruch Nietzsches uns eine Lebensweise zeigt, in der der Mensch aus seinem – von den alten Werten Europas eingezwängten – kleinen Leben loskommen kann, vertritt meine Betrachtung nicht die Position, dass man eine solche dionysische Verwandlung als letzte Hoffnung Nietzsches auslegen sollte. Meiner Ansicht nach zeigt der letzte Text von *Jenseits von Gut und Böse*, in dem der Name des „Dionysos“ (J 295; 5, 238) auftaucht, eine andere Seite Nietzsches gegenüber dieser Gottheit, bei der er sich nicht wie in seiner letzten Phase der Intensität des Dionysismus überlässt.

„Ich – habe keinen Grund, meine Blösse zu dekken!“ [] es fehlt dieser Gottheit [Dionysos; E. d. V.] nicht nur an *Scham* [H. d. V.] –; und es giebt überhaupt gute Gründe dafür, zu muthmassen, dass in einigen Stücken die Götter insgesamt bei uns Menschen in die Schule gehen könnten. Wir Menschen sind – *menschlicher...* (ebd., 238 f.)

Solange er keine „Scham“ hat, gibt es bei dem (reinen) Dionysos keine Notwendigkeit, sowohl seine eigene Individualität zu beschützen als auch den Bereich der „Seele“ des Anderen zu respektieren. Diejenige Lebensweise, die ihre formierende Kraft – welche zugleich die Bedingung für die Individualität des Menschen darstellt – völlig verloren hat, ist für den Menschen nicht geeignet. Dieses Urteil gilt, selbst wenn Nietzsche in seiner letzten Lebensphase (der Phase seiner geistigen Umnachtung) solch ein Leben führte. Darin liegt auch der Grund, bei dieser Betrachtung der Maske nicht nur Dionysos, sondern verstärkt auch die Wirkung einer anderen Gottheit, Apollon, zu beachten. Durch dessen plastische Kraft, die gegenüber einem gewaltigen bzw. übermächtigen Chaos ein richtiges „Maass“ findet (GT 4; 1, 40), wird erst ein Leben des Menschen ermöglicht, in dem er zu jenen „dionysischen Regungen“ (GT 1; 1, 29) eine angemessene Distanz halten kann. Wie oben erwähnt,¹⁷⁰ hat Nietzsche selbst in seinem Erstlingswerk, in dem Dionysos als ursprünglichste Quelle des Lebens angesehen wird, sich niemals reinem Dionysismus hingegessen.

Worum es geht, ist weder die Rückkehr zu einer archaischen Orgie (GT 3; 1, 32 f.), in der die Individualität unter stärkster Wollust zerrissen wird, noch eine Auflösung des Selbst im Chaos der Affekte, zugunsten einer euphorischen Verwandlungen des Selbst bzw. der eigenen Identität, sondern um höchste „Souveränität“, mit der der Mensch in der Welt einen Sinn für sein Dasein behaupten kann.

Auch wenn es stimmt ist, dass die letzte Euphorie Nietzsches, die er in Turin erlebte, uns Ausdrucksformen eines Lebens zeigen, welche jenseits der herkömmlichen Vorstel-

tellekt“. In einem Aufblitzen von Possenreißerei erscheint die Fülle all dessen, was Nietzsches Leben angesammelt hat“ (ebd., 372).

¹⁶⁸ Ebd., S. 335.

¹⁶⁹ Ebd., S. 375.

¹⁷⁰ Vgl. das Kapitel: Die Maske gegen die Bestie (I.2.4.1).

lungen des Guten wie des Bösen liegen, so kann man doch nicht sagen, dass es sich hierbei um die Äußerung einer „Philosophie der Zukunft“ handelt. Derjenige, der die Aufgabe zum „Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“ übernehmen kann, ist weder der (reine) „Dionysos“ noch der (gestorbene) „Gekreuzigte“ (EH „Warum ich ein Schicksal bin“ 8; 6, 374) sondern der Mensch allein, der ständig neu sich dadurch zu gestalten versucht, seinen Horizont nach der Zukunft hin zu überwinden.

III. Die Maske von Zarathustra für den Übermensch

In *Also sprach Zarathustra*, das in Nietzsches Werk eine eigentümliche Stellung einnimmt,¹⁷¹ taucht Nietzsches Philosophie der Maske in sowohl konkreter als auch lebendiger Weise auf.¹⁷² Auch wenn das Wort Maske in diesem Werk nicht verwendet wird, ist es sicher, dass sich die Maskierung als wichtiges Motiv durch das gesamte Werk hindurch zieht.¹⁷³ Die Maske ist für Zarathustra ein wesentlicher Teil sowohl seiner Lehre als auch seiner Lebensform. Das Ziel der folgenden Ausführungen zu *Also sprach Zarathustra* besteht nicht darin, einen detaillierten Kommentar zu diesem Werk zu bieten,¹⁷⁴ sondern vielmehr darin zu ergründen, weshalb für Zarathustra (oder seine Lehre) die Maske unentbehrlich ist und welche Rolle sie eigentlich spielt. Innerhalb meiner Interpretation von *Also sprach Zarathustra* als Teil des Freigeist-Projekts von Nietzsche wiederholen sich einige Betrachtungen aus meinem zweiten Teil; so z.B. zum „Tod Gottes“, zur geistigen Aristokratie, zur vornehmen „Scham“ oder zur Bedeutsamkeit der Maske für die geistige Leichtigkeit gegen die schwere „Ernsthaftigkeit“ usw.

Für Zarathustra ist die Maske, mit welcher man sein wahres Gesicht vor der Außenwelt verstecken kann, die notwendige Bedingung, um zu handeln. Denn seine Handlungen, die den Menschen das Konzept des „Übermenschen“ lehren, kennt keine andere Welt als die der Menschen, selbst wenn sein Geist den der Menschen hoch wie ein Gebirge überragt oder er einen großen Überdruss am heutigen Menschen verspürt. *Die Menschenwelt, welche ihm noch menschlich, allzu menschlich erscheint, ist für ihn die einzige Welt, von welcher aus er die Menschen zum Übermenschlichen führen kann.* Für Zarathustra, welcher das große Dilemma zwischen dem Überdruss an den Menschen und der Sehnsucht nach dem Übermenschlichen verspürt, ist die Maskierung eine gewollte Methode, um sowohl den Menschen selektiv zu verführen als auch um seine Sehnsucht nach dem Übermenschlichen dadurch zu vergrößern. Durch das ganze Werk hindurch ist Zarathustras Ziel erkennbar, seine Einsamkeit im Gebirge nicht allein genießen zu müs-

¹⁷¹ EH „Vorrede“ 4; 6, 259.

¹⁷² Eigentlich ist „Zarathustra“ die Maske Nietzsches, mit welcher er die Vergötterung seines Gedankens durch den Leser zu vermeiden versucht. Der Untertitel *Ein Buch für Alle und Keinen* weist auf seine parodistisch ausgedrückte Hoffnung hin, sein Buch nicht als ein Buch für „Alle“ zu deuten, wie z.B. die Bibel. Sein Hass gegenüber der Nivellierung des menschlichen Geistes ist so tief, dass er versucht die Anpassung des Autors an den Leser zu vermeiden: „Allerwelts-Bücher sind immer übelriechende Bücher“ (J 30; 5, 49). Vgl. Pipiin (1988), S. 65. ff.; Gerhardt (2000c), S. 5; Himmelmann (2000). S. 18.

¹⁷³ In der Nietzsche-Forschung gibt es die Tendenz, eine Verbindung zwischen Zarathustra und „Dionysos“ herzustellen; Reschke (2000). In dem Sinne, dass in der Philosophie Nietzsches Zarathustras „Überfluss“ an Weisheit eine Kontinuität mit den Weisheiten des Dionysos aufweist, ist eine solche Auslegung nicht falsch. Aber meiner Ansicht nach zeigen die Figur und die Worte Zarathustras ebenfalls Charakterzüge des „Apollinischen“, welcher die Gottheit des „Scheins“ ist. In *Also sprach Zarathustra* kann man dieses Element in der „Maske“ vorfinden. Vgl. Rosen (2004), S. 28 und 73. Das Ziel meiner Betrachtung besteht darin, diese Seite des „Appolinischen“, die Notwendigkeit der oberflächlichen Fassade für den Menschen, deutlicher zu machen.

¹⁷⁴ Als stellvertretene Kommentare Naumann (1899/1900/1901); Lampert (1986); Pieper (1990); Rosen (2004).

sen. Solange er ein Lehrer des Übermenschen ist, bedarf er der Anderen, welche seine überquellende Weisheit annehmen können.

Diese Betrachtung von *Also sprach Zarathustra* interpretiert den vierten und letzten Teil dieses Werkes als unentbehrlichen Schluss dieses Werkes – und nicht als einfachen (parodistischen) Zusatz.¹⁷⁵ Dieser Teil meiner Arbeit vertritt die banale, aber texttreue Interpretation, dass das Werk *Also sprach Zarathustra* mit dem „Untergang“ Zarathustras beginnt (*Zarathustras Vorrede*) und wieder mit dessen „Untergang“ schließt (*Das Zeichen* im vierten und letzten Teil). Die Maske, welche der unerschütterliche Beweis des Menschen ist, dass er sich auf die Anderen beziehen muss – ob er das will oder nicht –, spielt hier für ihn eine unentbehrliche Rolle, um mit einem erstarkten Willen wieder in die Menschen-Welt hinabsteigen zu können.

1. Der „Untergang“ Zarathustras mit der Maske

Um zu bekräftigen, dass in *Also sprach Zarathustra* die Maske eine für Zarathustra unentbehrliche Rolle spielt, soll uns vor allem die *Vorrede* Zarathustras als Beweis dienen. Die zentrale These in ihr besteht darin, dass Zarathustras wahrer „Untergang“ nicht schon mit der ersten „Morgenröthe“ im ersten Kapitel der *Vorrede*, sondern mit der zweiten „Morgenröthe“ im neunten Kapitel beginnt, welche eine „neue Wahrheit“ genannt wird.

1.1 Erste Morgenröthe

1.1.1 Zarathustra als eine Brücke zum Menschen

„Als Zarathustra dreissig Jahre alt war, verliess er seine Heimat und den See seiner Heimat und gieng in das Gebirge. Hier genoss er seines Geistes und seiner Einsamkeit und wurde dessen zehn Jahre nicht müde“ (Z Vorrede 1; 4, 11). *Also sprach Zarathustra* beginnt mit der Szene, in der Zarathustra sich nach seiner Einsamkeit in den Höhen des Gebirges endlich dazu entscheidet, seine „Höhle“ (ebd.) im Gebirge zu verlassen. Die zehnjährige Einsamkeit in der Höhle in den Bergen war für ihn eine notwendige Zeit, um seine tiefe Trostlosigkeit aufgrund der Enttäuschung seines Glaubens seiner jungen Jahre an die traditionellen Werte – die als „Asche“ (Z Vorrede 2; 4, 12) bezeichnet werden – zu überwinden und über diese Trostlosigkeit hinaus seine eigene Weisheit zu entfalten, die große Weisheit zum „Übermenschen“ (Z Vorrede 3; 4, 14).¹⁷⁶

¹⁷⁵ Z. B. Fink (1992): „[D]ie ersten beiden Teile laufen auf den dritten zu, der den Höhepunkt darstellt und die am meisten tiefen Sinnigen Reden umfaßt; der vierte Teil bedeutet einen starken Abfall, das Überhandnehmen einer Allegorie und einer legendenhaften Darstellungsweise, die mitunter peinlich berührt“ (S. 64). Zur Einordnung dieses Diskurses in die (insbesondere englische) Nietzsche-Forschung, ob der vierte und letzte Teil ein (parodistischer) Zusatz ist oder nicht, vgl. Loeb (2010), S. 85 ff.

¹⁷⁶ „[I]ch trug meine eigne Asche zu Berge, eine hellere Flamme erfand ich mir“ (Z „Von den Hinterweltlern“; 4, 36). Vgl. Blumenberg (1957): „Rückkehr in die Höhle, aus der die Menschheit zu ihrem ‚Fortschritt‘ heraustrat, kann auch Distanzierung von diesem Fortschritt bedeuten: so wird

Zarathustra wurde durch seine lange Einsamkeit in gewissem Sinne schon so stark und tiefesinnig, dass er des *Alleinseins* gar nicht mehr „müde“ (Z Vorrede 1; 4, 11) wurde. Das bedeutet aber nicht, dass er auf dem Berg bleiben könnte, wenn er denn wollte. Der „Überfluss“ (ebd.) seiner Weisheit, welche durch seine lange Einkehr so groß geworden war, dass er es nicht vermeiden konnte, sie den Menschen zu schenken, erlaubte ihm nicht mehr, seine Weisheit in der isolierten Einsamkeit der Höhle weiter *allein* zu genießen.

Mit der „Morgenröthe“ verwandelt sich sein „Herz“. „Du grosses Gestirn! Was wäre dein Glück, wenn du nicht Du hättest, welchen du leuchtest! / Zehn Jahre kamst du hier hinauf zu meiner Höhle: du würdest deines Lichtes und dieses Weges satt geworden sein, ohne mich, meinen Adler und meine Schlange. / Aber wir warteten deiner an jedem Morgen, nahmen dir deinen Überfluss ab und segneten dich dafür“ (ebd.). Die erste Bedeutung der Sonnenmetapher besteht in diesem „Überfluss“ der Weisheit, der wie die Sonne allen Menschen ihr Licht großzügig schenkt.¹⁷⁷ Zarathustra sagt dazu, dass es das „Glück“ für die Sonne ist, dass sie Empfänger ihres Lichts hat. Genauso bedarf Zarathustra des Empfängers, welcher ihm seine übermäßige Weisheit abnehmen kann.¹⁷⁸

Aus dieser untrennbaren Verbindung des Überflusses von Weisheit und der Notwendigkeit ihres Empfängers entstammt die zweite Bedeutung der Sonnenmetapher, nämlich die des „Untergangs“ als zentrale Handlung dieses Werkes.

Ich bin meiner Weisheit überdrüssig, wie die Biene, die des Honigs zu viel gesammelt hat, *ich bedarf der Hände* [H. d. V.], die sich ausstrecken. Ich möchte verschenken und austheilen []. Dazu muss ich in die Tiefe steigen: wie du des Abends thust, wenn du hinter das Meer gehst und noch der Unterwelt Licht bringst, du überreiches Gestirn! Ich muss, gleich dir, *untergehen*, wie die Menschen es nennen, zu denen ich hinab will. (ebd., 11 f.)

So wie die Sonne hinter dem Horizont versinkt und durch ihr Licht die Welt hinter diesem Horizont weiter erleuchtet, geht Zarathustra aus dem Gebirge zur Welt der Menschen hinunter, um ihnen seine Weisheit zu schenken.

Segne den Becher, welcher überfliessen will, dass das Wasser golden aus ihm fliesse und überallhin den Abglanz deiner Wonne trage! / Siehe! Dieser Becher will wieder leer werden, und *Zarathustra will wieder Mensch werden* [H. d. V.]. (ebd.)

Der Satz „Zarathustra will wieder Mensch werden“ heißt, dass er aus seiner isolierten Einsamkeit heraus zu einem Lehrer für die Menschen werden will.¹⁷⁹ In diesem Sinne ist Zarathustra gar kein unmenschliches Wesen, welches fern ab von den Menschen al-

die Höhle zum Ort der aristokratischen Absonderung, des Rückzuges aus der Niederung des Allgemein-Menschlichen, des Willens zur Umkehrung der geschichtlichen Bewegung. Von dieser Art ist die Höhle des *Zarathustra*“ (S. 438).

¹⁷⁷ Vgl. Nehamas (2000), S. 165; Gerhardt (2011e), S. 351.

¹⁷⁸ Vgl. FW 14; 3, 386.

¹⁷⁹ Zur Betrachtung von dem Weg Zarathustras in der Kommunikation zwischen Menschen Vgl. Meckel (1980).

lein in der Fremde lebt, sondern auch ein „Mit-Mensch“, welcher mittels der Sprache eher leidenschaftlich versucht sein Wort den Anderen zu Gehör zu bringen und mit ihnen zu kommunizieren. So heißt es auch in seiner folgenden Rede an das Volk:

Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine *Brücke* [H. d. V.] und kein *Zweck* ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein *Übergang* und ein *Untergang* ist. (Z Vorrede. 4; 4, 16 f.)

Von Anfang bis Ende dieses Werkes besteht das letzte Ziel Zarathustras nie darin, für immer in der isolierten Einsamkeit des Gebirges allein zu bleiben, auch wenn diese „Einsamkeit“ für ihn ein sowohl wesentlicher als auch unentbehrlicher Teil seiner Lehre ist. Um zu einer „Brücke“ für die Zukunft des Menschen zu werden, bedarf Zarathustra des *Zuhörers*.

1.1.2 Übermensch oder letzter Mensch als das Schicksal des Menschen

Dem Volk auf dem Markt lehrt Zarathustra den „Übermenschen“. „Ich lehre euch den Übermensch“. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll“ (Z Vorrede 3; 4, 14). Der Übermensch ist nicht etwas, das man mit einer konkreten Figur des Menschen darstellen kann, sondern ein hochgestecktes „Ziel“ (Z Vorrede 5; 4, 19) für den Menschen, zu dessen Erreichen er seine gegenwärtigen Grenzen ständig zu überwinden versuchen soll.¹⁸⁰

Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde! (Z Vorrede 3; 4, 14)

Das heißt, für den zukünftigen Menschen besteht der einzige Weg dem Leben in dieser Welt einen Sinn zu verleihen darin sich selbst zu überwinden.¹⁸¹ Zarathustra kündigt dem Volk den Übermenschen aus tiefer Notwendigkeit heraus an, denn „Gott [ist] todt“ (Z Vorrede 2, 4, 14), aber dieser hat bisher lange Zeit den Sinn des Daseins garantiert. „Einst war der Frevel an Gott der grösste Frevel, aber Gott starb, und damit starben auch diese Frevelhaften. An der Erde zu freveln ist jetzt das Furchtbarste und die Ein geweide des Unerforschlichen höher zu achten, als den Sinn der Erde!“ (Z Vorrede 3, 4, 15) Der alte Himmel, welcher von oben herab die Menschen mit der Gnade Gottes erleuchtete, konnte den Sinn ihres Daseins dadurch garantieren, indem er der Erde weniger Bedeutung beimaß als dem Himmel. Aber durch den Tod Gottes sehen sich die Menschen vor das Schicksal gestellt, sich von dieser alten Unterstützung befreien zu müssen. Zarathustra sagt, dass für den Menschen eine Zeit kommt, in der er neue Werte für den Sinn seines Daseins schaffen muss. Nunmehr ist für ihn der Wille zum Übermensch der einzige Weg, auf welchem der Mensch, als das Ziel seines Daseins auf dieser Erde, „über sich hinauswachsen“ kann.

¹⁸⁰ Vgl. Pieper (1990): „Übermensch ist überhaupt keine Person, kein Individuum, sondern der Name für eine Tätigkeit, eine Aktivität des Individuums“ (S. 56).

¹⁸¹ Zur Denkgeschichte vom „Sinn des Lebens“ in der europäischen Philosophie vgl. Gerhardt (1995).

Dem Volk, das seiner Rede nicht zuhört, lehrt Zarathustra ein Gegenbild zum Übermenschen, um ihnen eine andere Möglichkeit von der Zukunft des Menschen verständlich zu machen. Das ist „der letzte Mensch“ (Z Vorrede 5; 4, 19).

Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch keinen Stern mehr gebären wird.

Wehe! *Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann.* [H. d. V.] (ebd.)

Gleichwohl erkennt Zarathustra in der Notwendigkeit des Übermenschen auch die große Gefahr, dass der Mensch, welcher weder Höhen noch Tiefen in sich hat, eine sinnlose Existenz in einer öden Welt weiterführt. „Sie [die letzte Menschen“; E. d. V.] haben die Gegenden verlassen, wo es hart war zu leben“ (Z Vorrede 5; 4, 19).

Diese Welt des letzten Menschen stellt eine Antipode zur Welt Zarathustras dar, welche in diesem Werk mit *topographischen* Metaphern wie Gebirge, Meer, Stern oder Sonne beschrieben wird und welche des großen Geistes mit all seinen Tiefen und Höhen bedarf.¹⁸² Die größte Sorge Zarathustras besteht in dieser Zukunft des Menschen, in der er diese (geistig) flache Welt einfach genießt, ohne den Sinn oder das Ziel für sein Dasein zu berücksichtigen. Denn wenn der Mensch auf der Erde einfach nur leben würde, ohne eine große Sehnsucht zu größeren Ideen, die über ihn hinaus reichen, zu verspüren, worin bestünde dann der Unterschied des Menschen zu einem Insekt, welches ohne einen Sinn für sein Dasein auf der Erde existiert? Worin besteht dann die Würde des Menschen, dank derer wir uns „Mensch“ nennen können?¹⁸³

„Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?“ – so fragt der letzte Mensch und blinzelt. / Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfst der letzte Mensch, der Alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar, wie der Erdfloh; der letzte Mensch lebt am längsten. (Z Vorrede 5; 4, 19)

Der letzte Mensch ist ein zukünftiger Sohn des Fortschritts des Menschen. Durch die „Bildung“ (ebd.) hat der Mensch seine Welt auf Erden geschaffen, in der weder die Bedrohung durch die Natur noch die Gewalt des Tyrannen ihn belästigen. Nunmehr kann er glücklich, friedlich und mittelmäßig auf der Erde leben, so wie er will. Das mag man als großen Fortschritt ansehen. Aber Zarathustras große Sorge für den Menschen besteht darin, dass er in Zukunft wegen dieses Fortschritts unerwartet und unvermeidlich in eine Lage gerät, in der er wie ein kleines Insekt ohne Lebenssinn in dieser Welt leben würde. Das einzige Ziel des letzten Menschen läge nur noch darin, möglichst lange auf der Erde zu leben, ohne irgendeinen Sinn, ohne irgendein Ziel und ohne irgendeine Sehnsucht.

In dieser „kleinen“ Welt des letzten Menschen herrscht nur noch die geistige Homogenität, welche keine geistige Differenzierung in sich birgt, die wiederum für die Selbst-Überwindung im Grunde notwendig ist.

¹⁸² Vgl. Günzel (2001), S. 241–263.

¹⁸³ „Tausend Ziel gab es bisher, denn tausend Völker gab es. Nur die Fessel der tausend Nacken fehlt noch, es fehlt das Eine Ziel. Noch hat die Menschheit kein Ziel. / Aber sagt mir doch, meine Brüder: wenn der Menschheit das Ziel noch fehlt, *fehlt da nicht auch – sie selber noch?* [H. d. V.]“ (Z „Von tausend und Einem Ziele“; 4, 76)

Wer will noch regieren? Wer noch gehorchen? Beide ist zu beschwerlich. / Kein Hirt und Eine Heerde! *Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich* [H. d. V.]. (Z Vorrede 5; 4, 20)

Dieser Wille zur Homogenität, in welchem das Prinzip des „Gleiche[n]“ als einzige Idee verehrt wird, ist für Zarathustra die schrecklichste Folge der „flachen Welt“, welche als Finale der von dem letzten Menschen verkleinerten Welt zum Vorschein kommt.

Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinaus wirft, und die Sehne seines Bogens verlernt hat, zu schwirren! / Ich sage euch: *man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können* [H. d. V.]. Ich sage euch: ihr habt noch Chaos in euch. / Wehe! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann. (ebd., 19)

Entgegen der gleichartigen, kleinen und flachen Welt des letzten Menschen hat Zarathustra noch die große Erwartung an das Potenzial des „Chaos“ im Menschen, welches noch in ihm (bzw. in seiner Person) namenlos und unerkannt steckt. Dieses Chaos stellt eine notwendige geistige *Spannung* für die Selbst-Überwindung dar, welche Zarathustra „die Sehne seines Bogens“ nennt.¹⁸⁴ Die große Sorge Zarathustras um den Menschen besteht darin, dass dieser – gleich dem letzten Menschen – das Chaos in sich verliert, welches die lebendige (Spann-)Kraft verkörpert, um sich selbst verachten zu können und dadurch die große Sehnsucht zur Selbstüberwindung zu entwickeln.¹⁸⁵

1.2 Zur zweiten Morgenröthe

1.2.1 Die tiefe Kluft zwischen Zarathustra und dem Volk

Der Übermensch, von dem Zarathustra dem Volk erzählt, wird vom Volk spöttisch als „Seiltänzer“ missverstanden, so als ob Zarathustra von einem Beruf spräche, in dem das „Übergehen“ auf einem Seil ausgeübt wird: „Wir hörten nun genug von dem Seiltänzer; nun lasst uns ihn auch sehen!“ (Z Vorrede 3; 4, 16) Der Seiltänzer, welcher glaubte, dass dieser spöttische Ruf des Volkes sich gilt, beginnt sein „Werk“:

„Zarathustra aber sahe das Volk an und *wunderte sich* [H. d. V.]“ (Z Vorrede 4; 4, 16). Dieses Wundern Zarathustras veranschaulicht, dass das Missverständnis des Volkes für ihn etwas unerwartetes war. Zum Zeitpunkt dieser Vorrede auf dem Markt vertritt Zarathustra noch die naive Annahme, dass seine Lehre von den Menschen genau so verstanden wird, wie er sie versteht. Jetzt aber versteht Zarathustra zum ersten Mal, dass das Überquellende seiner großen Weisheit, welche er durch die zehnjährige Einsamkeit im Gebirge vergrößert und vertieft hat, sich dem Volk auf dem Markt als *so fremd* darbietet, dass er ihnen als „ein Spötter in furchtbaren Späßen“ (Z Vorrede 5; 4, 21) er-

¹⁸⁴ Zum Begriff der Spannung in der Philosophie Nietzsches vgl. Brussoti (2012).

¹⁸⁵ Im Nachlass heißt es: „*die zwei Zukünfte der Menschheit: / 1) die Consequenz der Vermittelmaßigung / 2) das bewußte Abheben, sich-Gestalten* [H. d. V.] / eine Lehre, die eine *Kluft* schafft“ (N 12 5[61]; 12, 208).

scheint: „Zu lange wohl lebte ich im Gebirge, zu viel horchte ich auf Bäche und Bäume“ (Z Vorrede 5; 4, 20). Zwischen ihm und dem Volk besteht eine zu große *Kluft* der *Mitteilens* und *Verstehens*, über die er nicht sofort eine Brücke schlagen kann. „[S]ie verstehen mich nicht, ich bin nicht der Mund für diese Ohren.“ (Z Vorrede 5; 4, 18)

Dann ereignet sich die eindrucksvollste Szene der Vorrede, der Absturz des Seiltänzers. Dieser wird vom „Possenreißer“ übersprungen, welcher den Seiltänzer mit schnellem Schritt verfolgt. In diesem Augenblick stürzt der Seiltänzer inmitten des Volkes ab. Dieser Vorfall mit dem Seiltänzer veranschaulicht Zarathustra bildlich und mit allem Schrecken die große Kluft zwischen ihm und dem Volk. Beide – der Poscenreißer und der Seiltänzer – karikieren die Rede Zarathustras. Jener, der den Seiltänzer überspringt, karikiert die „Überwindung“ als die fundamentale Aktivität zum Übermenschen; dieser, der in die Tiefe des Todes abstürzt, den „Untergang“ Zarathustras. Ihre Taten, welche sie vor Zarathustra und dem Volk auf dem Markt aufgeführt haben, sind deformierte Figuren der Rede Zarathustras, um die tiefe Kluft zwischen Zarathustra und dem Volk anzuzeigen.¹⁸⁶

Ein wichtiger Punkt, welcher in dieser Betrachtung nicht übersehen werden darf, besteht in den Worten Zarathustras, die er dem sterbenden Seiltänzer zuruft.

Freund [H. d. V.], [] du hast aus der *Gefahr* deinen *Beruf* [H. d. V.] gemacht, daran ist Nichts zu verachten. Nun gehst du an deinem Beruf zu Grunde: dafür will ich dich mit meinem Händen begraben. (Z Vorrede 6; 4, 22)

Zarathustra erweist ihm die Ehre, ihn seinen „Freund“ zu nennen. Der Seiltänzer, der aufgrund seiner beruflichen Tätigkeit zu Grunde geht, ist der erste Freund für Zarathustra, den er in der Menschenwelt gefunden hat. Zweifellos erblickt Zarathustra in diesem verstorbenen Freund ein Ebenbild seines Werkes in der Menschenwelt untergehen. Denn, wie er selber sagt, Zarathustra liebt solche, welche in der Gefahr ihr Leben zu riskieren versuchen.¹⁸⁷ Aber diese Freundschaft kann für Zarathustra zugleich eine neue *Gefahr* darstellen, welche er in die Menschenwelt trägt.

1.2.2 Eine Nacht mit dem ersten Gefährten

In der „Nacht“ (Z Vorrede 7; 4, 22) sagt Zarathustra zu sich selbst, während ein Leichnam neben ihm liegt: „Wahrlich, einen schönen Fischfang that heute Zarathustra! Keinen Menschen fieng er, wohl aber einen Leichnam. / [] noch bin ich ihnen *ferne* [H. d. V.], und mein Sinn redet nicht zu ihren Sinnen“ (Z Vorrede 7; 4, 23). Die geistige

¹⁸⁶ Es ist sicher, dass der Poscenreißer, der zugleich als eine Art Doppelgänger Zarathustras agiert, hier Zarathustra mehr ähnelt als dem Seiltänzer. Im Nachlass heißt es: „Zarathustra selber der Poscenreißer, der über den armen Seiltänzer hinwegspringt“ (N 16[88]; 10, 531). Aber auch wenn Zarathustra ein ähnliches Wort wie der Poscenreißer am Ende dieser Vorrede sagt: „über die Zögern-den und Saumseligen werde ich hinwegspringen“ (Z Vorrede 9; 4, 27), würde es falsch sein, den Poscenreißer in dieser Vorrede direkt als die idealische Figur Zarathustras auszulegen. Denn er kennt weder die *menschliche* Sympatie für den Menschen noch die Notwendigkeit der Maske, welche der Beweis des *zarten* Geistes ist.

¹⁸⁷ „Ich liebe Die, welche nicht zu leben wissen, es sei denn als Untergehende, denn es sind die Hinübergehenden“ (Z Vorrede 4; 4, 17).

Höhe Zarathustras, mit der er sich weit vom Volk auf dem Markt sich entfernt, macht ihn ironischerweise in den Augen des Volkes zu nichts anderem als „den Menschen zwischen einem Narren und einem Leichnam“ (ebd.).

Dass diese *Ferne* nicht einfach ein Thema des theoretischen Missverständnisses, sondern auch eine *gefährliche Kluft* darstellt, lehrt ihn jener Possenreißer, welcher zugleich ein Doppelgänger Zarathustras ist. „Geh weg von dieser Stadt, oh, Zarathustra, sprach er; es *hassen* [H. d. V.] dich hier zu Viele. Es hassen dich die Guten und Gerechten und sie nennen dich ihren *Feind und Verächter* [H. d. V.]; es hassen dich die Gläubigen des rechten Glaubens, und sie nennen dich die Gefahr der Menge. [] Geh aber fort aus dieser Stadt – oder morgen springe ich über dich hinweg, ein Lebendiger über einen Todten“ (Z Vorrede 8; 4, 23). Der Possenreißer, welcher in der Nacht wieder vor Zarathustra erscheint, veranschaulicht die dunkle Finsternis des Menschen, welche eine größere und tiefere Kluft als das kommunikative Missverständnis schafft. Diese Finsternis ist der *Hass* der Menschen.

Tatsächlich hat Zarathustra dem Volk auf eine Weise zugeredet, in der sein durch den Anblick des letzten Menschen gereizten „Stolz“ zum Ausdruck kommt. Dies tat er aber damit das Volk besser seine Verachtung gegen sich selbst erlernen kann, die sich zu einer notwendigen Motivation entwickeln kann, sich zu überwinden: „[S]ie [hören] ungern von sich das Wort ‚Verachtung‘. So will ich denn zu ihrem *Stolze* [H. d. V.] reden“ (Z Vorrede 5; 4, 19). Die Rede Zarathustras an das Volk hat aber überraschenderweise nicht dazu geführt, dass sich die „Verachtung“ des Volkes für sich selbst zu einem höheren Stolz auf sich selbst umwandelt, sondern nur den *Hass* des Volkes auf Zarathustra entfacht. Der Grund dieses Hasses besteht darin, dass gerade das Volk auf dem Markt, wo der Geist jener Homogenität und Gleichheit herrscht, das Ideal für den „letzten Menschen“ darstellt. Zarathustra hat ihre Selbst-Verachtung nicht zu einer größeren Sehnsucht hin zum Übermenschen verwandelt, sondern im Gegenteil nur die Verehrung für den letzten Menschen hervorgerufen, welche sich mit Hass und Spott gegen Zarathustra erregt: „Gieb uns diesen letzten Menschen, oh Zarathustra, [] machte und zu diesen letzten Menschen! So schenken wir dir den Übermensch!“ (Z Vorrede 5; 4, 20)

Die durch seine Weisheit hervorgerufene – und von vornherein bestehende – Kluft zwischen Zarathustra und dem Volk wurde ihm in ihrer Tiefe erst bewusst, als er sich des Hasses des Volkes auf ihn gewahr wurde. Diese Kluft könnte ihn umbringen, wie den Seiltänzer, der wegen seiner „reinen Ehrlichkeit“ für seinen Beruf sterben musste. Die erste dunkle Nacht, die Zarathustra nach seinem Untergang verbringt, lehrt ihn auf beschwerliche Weise, wie schwierig es noch ist, inmitten der Menschen diesen den Weg zum Übermenschen aufzuzeigen, d. h. „unterzugehen“.

Neben dieser Schwierigkeit besteht für Zarathustra in dieser Nacht dazu noch die andere *Gefahr*, den Leichnam fälschlicherweise für seinen Gefährten zu halten. Er sagt zu ihm: „Komm, du kalter und steifer *Gefährte* [H. d. V.]! Ich trage dich dorthin, wo ich dich mit meinen Händen begrabe“ (Z Vorrede 7; 4, 23). In dieser Nacht scheint Zarathustra auch den Anderen nichts anderes als ein „Todtengräber“ zu sein, welcher den Leichnam zu Grabe trägt.¹⁸⁸ Zugleich war die Figur eines alten Mannes nicht in der Lage den Un-

¹⁸⁸ „Zarathustra trägt den todten Hund davon: brav, dass Zarathustra zum Todtengräber wurde!“ (Z

terschied zwischen dem noch lebenden Zarathustra und einem Leichnam zu bemerken.¹⁸⁹ In dieser dunklen Nacht steht er dem gestorbenen Freund *zu nahe*. Zarathustra nimmt, als Folge seiner Schwierigkeit vor dem Volk zu reden, unabsichtlich eine zu geringe Distanz gegenüber dem Leichnam des Seiltänzers ein, welcher natürlich nicht mehr imstande ist zu reden oder irgendetwas zu schaffen. Um seinen wahren Untergang durchzuführen, muss er auch diese Gefahr überwinden.

1.2.3 Eine neue Wahrheit, die lebendigen Gefährten wegzulocken

Mit der zweiten „Morgenröthe“ (Z Vorrede 9; 4, 25) – die weiter hin zum „Mittag“ (ebd.) steigt – erkennt Zarathustra „eine neue Wahrheit“.

Dann erhob er sich schnell, wie ein Seefahrer, der mit Einem Male Land sieht, und jauchzte: denn er sah *eine neue Wahrheit* [H. d. V.] []. Ein Licht gieng mir auf: *Gefährten brauche ich und lebendige* [H. d. V.], – nicht todte Gefährten und Leichname, die ich mit mir trage, wohin ich will. / Sondern *lebendige Gefährten* [H. d. V.] brauche ich, die mir folgen, weil sie sich selber folgen wollen – und dorthin, wo ich will. [] nicht zum Volke rede Zarathustra, sondern zu Gefährten! [] Viele *wegzulocken* von der Heerde – dazu kam ich. (Z Vorrede 9; 4, 25)

Mit der „zweiten Morgenröthe“ nach der tiefen Nacht entscheidet sich Zarathustra endlich, seine *zwei Naivitäten* zu überwinden. Erstere bestand in der *äußeren* Naivität, dem Volk etwas sagen zu können, so als ob der Andere (das Volk) – ohne das Vorhandensein einer gefühlsmäßige Kluft – ihn sogleich verstehen könnte, ganz gleich wie er sich ihm mitteilte. Er hatte sozusagen „unverhohlen“ vor den Anderen geredet. Die zweite *innere* Naivität besteht in der von ihm gefühlten gefährlichen Sympathie für seinen gestorbenen Gefährten, welcher *wegen seiner* „reinen Ehrlichkeit“ hatte sterben müssen. Zarathustra war zu eng mit seinem ersten Freund verbunden gewesen.

Diese innere Veränderung wird durch die *Distanzierung* ermöglicht, welche zugleich auch das Prinzip der geistigen Individualität ist. Mit dieser geistigen Distanzierung kann er sowohl seine *äußere* naive Erwartung Anderen gegenüber als auch seine *innere* naive Sympathie für den Nächsten überwinden. Dies bedeutet allerdings nicht, dass er sich wieder in seine isolierte Einsamkeit zurückzieht. Ganz im Gegenteil ist das ein neuer Schritt auf dem Weg, um denjenigen zu treffen, welchen er wahrhaftig seinen Freund nennen kann.

du, mein erster Gefährte, gehab dich wohl! Gut begrub ich dich in deinem hohlen Baume, gut barg ich dich vor den Wölfen. / Aber ich *scheide* [H. d. V.] von dir, die Zeit ist um. Zwischen Morgenröthe und Morgenröthe kam mir eine neue Wahrheit. (ebd., 26)

Vorrede 8; 4, 24)

¹⁸⁹ „Ein Lebendiger und ein Todter, sagte Zarathustra. [] Das geht mich Nichts an, sagte der Alte mürrisch“ (Z Vorrede 8; 4, 24 f.).

Indem er von seiner naiven Sympathie für den verstorbenen Freund ablässt, lenkt Zarathustra sein Handeln wieder auf den Menschen, um seine „lebendigen Gefährten“ zum Übermenschen zu verführen: „Zu meinem Ziele will ich, ich gehe meinen Gang“ (ebd., 27). So versucht er dann weder in die Einsamkeit im Gebirge zurückzugehen noch zum Totengräber des verstorbenen Seiltänzers zu werden, sondern probiert Zarathustra seine „lebendigen Gefährten“ in der Menschenwelt zu finden. Sein Ziel soll nicht der Leichnam, sondern die lebendigen „Mitschaffenden“ (ebd., 26) sein, welche den Willen in sich haben, sich selbst zu *überwinden* zu versuchen.

Gefährten sucht der Schaffende und nicht Leichname, und auch nicht Heerden und Gläubige. Die *Mitschaffenden* [H. d. V.] sucht der Schaffende, Die, welche neue Werthe auf neue Tafeln schreiben. (ebd.)

Zarathustra würde nunmehr nur zu dem reden, der dazu bereit ist, sich seine eigenen Werte selber zu schaffen.

Den Schaffenden, den Erntenden, den Feiernden will ich mich *zugesellen* [H. d. V.]: den Regenbogen will ich ihnen zeigen und alle die Treppen des Übermenschen. (ebd.)

Mit der zweite „Morgenröthe“ wird Zarathustras Rede nicht mehr „gnädig“ geführt, um allen Menschen gegenüber *auf gleicher Augenhöhe* zu sprechen, sondern sozusagen *selektiv*. Er testet eher den Zuhörer daraufhin, ob dessen Seele auch tief und zart genug ist und ob sein Blick auf etwas Höheres zielt. Sein Wort wählt das Ohr des Anderen aus, um die geistige *Differenzierung* des Menschen gegenüber der geistigen *Homogenität* des Volkes zu verwirklichen.¹⁹⁰

1.2.4 Der Stolz des Adlers und die Klugheit der Schlange

„Gefährlicher fand ich's unter Menschen als unter Thieren, gefährliche Wege geht Zarathustra. Mögen mich meine Thiere führen!“ (Z Vorrede 10; 4, 27) Vielleicht spricht Zarathustra diese Worte in Erinnerung an die Worte jenes Greises, welcher Zarathustra den Rat gegeben hat, nicht zum Menschen zu gehen, sondern eher im Wald zu bleiben. „*Liebe zum Menschen würde mich umbringen* [H. d. V.]“ (Z Vorrede 2; 4, 13). Auch wenn Zarathustra dem alten Greis nicht zustimmen würde – weil er allzu gut weiß, dass Gott bereits tot ist, und er nicht zum Menschen hinuntersteigt, um die Menschen zu lieben, sondern um ihnen ein „Geschenk“ (ebd.) zu bringen¹⁹¹ –, klingen die Worte des Greises für Zarathustra bedrückend. Auch wenn er nicht aus „Liebe“, sondern als Schenkender einer großen Weisheit zum Menschen hinabgeht, kann er aufgrund des tiefen *Hasses* der Menschen oder aufgrund seiner *Sympathie* für seinen Freund zu Grunde gehen.

¹⁹⁰ Vgl. N 10[63]; 12, 494.

¹⁹¹ Zarathustra sagte einmal unvorsichtig und naiv, dass er aufgrund seiner „Liebe“ zum Menschen geht. „Zarathustra antwortete: ‚Ich liebe die Menschen.‘ [...] Was sprach ich von Liebe!“ (Z Vorrede 2; 5, 13)

Als Zarathustra bei der Trennung vom verstorbenen Gefährten eine „neue Wahrheit“ einfiel, nämlich die lebendigen Gefährten zu verführen, tauchten die Tiere Zarathustras vor ihm auf, der Adler und die Schlange. Diese zwei Tiere Zarathustras symbolisieren die beiden notwendigen Tugenden, welche für den Menschen, der den Weg zum Übermenschen zu bestreiten versucht, unentbehrlich sind.¹⁹² „Das stolzeste Thiere [H. d. V.] unter der Sonne und klügste Thier [H. d. V.] unter der Sonne“ (Z Vorrede 10; 4, 27). Wenn der Mensch inmitten der Menschenwelt die Hoffnung auf den Übermenschen weiter im Herzen bewahren will, muss er auf seinem gefährlichen Weg zum Übermenschen nicht nur den Stolz des Adlers, welcher die geistige Höhe symbolisiert, sondern auch die Klugheit der Schlange in sich tragen, welche die *tiefste* Weisheit des Menschen versinnbildlicht – und zwar die Weisheit, um die im Menschen versteckte, dunkle und schmutzige Finsternis zu überleben.¹⁹³

Zarathustra weiß sehr gut, dass der Mensch unfähig wäre diese „gefährlichen Wege“ (Z Vorrede 10; 4, 27) weiter zu bestreiten, solange er hartnäckig ohne die Klugheit allein in der Tugend des Stolzes verharrt. Eher würde ihn der zu starke und zu reine Stolz, der keine Klugheit kennt, ihn töten. Die Schlange ringelte sich um den Hals des Adlers wie eine „Freundin“ (ebd.). Man muss beide Tugenden in sich tragen – weder allein den edlen Stolz, der dem Menschen die Sehnsucht nach dem höheren Menschen lehrt, noch nur die tiefe Klugheit, mit der er den schrecklichen Abgrund der Finsternis des Menschen erkennen kann, sondern die „stolze Klugheit“.

Als Zarathustra mit der ersten Morgenröte aus dem hohen Gebirge nach unten abstieg, war er in gewissem Sinne schon stolz genug. Aber er bedurfte noch mehr Stärke und Stolz, um nicht vor dem Versuch zu zögern, trotz der sehr tiefen Kluft zwischen ihm und dem Volk noch höher zu steigen. Der Stolz des Adlers fordert ihn auf, seine geistige Höhe über die Kleinheit des Menschen hinaus als solche zu akzeptieren. Doch sein Stolz muss mit der Klugheit der Schlange einhergehen, welche ihm inmitten der Menschen die tiefe Weisheit bewahrt, ohne die er in die Finsternis – z. B. inmitten des Hasses oder der Naivität – versinken würde. Er muss zugleich mittels seiner stolzen Klugheit „vorsichtige Distanz“ gegenüber den Abgründen der menschlichen Seele, sowohl in anderen Menschen als auch in ihm, halten.

Diese stolze Klugheit fordert von Zarathustra, die *Maske* zu tragen. Man kann sagen, dass es sich bereits um ein Moment der Selbstüberwindung handelt, wenn er sich sowohl von seiner äußeren Naivität gegenüber den Anderen als auch von seiner inneren Naivität gegenüber dem verstorbenen Freund distanziert und einen Schritt weiter hinaustritt, um den echten, lebendigen Freund zu erkennen. Sein neuer Weg der Maskierung verstärkt seinen Willen zum Untergang, vergrößert aber auch seinen Stolz und seine höhere Sehnsucht, mit deren Hilfe er seine echten Gefährten aus der Menschenwelt

¹⁹² Auch wenn es korrekt ist, dass diese zwei Tiere (Adler und Schlange) den Gedanken von der ewigen Wiederkehr symbolisieren (vgl. Heidegger (1961), S. 298–302) – indem die metaphorische Bedeutung des Adlers und der Schlange sehr häufig und intensiv mit dem Gedanken der ewigen Wiederkehr verknüpft werden – so scheint aber den konkreten Tugenden (besonders die Klugheit der Schlange) in vielen Interpretationen zu wenig Bedeutung und keine ausreichende Analyse beigemessen zu werden.

¹⁹³ Vgl. Pieper (1990), S. 97 ff.

hervorlockt. Dabei verkennt er nicht, dass dieser Weg für ihn sehr gefährlich werden kann. *Die Maske zu tragen, ist nie der Rückgang zum isolierten Alleinsein, sondern der Wille zum Anderen, welchen man noch nicht sieht.*

Möchte ich *klüger* sein! Möchte ich klug von Grund aus sein, gleich meiner Schlange! / Aber Unmögliches bitte ich da: so *bitte ich denn meinen Stolz, dass er immer mit meiner Klugheit gehe!* [H. d. V.] / Und wenn mich einst meine Klugheit verlässt: – ach, sie liebt es, davonzufliegen! – möge mein Stolz dann noch mit meiner Thorheit fliegen! (Z Vorrede 10; 4, 27 f.)

Der Stolz ist eine zentrale Tugend für denjenigen Menschen, der seinen Weg zum Übermenschen zu gehen versucht. Aber auch die kluge Weisheit, welche uns lehrt, *listig* zu leben, muss er in sich tragen. Zarathustra weiß allzu gut, dass es ab und zu für ihn schwierig werden würde, wenn der große Stolz ständig mit der tiefen Klugheit zusammengeht. Es kann sein, dass die tiefe Klugheit wegen ihrer listigen Weisheit *ironischerweise* den Stolz verlässt. Deswegen wünscht Zarathustra, dass, auch wenn die Klugheit den Stolz verlässt, mindestens die „Thorheit“ mit dem Stolz bei ihm verbleibt; die „Thorheit“, welche für ihn zusammen mit der „klugen Blindheit“ oder mit dem „schönen Schein“ in der Not eine Hilfe werden könnte, um seinen gefährlichen Weg weiterzugehen, ohne die Sehnsucht nach dem Übermenschen zu verlieren.¹⁹⁴

Weder den Weg des Greises im Wald, welcher mit dem Glauben an Gott dort verbleibt, noch den Weg des Seiltänzers auf dem Markt, welcher wegen seiner reine Hingabe an seinen Beruf dort sterben musste – wählt Zarathustra. Stattdessen entscheidet er sich mit der stolzen Klugheit der Maskierung seinen eigenen Weg als der Lehrer vom Übermenschen zu bestreiten. So also beginnt Zarathustras Untergang mit der Maske.

2. Die Maske zur Distanzierung, Verstellung und Verlockung

Mit der Selbst-Maskierung verführt Zarathustra den Anderen zu seinen tiefreichenden Gedanken. Die Reden Zarathustras werden mithilfe der Maske entfaltet, welche ihre gedanklichen Abgründe verschleiert. Er würde all seine Gedanken vor den Anderen nie unverhüllt aussprechen. Bei ihm ist die Rede selber schon eine zweifache Handlung, seine Gedanken sowohl den Anderen mitzuteilen als auch zugleich vor den Anderen zu *verbergen*, um ihnen seine tiefsten Gedanken durch dieses „Schweigen“ nicht zu verraten.

Meine liebste Bosheit und Kunst ist es, dass mein Schweigen lernte, sich nicht durch Schweigen zu verrathen. / Mit Worten und Würfeln klappernd überliste ich mir die feierlichen Warter: allen diesen gestrengen Aufpassen soll mein Wille und Zweck entschlüpfen. / Dass mir Niemand in meinen Grund und letzten Willen hinab sehe, – dazu erfand ich mir das lange lichte Schweigen. / So manchen Klugen fand ich: der verschleierte sein Antlitz und trübte sein Wasser, dass Niemand ihm hindurch und hinunter sehe. /

¹⁹⁴ Vgl. das Kapitel: Die Selbst-Maskierung als Verführer (III.2.3).

Aber zu ihm gerade kamen die klügeren Misstrauer und Nussknacker: ihm gerade fischte man seinen verborgensten Fisch heraus! / Sondern die Hellen, die Wackern, die Durchsichtigen – das sind mir die klügsten Schweiger: denen so *tief* ihr Grund ist, dass auch das hellste Wasser ihn nicht – verräth. – / Du schneebärtiger schweigender Winter-Himmel, du rundäugichter Weisskopf über mir! Oh du himmlisches Gleichniss meiner Seele und ihres Muthwillens! / Und *muss* ich mich nicht verbergen, gleich Einem, der Gold verschluckt hat, – dass man mir nicht die Seele aufschlitzte? (Z „Auf dem Oelberge“; 4, 220)

Die Rede Zarathustras hat etwas Geheimnisvolles an sich. Einerseits stellt er seinen Zuhörer auf die Probe, um festzustellen ob dieser tiefgründig genug ist, die Tiefe Zarathustras in ihrem ganzen Ausmaß erahnen zu können, wobei es sich hier zugleich um eine Probe, ob der Zuhörer in seiner Person diese Tiefe in sich trägt oder nicht. Andererseits versucht er seine eigenen Gedanken, die er nie gern den Anderen überlässt, durch eine Begegnung mit dem Anderen und zugleich durch die Trennung von den Anderen noch zu vertiefen bzw. zu vergrößern.

2.1 Die Schichten der Masken Zarathustras

Die Maske Zarathustras verfügt über vielfältige Schichten, welche ihm abhängig von der Entfernung von den Anderen verfügbar sind. Im Kapitel *Von der Erlösung* am Ende des zweiten Teils wird diese Vielfältigkeit der Maske Zarathustras am deutlichsten dargestellt.

Es gibt zweierlei Gründe, weshalb meine Betrachtungen mit diesem Kapitel beginnen. Der erste Grund besteht darin, dass in diesem Kapitel Zarathustra zu drei Personen (dem „Bucklichten“, seinen „Jüngern“ und „sich selber“) auf ganz verschiedene Art und Weise redet. Die Pluralität der Objekte stellt eigentlich die Bedingung für die Maske dar, welche durch seine trennende Wirkung eine Innen- und Außenwelt schafft. Kurz gesagt, um die Maske zu verstehen, muss es mindestens zwei Welten bzw. zwei Gegenstände geben. Zweitens deutet dieses Kapitel das „tiefste“ Gesicht Zarathustras schon an, das er selbst vor seinen vertrauenswürdigen und in kleinen Zirkeln versammelten Schülern versteckt, und das er sich nur vor sich selber offenbart. Auch die qualitative Differenz ist zugleich eine Bedingung für die Maske, welche einen Grund dafür liefert sich mithilfe einer Selbst-Maskierung sich vor der Außenwelt zu verstecken. Kurz gesagt, um eine Maske zu tragen, muss man Geheimnisse haben, welche vor Anderen verborgen bleiben sollen. In diesem Kapitel tauchen die zwei fundamentale Elemente der Maske – die vielfältigen Objekte und die qualitative Differenz – am deutlichsten auf.

Das Gespräch mit dem „Bucklichten“ am Ende dieses Kapitels veranschaulicht die Schichten der Gesichter Zarathustras am prägnantesten.

„Aber warum redet Zarathustra anders zu uns als zu seinen Jüngern?“ Zarathustra antwortet: „Was ist da zum Verwundern! Mit Bucklichten darf man schon bucklicht reden! (Z „Von der Erlösung“; 4, 182)

Der Geistestiefe seines Gesprächspartners entsprechend verwendet Zarathustra eine an-

gemessene Maske. Die Maske, welche Zarathustra vor dem „Bucklichten“ trägt, lässt wenig durchblicken, fast so als ob er auf das Verständnis seines Gesprächspartners zu verzichten scheint. Aber das bedeutet nicht, dass Zarathustra vor seinen Schülern keine Maske trägt.

Gut, sagte der Bucklichte; und mit Schülern darf man schon aus der Schule schwätzen. Aber warum redet Zarathustra anders zu seinen Schülern – als zu sich selber? [H. d. V.] (ebd., 182)

Hinter der Maske für den „Bucklichten“ trägt er noch eine zweite Maske für seine Schüler. Aber hinter der zweiten Maske befindet sich noch ein tieferer Bereich seiner Seele, in dem er nur mit sich selber redet. Das sind Beispiele für die Schichten der Maske Zarathustras.

Zu dem „Bucklichten“ redet Zarathustra von der Gefahr für den Menschen, durch die Spezialisierung zu „Bruchstücken“ eines Menschen zu werden.¹⁹⁵ Aber vor seinen Jüngern redet Zarathustra über seine Aufgabe, die Menschen dadurch zu erlösen, diese „Bruchstücke“ zu einer Einheit des Menschen zu „[d]ichten“.¹⁹⁶ „[W]ie ertrüge ich es, Mensch zu sein, wenn der Mensch nicht auch Dichter und Räthselselrather und der Erlöser des Zufalls wäre! Die Vergangenheit zu erlösen und alles ‚Es war‘ umzuschaffen in ein ‚So wollte ich es!‘ – das hiesse mir erst Erlösung!“ (ebd., 179) Zwar handelt es sich hier noch um eine suggestive Rede, aber hier wird schon kurz erwähnt, dass sich der Kern seiner „Erlösung“ auf die Zeit bezieht, welche sich auf grundlegende Weise auf das menschliche Dasein bezieht.

„Aber an dieser Stelle seiner Rede geschah es, dass Zarathustra plötzlich innehielt und ganz einem Solchen gleich sah, der auf das Äusserste erschrickt. Mit erschrecktem Auge blickte er auf seine Jünger; seine Auge durchbohrte wie mit Pfeilen ihre Gedanken und Hintergedanken“ (ebd., 181 f.). Während er seinen Jüngern seine Hoffnung auf „Erlösung“ darlegt, wird er unwillkürlich geschwätziger. Dann redet er mit einem Lächeln, so als ob er sich selber warnen würde.

Es ist schwer, mit Menschen zu leben, weil Schweigen so schwer ist
[H. d. V.]. Sonderlich für einen Geschwätzigen. (ebd., 182).

Zarathustra bemerkt, dass er jedoch vor seinen Schülern über zu vieles geredet hat, was er seinen Jüngern eigentlich nicht mitteilen kann oder soll. Hier verhinderte er es sich vor seinen Jüngern mit seinen Gedanken zu offenbaren, da diese die Schwierigkeit seines Themas noch nicht ahnen, „da sie noch nicht reif dafür genug waren.“¹⁹⁷

¹⁹⁵ „Menschen, denen es an Allem fehlt, ausser dass sie Eins zuviel haben – Menschen, welche Nichts weiter sind als ein grosses Auge, oder ein grosses Maul oder ein grosser Bauch oder irgend etwas Grosses, – umgekehrte Krüppel heisse ich Solche“ (Z „Von der Erlösung“; 4, 178).

¹⁹⁶ „[D]as ist all mein Dichten und Trachten, dass ich in Eins dichte und zusammenfrage, was Bruchstück ist und Rätsel und grauser Zufall“ (Z „Von der Erlösung“; 4, 179).

¹⁹⁷ „Am wenigsten habe ich wohl Lust, meine Meinung auszusprechen über – die Mittheilbarkeit der Meinungen (oder über die ‚Mittheilbarkeit der Wahrheit‘, wie alle tugendhaften Heuchler in diesem Falle sich ausdrücken würden) Daß ich dies eigens hier noch ausspreche, geht beinahe schon über die Grenze [H. d. V.] hinaus, welche ich mir in dem angegebenen Bereiche gezogen habe“ (N 26[305]; 11, 232).

In dieser kleinen Szene, in der Zarathustra aus Selbstkritik schwieg, klingt der Kernpunkt für meine Betrachtung über die Maske an. Warum musste Zarathustra hier plötzlich in seiner Rede innehalten?¹⁹⁸ Vorläufig kann man sagen, dass der Grund darin liegt, dass Zarathustra selbst bei der Begegnung mit diesem schwersten Gedanken – dem der ewigen *Wiederkunft* – noch nicht reif genug dafür war, um diesen Gedanken auszusprechen. Aufgrund dieser Rede ahnte Zarathustra, dass er noch einer tieferen Einsamkeit bedarf, um diese Schwere zu überwinden.

Die Maske Zarathustras weist verschiedene Schichten auf, welche er der jeweiligen Situation entsprechend freizügig verwendet. Diese vielfältigen Schichten der Maske Zarathustras, welche in diesem Werke in vielen Varianten dargestellt werden, ordnet diese Betrachtung wie folgt ein: Die Maske für die Entfernung von der Kleinheit des Menschen (2.2), Menschen-Klugheit als Verführer (2.3), die Maske für den Kreis und in dem Kreis (2.4), Spiegel von Zarathustra. Sprache und Rache (2.5), die zwei Ringe von der ewigen Wiederkunft (2.6), letzte Überwindung Zarathustras, gegenüber seinem *Schicksal „Ja“* zu sagen (2.7).

2.2 Die Maske für die Entfernung von der Kleinheit des Menschen

„Mich selber verbergen [H. d. V.] und meinen Reichthum – das lernte ich da unten“ (Z „Die Heimkehr“; 4, 234). Die Maske Zarathustras, die er in den niederen Bereichen vor dem Volk trägt, um einen geistigen Abstand zu halten, stellt seine zarte Seele dar. Diese feinsinnige Weisheit Zarathustras entsteht aus seiner tiefen psychologischen Einsicht in die Schwachheit des Menschen.¹⁹⁹

2.2.1 Entfernung von der „Fliegen des Marktes“

„Fliehe, mein Freund, in deine Einsamkeit! Ich sehe dich betäubt vom Lärme der grossen Männer und zerstochen von den Stacheln der kleinen“ (Z „Von den Fliegen des Marktes“; 4, 65). In dem Kapitel *Von den Fliegen des Marktes* empfiehlt er seinen Freunden die Entfernung vom Markt. „Wo die Einsamkeit aufhört, da beginnt der Markt“ (ebd.). Für Zarathustra ist der Markt am weitesten von der „guten Einsamkeit“ entfernt, welche nur in der stillen Natur wie dem „Wald“ (ebd.) bzw. dem „Berg“ möglich ist.

Zarathustra zufolge besteht dieser Markt aus einem Gemisch zweier Wesen, nämlich „der Lärme der grossen Schauspieler und das Geschwirr der giftigen Fliegen“ (ebd.).

¹⁹⁸ Das Kapitel *Der Wahrsager*, welches vor diesem Kapitel steht, stellt eine ähnliche Szene Zarathustras dar. Zarathustra kann seinen Schülern nicht erzählen, was sein Traum bedeutet. „Also erzählte Zarathustra seinen Traum und schwieg dann: denn er wusste noch nicht die Deutung seines Traums“ (Z „Der Wahrsager“; 4, 174). Als einer seiner Schüler ihm von seiner Deutung des Traumes erzählt, erkennt Zarathustra, dass dieser Schüler noch nicht in der Lage ist, den tieferen Sinn seines Traums zu verstehen. „[A]ber blickte er dem Jünger, welcher den Traumdeuter abgegeben hatte, lange in's Gesicht und schüttelte dabei den Kopf“ (ebd.).

¹⁹⁹ Nietzsche selber bezeichnet Zarathustra als „der erste Psycholog“ (EH „Warum ich ein Schicksal bin“ 5; 6, 369).

„Wenig begreift das Volk das Grosse, das ist: das Schaffende. Aber Sinne hat es für alle Aufführer und Schauspieler grosser Sachen“ (ebd.); und: „Geist hat der Schauspieler, doch wenig Gewissen des Geistes. Er glaubt immer an Das, womit er am stärksten glauben macht, – glauben an *sich* macht!“ (ebd.) Einerseits gibt es das Volk, das einen Veranstalter erwartet, und andererseits den Schauspieler, dem lediglich der Sinn danach steht, seinen Ruhm zu vermehren. Der Markt ist eine Mischung dieser zwei Mächte.

Eigentlich muss der Mensch für sich ausreichend Zeit haben, in der er mit sich selbst in aller Ruhe sprechen kann: „Langsam ist das Erleben allen tiefen Brunnen: lange müssen sie warten, bis sie wissen, *was* in ihre Tiefe fiel“ (ebd., 66).²⁰⁰ Aber die Schauspieler als die „Herrn“ (ebd.) des Volkes bemühen sich nur um das „Umwerfen“. „Morgen hat er einen neuen Glauben und übermorgen einen neueren. Rasche Sinne hat er, gleich dem Volke, und veränderliche Witterungen“ (ebd., 65). Auch in der Geschwindigkeit des Zeitverlaufs gibt es einen großen Unterschied zwischen den Zuständen des Lärms auf dem Markt und der Ruhe im Gebirge. „Würdig wissen Wald und Fels mit dir zu schweigen. Gleiche wieder dem Baume, den du liebst, dem breitästigen: still und aufhorchend hängt er über dem Meere“ (ebd., 65).

Neben der scharfen psychologischen Kritik an dem Phänomen des Marktes erfährt man darüber hinaus in diesem Kapitel, was für einen Menschen Zarathustra als seinen Freund zu beschreiben versucht. Dabei handelt es sich nicht um einen Typus Mensch, der vor anderen Menschen unerschütterlich bleibt, sondern um einen Mensch, der gegenüber anderen Menschen sowohl eine verfeinerte *Zartheit* als auch eine tiefe bzw. *zu tiefe* Sensibilität den anderen Menschen aufweist. „[D]u *Tiefer* [H. d. V.], du leidest *zu tief* [H. d. V.] auch an kleinen Wunden“ (ebd., 67). Hier wiederholt sich ein Wort Zarathustras von dem Übermenschen: „Ich liebe Den, dessen Seele *tief* [H. d. V.] ist auch in der Verwunderung, und der an einem kleinen Erlebnisse zu Grunde gehen kann“ (Z Vorrede 4; 4, 18). Ein wichtiges Ziel Zarathustras besteht darin, solche tiefen Menschen vor der Rache der Kleinen zu schützen, sie zu ihrer eigenen Einsamkeit zu verführen und dann darüber hinaus die verborgene Größe in ihnen zu erwecken, welche sich noch – bescheiden und still – hinter ihrer „*Milde* mit dem *edlen Stolz*“ versteckt.

Ermüdet sehe ich dich durch giftige Fliegen, blutig geritzt sehe ich dich an hundert Stellen: und dein *Stolz* [H. d. V.] will nicht einmal zürnen. [] Zu *stolz* [H. d. V.] bist du mir dafür, diese Naschhaften zu tödten. Hüte dich aber, dass es nicht dein Verhängniss werde, all ihr giftiges Unrecht zu tragen! [] Dein wortloser *Stolz* [H. d. V.] geht immer wider ihren Geschmack; sie frohlocken, wenn du einmal bescheiden genug bist, *eitel* [H. d. V.] zu sein. (Z „Von den Fliegen des Marktes“; 4, 67)

Zarathustra hatte seine Einsamkeit zehn Jahre lang in der Höhle auf dem Berg genossen. Das bedeutet jedoch nicht, dass er gegenüber der „Welt des Unten“ ignorant ist. Vielmehr besitzt er ein tiefes Wissen über die *innere* Welt des Menschen.

²⁰⁰ „Es ist schwer, verstanden zu werden: besonders wenn man gangasrotogati denkt und lebt, unter lauter Menschen, welche anders denken und leben, nämlich kurmagati oder besten Falles ‚nach der Gangart des Frosches‘ mandeikagati“ (J 27; 5, 45).

Weil du *milde* [H. d. V.] bist und gerechten Sinnes, sagst du: „unschuldig sind sie an ihrem kleinen Daseins.“ Aber ihre enge Seele denkt: „Schuld ist alles grosse Dasein.“ Auch wenn du ihnen milde bist, fühlen sie sich noch von dir verachtet; und sie geben dir deine Wohlthat zurück mit versteckten Wehthaten. (Z „Von den Fliegen des Marktes“; 4, 67)

Zarathustra ist nicht der Lehrer der Tugend der Einfalt, sondern ein tiefgründiger Menschenkenner. Er weiß sehr gut, dass die Größe des Menschen – welche als Stolz im wahrsten Sinne bezeichnet werden kann – den Stolz der Kleinen entfacht. Zarathustra weiß um die Tiefe der Kluft zwischen Groß und Klein, die man weder mit der Liebe noch mit dem kommunikativen Dialog – welche voraussetzen, dass der Andere dieselben Werte vertritt wie man selbst – überbrücken kann. „*Das, was wir an einem Menschen erkennen, das entzünden wir an ihm auch* [H. d. V.]“. Also hüte dich vor den Kleinen! / Vor dir fühlen sie sich klein, und ihre Niedrigkeit glimmt und glüht gegen dich in unsichtbarer *Rache* [H. d. V.]“ (ebd., 67 f.). Auch wenn der Große dem Kleinen zu helfen versucht, von dessen Kleinheit loszukommen, entzündet diese Wohltat aufgrund ihrer Größe ironischerweise die Kleinheit des Kleinen in Form der Rache. Die Rache ist der Name eines Affektes, mit dem der Schwächere die Macht des Starken auf sein eigenes Niveau geistig herabzuziehen versucht.

Der große Mensch würde den kleinen Menschen immer mehr zu einem „Schmarotzer“ (Z „Von alten und neuen Tafeln“ 19; 4, 260) machen, welcher sich wie ein Parasit um das Blut des Großen, welcher – ohne das manchmal zu wissen – lebendige Wärme ausstrahlt, zusammenschart, um es einzusaugen.²⁰¹ Für sich und für die kleinen Menschen muss der Mensch, der größer werden will, sich vom „Schmarotzer“ distanzieren.

Zarathustras Ansicht nach folgt daraus die Notwendigkeit, dass man inmitten der Fliegen der Kleinen (des Marktes) seine Größe mit einer Maske beschützen muss, um zu den Kleinen einen geistigen Abstand zu halten. Ein anderer Name für diesen Abstand ist hier die Einsamkeit. „Fliehe in deine Einsamkeit! Du lebst den Kleinen und Erbärmlichen *zu nahe* [H. d. V.]. Fliehe vor ihrer unsichtbaren Rache! Gegen dich sind sie Nichts als Rache. Hebe nicht mehr den Arm gegen sie! Unzählbar sind sie, und es ist nicht dein Loos, Fliegenwedel zu sein“ (Z „Von den Fliegen des Marktes“; 4, 66).²⁰² Die einzige und beste Manier gegen solch kleine Menschen ist Zarathustras Lehre zufolge der Abstand.

²⁰¹ „Wohin ihr [] auch mit mir steigen mögt, oh meine Brüder: seht zu, dass nicht ein *Schmarotzer* mit euch steige! / Schmarotzer: das ist ein Gewürm, ein kriechendes, geschmiegetes, das fett werden will an euren kranken wunden Winkeln. / Und das ist seine Kunst, dass er steigende Seelen erräth, wo sie müde sind: in euren Gram und Unmuth, in eure zarte Scham baut er sein ekles Nest. / Wo der Starke schwach, der Edle allzumild ist, – dahinein baut er sein ekles Nest: der Schmarotzer wohnt, wo der Grosse kleine wunde Winkel hat. / Was ist die höchste Art alles Seienden und was die geringste? Der Schmarotzer ist die geringste Art; wer aber höchster Art ist, der ernährt die meisten Schmarotzer“ (Z „Von alten und neuen Tafeln“ 19; 4, 260 f.).

²⁰² „Du gehst über sie hinaus: aber je höher du steigst, umso kleiner sieht dich das Auge des Neides. Am meisten aber wird der Fliegende gehasst“ (Z „Vom Wege des Schaffenden“; 4, 81).

2.2.2 Entfernung vom neuen Götzen

Das Kapitel *Vom neuen Götzen* behandelt ein ähnliches Thema in dem Sinne, dass Zarathustra seine Freunde darin unterweist, von der lügnerischen Macht „im Unten“ Abstand zu halten. Das Ziel seiner Rede besteht auch darin, seine Freunde bzw. „Brüder“ (Z „Vom neuen Götzen“; 4, 63), in denen das Potential des Schaffenden latent vorhanden ist, vor der Lüge des Staates zu beschützen. „Staat heisst das kälteste aller kalten Ungeheuer. Kalt *lägt* [H. d. V.] es auch; und diese Lüge kriecht aus seinem Munde: ‚Ich, der Staat, bin das Volk.‘ Lüge ist’s! Schaffende waren es, die schufen die Völker und hängten einen Glauben und eine Liebe über sie hin: also dienten sie dem Leben“ (ebd., 61). So wie der Schauspieler die Menge der Menschen mit seiner umwerfenden Maske fasziniert, verführt der Staat ebenfalls mit seiner Lüge die Menschen zur geistigen Homogenität.

Mit der kalten Lüge verführt der Staat als Ungeheuer den Menschen, und besonders die Jugend, zu der falschen Idee, dass ihre Leidenschaften zu einem Staatswesen und dessen Vergrößerung vereinigt werden sollen. Der Grund, warum Zarathustra diese Verführung durch den Staat als Lüge bezeichnet, besteht darin, dass die Idee des Staates nichts anderes als eine Ausrede dafür ist seine Macht und seinen Machtbereich zu vermehren, indem er die Kraft des Menschen zu seinem zuverlässigen Werkzeug macht. „Alles will er [Staat; E. d. V.] *euch* geben, wenn *ihr* ihn anbetet, der neue Götze: also kauft er sich den Glanz eurer Tugend und den Blick eurer stolzen Augen“ (ebd., 62).

Zarathustra ist ein Verteidiger des „Kriegs“ (Z „Vom Krieg und Kriegsvolke“; 4, 58 f.). Aber mit der Formulierung Krieg meint er nicht den Krieg im wörtlichen Sinne, welcher die Absorbierung der Macht des Volkes als seine Bedingung braucht, sondern die höchste Form der Individualität, in welcher die Menschen voreinander ihre agonalischen Affekte in höchster Form entfalten können. „Ich sehe viel Soldaten []. ‚Ein-form‘ nennt man’s, was sie tragen: möge es nicht Ein-form sein, was sie damit verstecken!“ (ebd., 58) Der Krieg, vor allem der mit nationalistischen Gepräge, bei welchem man in „Uniform“ im Namen des Staates einen Feind bekämpfen muss, den sein Staat als solchen bezeichnet, ist für Zarathustra nichts anderes als geistige Homogenität. Vielmehr lehrt Zarathustra, dass der Mensch verschiedene Formen hat und hinter diesen seine eigenen Ideen entwickeln soll.

Im Staat hat die „Zeitung“ (Z „Vom neuen Götzen“; 4, 63) auch die Aufgabe, den Nationalismus des Volkes zu entzünden. „Viel zu Viele werden geboren: für die Überflüssigen ward der Staat erfunden! [] Seht mir doch diese Überflüssigen! Krank sind sie immer, sie erbrechen ihre Galle und nennen es Zeitung. Sie verschlingen einander und können sich nicht einmal verdauen. [] Seht sie klettern, diese geschwinden Affen! Sie klettern über einander hinweg und zerren sich also in den Schlamm und die Tiefe“ (ebd., 62 f.).²⁰³ Zarathustra geht es in seiner Lehre nicht um die Hingabe an den Staat,

²⁰³ Nietzsches Misstrauen gegen die „Zeitung“, welche die Menschen zur öffentlichen Meinungen verführt, kann man schon in seinen frühen Werken finden. „Gegensatz zur Presse – die *öffentlich meinende* – wir die *öffentlich belehrenden*“ (N 19[6]; 7, 418). Vgl. das Kapitel: Die Einsamkeit gegen die Masse (II.1.3.1).

sondern darum, einen neuen Wert für die Menschheit zu schaffen, mit welchem auch dem „Staat“ erst ein Sinn verliehen werden kann.²⁰⁴

Für Zarathustra ist es eine sehr bedauerliche Situation, dass der Mensch, besonders der jüngere, seine Hoffnung auf den Übermenschen durch die Hingabe an den Staat verliert. Nach Zarathustra ist der Staat zu klein für den Übermenschen. „Meine Brüder, wollt ihr denn ersticken im Dunste ihrer Mäuler und Begierden! Lieber zerbrecht doch die Fenster und springt in's Freie! [] Frei steht grossen Seelen auch jetzt noch die Erde. Leer sind noch viele Sitze für Einsame und Zweisame, um die der Geruch stiller Meere weht“ (Z „Vom neuen Götzen“; 4, 63). Hier spricht Zarathustra wieder gegenüber seinen Brüdern von der Notwendigkeit, sich aus dem Staat zu entfernen, um ein neues Ziel für den Menschen zu schaffen, das *über den Staat hinaus* wie „Sterne“ (Z Vorrede 5; 4, 19) die Zukunft des Menschen erleuchten können.

2.2.3 Entfernung von der Verachtung gegen die kleinen Menschen

Die Bedeutsamkeit der Distanzierung vom Geschehen auf dem Markt wird in dem Kapitel *Vom Vorübergehen* noch eingehender besprochen. Ein Narr, den das Volk „den Affen Zarathustra's“ nennt, gibt Zarathustra einen Rat. „Oh Zarathustra, hier ist die grosse Stadt: hier hast du Nichts zu suchen und Alles zu verlieren. Warum wolltest du durch diesen Schlamm waten? [] Speie lieber auf das Stadtthor und – kehre um!“ (ebd.) Zarathustra tadeln ihn hart: „Warum wohntest du so lange am Sumpfe, dass du selber zum Frosch und zur Kröte werden musstest?“ (ebd., 224) Dieser „Affe“ kann als die Figur ausgelegt werden, der ein Missfallen gegenüber den Menschen der Stadt ihr einziges Ziel im Lebens geworden ist, und die dadurch ihre Sehnsucht nach dem Übermenschen ganz verloren hat.

Warum giengst du nicht in den Wald? Oder pflügst die Erde? *Ich verachte dein Verachten* [H. d. V.]; und wenn du mich warntest, – warum warntest du dich nicht selber? Was war es denn, was dich zuerst grunzen machte? Dass Niemand dir genug *geschmeichelt* hat [] – dass du Grund hättest zu vieler *Rache!* Rache nämlich, du eitler Narr, ist all dein Schäumen, ich errieth dich wohl! (ebd.)

Zarathustra schaut in die verborgene Seele des „Affen Zarathustras“, die sich hinter seiner Verachtung versteckt. Dieser Narr ist nicht in der Lage, sein kleinkindliches Bedürfnis, von der Stadt anerkannt zu werden, zu überwinden. Auch wenn die Einsicht des Narren bezüglich der Stadt, dass man dort nichts zu sehen hat, im gewissen Sinne richtig sein mag, bedarf der Narr doch – aufgrund seiner geistigen Schwäche – der Schmeicheleien der Stadt und nicht der Einsamkeit des Waldes oder des Gebirges, in denen er seine eigene Sehnsucht vergrößern könnte.

Zarathustra weiß sehr gut, dass sich die Liebe für die Menschen leicht in Verachtung oder, noch schlimmer, in ein Gefühl der Rache gegenüber den Menschen gegenüber

²⁰⁴ Das ist eine ähnlicher Diskurs, wie der Diskurs über den Stolz, welcher einer Gesellschaft einen Sinn verleihen kann; vgl. mein Kapitel: Der Stolz und sein Pathos der Distanz (II.2.1).

verwandeln kann. Die einzige Lehre von Zarathustra an den „Affen Zarathustras“ lautet: „[W]o man nicht mehr lieben kann, da soll man – vorübergehen!“ (ebd., 225)²⁰⁵ Die Selbst-Distanzierung zur Kleinheit des Menschen mittels der Maske ist zugleich auch ein Selbst-Schutz gegenüber der unerwarteten Pervertierung der Liebe in die Rache.

2.2.4 Vorsicht vor seiner Liebe

„Du gehst über sie hinaus: aber je höher du steigst, umso kleiner sieht dich das Auge des Neides [H. d. V.]. Am meisten aber wird der Fliegende gehasst“ (Z „Von Wege des Schaffenden“; 4, 81). Wie wir schon oben gesehen haben, ist die Einsamkeit die Bedingung für denjenigen, der seinen eigenen Weg geht, und dieser muss sich vom Neid des kleinen Menschen distanzieren. Aber die größte Schwierigkeit, welche er auf seinem Weg zur Selbstüberwindung antreffen wird, steckt nicht im Neid bzw. in der Rache der Anderen, sondern in seiner Liebe zu ihnen.

„Willst du, mein Bruder, in die Vereinsamung gehen? Willst du den Weg zu dir selber suchen? Zaudere noch ein Wenig und höre mich“ (Z „Vom Wege des Schaffenden“; 4, 80). Zarathustra weiß um die besondere Gefahr, die den Einsamen auf seinem Weg treffen kann, denn sie steckt in ihm selbst.

der schlimmste Feind, dem du begegnen kannst, wirst du immer dir selber sein [H. d. V.]; du selber lauerst dir auf in Höhlen und Wäldern. (ebd., 82)

Eine der größten Gefahren steckt in seiner Liebe zu Anderen: „[H]üte dich auch vor den Anfällen deiner Liebe! Zu schnell streckt der Einsame Dem die Hand entgegen, der ihm begegnet. / Manchem Menschen darfst du nicht die Hand geben, sondern nur die Tatze: und ich will, dass deine Tatze auch Krallen habe“ (ebd.). Die Liebe zum Anderen kann ein Ausweg aus der eigenen Einsamkeit sein, und Zarathustra warnt uns, dass solch eine Liebe beide verderben kann. Um das zu vermeiden, empfiehlt er uns, unsere Liebe für den Anderen mit einer „Kralle“ zu ergänzen, derwegen der Andere die passende Distanz zu uns halten muss. Zarathustra selbst gesteht, dass die Liebe für ihn eine Gefahr ist:

Die *Liebe* ist die Gefahr des Einsamsten, die Liebe zu Allem, *wenn es nur lebt!* Zum Lachen ist wahrlich meine Narrheit und meine Bescheidenheit in der Liebe! (Z „Der Wanderer“; 4, 196)

²⁰⁵ „Ich liebe die Tapferen: aber es ist nicht genug, Hau-Degen sein, – man muss auch wissen Hau-schau-Wen! / Und oft ist mehr Tapferkeit darin, dass Einer an sich hält und vorübergeht: damit er sich dem würdigeren Feinde aufspare! / Ich sollt nur Feinde haben, die zu hassen sind, aber nicht Feinde zum Verachten: ihr müsst stolz auf euren Feind sein: also lehrte ich schon Ein Mal. / Dem würdigeren Feinde, oh meine Freunde, sollte ihr euch aufsparen: darum müsst ihr an Vielem vorübergehn, – / – sonderlich an vielem Gesindel, das euch in die Ohren lärmst von Volk und Völkern. / Haltet euer Auge rein von ihrem Für und Wider! Da gibt es viel Recht, viel Unrecht: wer da zusieht, wird zornig. / Dreinschaun, dreinhaun – das ist da Eins: darum geht weg in die Wälder und legte euer Schwert schlafen! / Geht *eure* Wege!“ (Z „Von alten und neuen Tafeln“ 21; 4, 262).

Wie wir im Folgenden sehen werden, muss er bei dieser Gelegenheit aufgrund seiner großen Liebe mit Hilfe der Scham seine Liebe für seine Schüler zurückhalten.²⁰⁶

2.3 Die Selbst-Maskierung als Verführer. „Menschen-Klugheit“ am Abhang zum Übermensch

Das „Gebirge“ (Z Vorrede 1; 4, 11) versinnbildlicht die geistige Höhe Zarathustras. Er distanziert sich weit vom „Markt des Unten“ und liebt das „Gebirge des Oben“. Das ist nicht nur ein wesentlicher Teil seines Lebens, sondern auch seiner Lehre an seine Jünger. Aber das Gebirge hat nicht nur einen Gipfel oder einen Fuß, sondern auch einen „Abhang“ (Z „Von der Menschen-Klugheit“; 4, 183).

Die Beziehung des Gipfels zu seinem Fuß gleichen sozusagen zwei Polen, welche von einander am weitesten entfernt stehen: einerseits der Gipfel, der die geistige Höhe Zarathustras symbolisiert, der zugleich der spezielle Ort für die höchste und tiefste Einsamkeit ist. Der Gipfel ist auch der Ort der dem „Stern“ am nächsten liegt, und den Übermenschen symbolisiert. Andererseits gibt es den Fuß, an dem der Markt oder der Staat als Symbol der Massengesellschaft sich ausbreitet. Dort unten würde der „letzte Mensch“ am besten leben. Diese zwischen den zwei Polen entstandene Spannung beherrscht die ganze Atmosphäre dieses Werkes.

Dagegen ist der „Abhang“ – obwohl die meisten Kommentare zu *Also sprach Zarathustra* die Bedeutsamkeit dieses Gesichtspunktes in diesem Werk übersehen – das Gebiet, in dem Zarathustra versucht, zwischen den Polen, seine Gefährten zum Übermensch zu verführen. In diesem Spannungsfeld, wo der Mensch zwischen dem Weg nach Unten (bzw. zur Kleinheit) und nach Oben (d.h. zur Größe) steht, wird der Zarathustras eigentümliche Gedanke geäußert, welcher sich in tiefsinng Weise auf die Maske bezieht. Hierbei handelt es sich um die „Menschen-Klugheit“ (ebd.).

Nicht die Höhe: der Abhang ist das Furchtbare! / Der Abhang, wo der Blick *hinunter* stürzt und die Hand hinauf greift. Da schwindelt dem Herzen vor seinem *doppelten Willen* [H. d. V.]. Ach, Freunde, errathet ihr wohl auch meines Herzens doppelten Willen? Das, Das ist *mein Abhang* und meine Gefahr, dass mein Blick in die Höhe stürzt, und dass meine Hand sich halten und stützen möchte – an der *Tiefe!* [H. d. V.] *An den Menschen klammert sich mein Wille, mit Ketten binde ich mich an den Menschen, weil es mich hinauf reisst zum Übermensch: denn dahin will mein anderer Wille* [H. d. V.]. (ebd.)

Zarathustra besitzt in seinem Herzen den „doppelten Willen“, welcher ihn, nach der „Höhe“ und der „Tiefe“ zugleich greifend, zerreišt. Während der Jüngling, der in die Höhe zu steigen versucht – wie in der Folge zu sehen sein wird – vor dem Abgrund der Tiefe Furcht fühlt (Z „Vom Baum am Berg“; 4, 51 f.), fühlt Zarathustra eher Furcht vor seiner zu starken Sehnsucht nach dem Übermensch. *Er muss sich selbst an der Tiefe halten, um nicht zur Höhe zu stürzen.* Die (zu) große Sehnsucht nach dem Übermen-

²⁰⁶ Vgl. das Kapitel: Die Scham zwischen Gebenden und Nehmenden (III.2.4.5).

schen kann für Zarathustra zugleich eine Gefahr darstellen, nämlich die dass seine Idee nur als inhaltslose Seifenblase in die Höhe fliegt. Er weiß sehr gut, dass seine große Sehnsucht nach dem Übermenschen keinen Sinn mehr haben würde, *wenn sie von der Welt des Unten ganz getrennt ist*. Die Sehnsucht nach dem Übermenschen muss von der Erwartung an die Zukunft des Menschen abgestützt werden (das ist auch eines der wichtigen Themen der „ewigen Wiederkunft“).

Deshalb entsteht für Zarathustra eine eigentümliche Schwierigkeit. Wie wir schon gesehen haben, ist Zarathustra unzufrieden mit den derzeitigen Menschen.

Niemals noch gab es einen Übermenschen. *Nackt* [H. d. V.] sah ich Beide, den grössten und den kleinsten Menschen: – / Allzuähnlich sind sie noch einander. Wahrlich, auch den Grössten fand ich – *allzumenschlich!* [H. d. V.] (Z „Von den Priestern“; 4, 119)

Der gegenwärtige Mensch scheint Zarathustra noch allzu menschlich zu sein. Jedoch weiß niemand, welches von diesen noch menschlich, allzu menschlichen Wesen zum Übermenschen geboren ist. Deswegen wagt Zarathustra, am „Abhang“ seine Maske abzuziehen, mit der er dem gegenwärtigen Menschen gegenüber einen *Schleier* der gewollten Ignoranz trägt. „*[D]azu lebe ich blind* [H. d. V.] unter den Menschen; gleich als ob ich sie nicht kannte [H. d. V.]: dass meine Hand ihren Glauben an Festes nicht ganz verliere“ (Z „Von der Menschen-Klugheit“; 4, 183). Hier wagt es Zarathustra absichtlich, blind zu sein, um unter den Menschen, mit der Erwartung an die Zukunft des Menschen, weiterleben zu können.

Das ist meine erste Menschen-Klugheit, dass *ich mich betrügen lasse, um nicht auf der Hut zu sein vor Betrügern* [H. d. V.]. / Ach, wenn ich auf der Hut wäre vor dem Menschen: wie könnte meinem Balle der Mensch ein Anker sein! Zu leicht risse es mich hinauf und hinweg! (ebd., 183 f.)

Die „kluge Blindheit“ (Z „Vom Geist der Schwere“ 2; 4, 243) ist für Zarathustra unentbehrlich, um sich in der Welt des Menschen aufhalten zu können. Deswegen lautet die paradoxe These Zarathustras: *Wer die Menschen versteht, muss wagemutig genug sein, inmitten von ihnen gegen sie ignorant zu sein.*²⁰⁷

wahrlich! Auch manches *Eigene* ist schwer zu tragen! Und viel Inwendiges am Menschen ist der Auster gleich, nämlich ekel und schlüpfig und schwer erfasslich –, / – also dass eine edle Schale mit edler Zierath fürbitten muss. Aber auch diese Kunst muss man lernen: Schale *haben* und schönen *Schein* und kluge *Blindheit!* [H. d. V.] (ebd.)

Aus seiner tiefen Einsicht in den Menschen heraus lehrt Zarathustra die Bedeutung der „Kunst“, seine tiefe Menschenkenntnis bei Gelegenheit mit dem gewollten „Schein“

²⁰⁷ Es ist sicher, dass diese Selbst-Maskierung, welche eine *gewollte* Blindheit bedeutet, im gewissen Sinne (selbst-) ironisch zu sein scheint. Tatsächlich hat der Begriff der Maske in der Philosophie Nietzsches eine Beziehung zur Ironie. Zur Betrachtung der Beziehung zwischen Maske und Ironie in der Philosophie Nietzsches vgl. Behler (1975); Bohrer (2007). Aber worum es in dieser „Menschen-Klugheit“ Zarathustras geht, ist, dass sie nicht sein Ziel ist, um sich einfach zu trösten, sondern die notwendige *Lebenskunst* ist, derer nur der bedarf, der eine große Erwartung an den Menschen in sich trägt.

bzw. mit absichtlicher „Blindheit“ klug zu verschleiern. Ansonsten könnte seine Hoffnung auf den Übermenschen zu einem krankhaften Wahn werden, so dass all seine Mühe umsonst wäre. „[W]er unter Menschen nicht verschmachten will, muss lernen, aus allen Gläsern zu trinken; und wer unter Menschen rein bleiben will, muss verstehen, sich auch mit schmutzigem Wasser zu waschen“ (Z „Von der Menschen-Klugheit“; 4, 184). Dieser „Menschen-Klugheit“ Zarathustras bedarf nur derjenige Mensch, der über (geistige) Tiefe verfügt.

Deshalb spricht Zarathustra in diesem Kapitel auch von anderen wichtigen „Klugheit“, die sich auf seinen Gedanken über das Wesen des Menschen beziehen. Auf dem Markt hob Zarathustra die Nachteile des „Schauspielers“ für den Menschen hervor, mit denen er die Menschen zur Homogenität verführt. Aber das Urteil Zarathustras über den Schauspieler in diesem Kapitel ist paradoxe Weise wohlwollend. Hier betont er vielmehr den Nutzen des Schauspielers für das Leben. Dies ist seine zweite „Menschen-Klugheit“.

Diess [] ist meine andre Menschen-Klugheit: ich schone die *Eitlen* mehr als die Stolzen. [] *Damit das Leben gut anzuschauen sei, muss sein Spiel gut gespielt werden* [H. d. V.]: dazu aber bedarf es *guter Schauspieler* [H. d. V.]. Gute Schauspieler fand ich alle Eitlen: sie spielen und wollen, dass ihnen gern zugeschaut werde, – all ihr Geist ist bei diesem Willen. Sie führen sich auf, sie erfinden sich; in ihrer Nähe liebe ich's, dem Leben zuzuschauen, – es heilt von der *Schwermuth* [H. d. V.]. Darum schone ich die Eitlen, weil sie mir Ärzte sind meiner Schwermuth und mich am Menschen fest halten als an einem Schauspiele. (ebd.)

Die Eitelkeit des Schauspielers, welche sich in der Begierde nach einem schöneren Anschein ausdrückt, erfreut Zarathustra in diesem Kontext. Solch schöner, vom Schauspieler erfundener Schein ist für die Menschen sowie für Zarathustra hilfreich, um aus ihrer tiefen Schwermut heraus das Vertrauen in das Leben wiederzuerlangen.

Diese „Menschen-Klugheit“, die Eitelkeit des Schauspielers vielmehr zu schonen, weist eine gedankenreiche Beziehung zum Übermensch auf.

Ach, ich ward dieser Höchsten und Besten *müde* [H. d. V.]: aus ihrer „Höhe“ verlangte mich hinauf, hinaus, hinweg zu dem Übermensch! / Ein Grausen überfiel mich, als ich diese Besten *nackend* [H. d. V.] sah: da wuchsen mir die Flügel, fortzuschweben in ferne Zukünfte. In fernere Zukünfte, in südlichere Süden, als je ein Bildner träumte: dorthin, wo *Götter sich aller Kleider schämen!* [H. d. V.] / Aber verkleidet will ich *euch* sehn, ihr Nächsten und Mitmenschen, und gut geputzt, und eitel, und würdig, als „die Guten und Gerechten,“ – / Und verkleidet will ich *selber unter euch sitzen* [H. d. V.], – dass ich euch und mich *verkenne*: das ist nämlich meine letzte Menschen-Klugheit. (ebd., 186)

Der Übermensch, welcher aus seiner Höhe heraus unsere beschränkten Vorstellungen von Gut und Böse weg lachen könnte, mag sich, gleich den Göttern, seiner Kleidung schämen, doch wir müssen uns noch unserer Nacktheit schämen. Zarathustra lehrt uns, dorthin zu gelangen, „wo Götter sich aller Kleider schämen!“ Ohne Zweifel ist dies die Höhe, die uns Zarathustra sehnsüchtig zuruft. Aber hier preist er zugleich die Eitelkeit

als schönere äußere Verkleidung, mit welcher der Mensch versuchen kann, sein Aussehen zu schmücken.

Der „schöne Schein“ und die damit verbundene „Menschen-Klugheit“ verleihen den „Kleider[n]“ im sozialen Umgang ihren Wert und ihre Bedeutung. Die „Kleider“ kündigen somit nicht den Verzicht auf den Weg zum Übermenschen an, sondern sind vielmehr ein nützliches Mittel, um auf diesem Weg voranzukommen. Das ist die „Menschen-Klugheit“ am „Abhang“, die der Mensch kennen muss, der sich auf dem Weg zwischen dem Menschen und dem Übermenschen befindet.

2.4 Die Maske für den Kreis und in dem Kreis

„Ich schliesse *Kreise* [H. d. V.] um mich und *heilige Grenzen* [H. d. V.]; immer Wenige-re steigen mit mir auf immer höhere Berge, – ich baue ein Gebirge aus immer heiligeren Bergen“ (Z „Von alten und neuen Tafeln“ 19; 4, 260). Zarathustra geht hinunter, um die Menschen zu verführen, aber der „Kreis“, welcher ein Weg zum Übermenschen ist, ist nicht für alle zugänglich, sondern hat „heilige Grenzen“, welche den Menschen intensiv daraufhin prüfen, ob er ausreichend tief und stark genug für diesen Kreis ist. Wer an diesem „Kreise“ teilnehmen will, muss bereit sein, in der Luft des Hochgebirges zu leben. Der Kreis, bestehend aus Zarathustra und seinen Gefährten, befindet sich fern ab vom Markt. Die Maske hilft ihnen, ihre Hoffnung auf den Übermenschen gegenüber den „Fliegen des Marktes“ zu bewahren.

Der Kreis Zarathustras ist ganz anders als der Kreis beispielsweise einer Religionsgemeinschaft, in der – im Namen Gottes – die Gleichheit bzw. die Homogenität der Gläubigen innerhalb ihres Zirkels versprochen wird. Die Tugend, von welcher Zarathustra in seinem Zirkel an seine Jünglinge gerichtet spricht, ist dagegen die agonalische Distanz, welche als Zeichen der echten Achtung für den Anderen gefordert werden soll. Um die Distanz als solche zu halten, spielt hier die Maske wieder eine unentbehrliche Rolle.

2.4.1 Zarathustra und ein Jüngling

Die Rede Zarathustras an seinen ersten Jüngling im Kapitel *Vom Baum am Berg* zeigt seine feinsinnige Besorgnis um den Menschen, welcher versucht, seinen Weg zu gehen. Bei der Begegnung Zarathustras mit dem Jüngling, der an einem Baum gelehnt sitzt und mit müdem Blick ins „Thal“ – welches die Metapher für die *Tiefe* der menschlichen Seele ist – schaut (Z I „Vom Baum am Berge“; 4, 51), erblickt Zarathustra die seelische Schwermut des Jünglings, welche ein Merkmal für die Sehnsucht ist, sich selbst zu überwinden.²⁰⁸

²⁰⁸ Zarathustra hat die Ahnung davon schon früher, als er ihm auswich (Z „Vom Baum am Berge“; 4, 51). Vgl. Rosen (2004): „that [den Blick abzuwenden; E. d. V.] is already a mark of kinship“ (S. 99).

es ist mit dem Menschen wie mit dem Baume. / Je mehr er hinauf in die Höhe und Helle will, um so stärker sterben seine Wurzeln erdwärts, abwärts, in's Dunkele, Tiefe, – in's Böse. (ebd.)

Gegen dieses Wort Zarathustras – die zugleich einen zentralen Gedanken Zarathustras ausdrücken – antwortet ein Jüngling mit der Ruf: „Ja in's Böse! [] Wie ist es möglich, dass du meine Seele *entdecktest?* [H. d. V.]“ (ebd.) Zarathustra entdeckt im Jüngling die Sehnsucht nach geistiger Höhe, welche sich auch vor der Tiefe fürchtet, die (im Grunde) notwendig für die Selbstüberwindung ist. Es ist aber zugleich die Zeit, in der Zarathustra seine Maske – wenn auch noch nicht völlig – für seinen Freund ablegt.²⁰⁹ Er redet über seine tiefen Gedanken nur vor demjenigen, der hinter seiner Maske den Keim zur Selbstüberwindung verbirgt. Der Grund, aus dem Zarathustra sich entschied, mit diesem Jüngling ohne Maske zu sprechen, besteht darin, dass der Jüngling so ehrlich zu sich selbst ist, dass er – vom Markt entfernt – wahrhaft versucht, sein Leiden zu erkennen.

Dieser Jüngling birgt in seinem Herzen bereits die Leidenschaft, in die Höhe zu wachsen, aber er zögert zugleich angesichts der Tiefe des Abgrunds, welcher sich entsprechend dem Wachsen seiner Sehnsucht in die Höhe vertiefen muss. Sein Geist steht noch im Konflikt mit seinem an die traditionelle Sitte gebundenen Geisteszustand, welcher über ein festgefügtes Wertesystem verfügt, und mit seiner Sehnsucht nach dem Höheren im Menschen, welche jenseits solch feststehender Werturteile neue Werte für den Menschen erschaffen kann.

Du sagtest die Wahrheit, Zarathustra. Ich traue mir selber nicht mehr, seitdem ich in die Höhe will, und Niemand traut mir mehr, – wie geschieht diess doch? Ich verwandele mich zu schnell: mein Heute widerlegt mein Gestern. Ich überspringe oft die Stufen, wenn ich steige, – das verzeiht mir keine Stufe. Bin ich oben, so finde ich mich immer *allein* [H. d. V.]. Niemand redet mit mir, der Frost der *Einsamkeit* [H. d. V.] macht mich zittern. Was will ich doch in der Höhe? (ebd. 52)

Wer sein jetziges Selbst zu überwinden versucht, muss die „Einsamkeit“ als seinen Begleiter annehmen. Umgekehrt gesagt ist „der Frost der Einsamkeit“, den dieser Jüngling genau jetzt in aller Härte fühlt, ein Anzeichen dafür, dass er sich bereits auf dem Weg zum Übermenschen befindet. Dieser Jüngling, der – fern ab vom Markt – für sich allein überlegt, hat bereits seinen Weg hinauf zur Höhe begonnen. Aber er selbst ist sich noch nicht sicher, was er selber machen oder wohin er gehen soll.

Die geistige Situation des Jünglings, in welcher er sich noch vor der Tiefe des „Thales“ (synonym für die menschliche Seele) fürchtet, ohne seinen Weg ins „Gebirge“ hinauf zu beginnen, wird als folgende Gefühlslage umschrieben.

Meine Verachtung und meine Sehnsucht wachsen mit einander [H. d. V.]; je höher ich steige, um so mehr verachte ich Den, der steigt. Was will er doch in der Höhe? Wie schäme [H. d. V.] ich mich meines Steigens und Stolperns!

²⁰⁹ Vgl. Rosen (2004): „He [Zarathustra; E. d. V.] cannot speak openly of what he understands and of what he is doing. His speech is masked by prophecy or poetry: It is masked, or accommodated to the particular condition of his audience“ (S. 100 f.).

Wie spotte ich meines heftigen Schnaubens! Wie *hasse* [H. d. V.] ich den Fliegenden! Wie müde bin ich in der Höhe! (ebd.)

Da er noch nicht dazu bereit ist, jenseits der traditionellen Werte seinen eigenen Weg ins Gebirge hinauf zu bestreiten, legt er *seinen innerlich tobenden aber unbestimmten Pathos* – welcher eigentlich ein Zeichen für die Unzufriedenheit mit seiner Bindung an traditionelle Werte ist – falsch aus, so dass es ihm scheint, als ob die (anzustrebende) Höhe etwas wäre, dessen er sich schämen müsse, und der Höhere jemand sei, den es zu hassen gelte.

Wie wir bereits oben gesehen haben, ist das starke Leiden der eigentliche Schöpfer des Übermenschen, der aus tiefer Selbstverachtung heraus geboren wird, stimuliert durch die große Sehnsucht.²¹⁰ Jedoch beurteilt er seine verborgene Sehnsucht nach der Höhe falsch, da er sein Leiden vom Werturteil eines kleinen Menschen heraus auszulegen versucht. Beim ersten Gespräch sagte Zarathustra diesem *leidenden* Jüngling: „Manche Seele wird man nie entdecken, es sei denn, dass man sie zuerst *erfindet* [H. d. V.]“ (ebd., 51). Zarathustra erkannte, dass der Jüngling, welcher sich in seiner Entwicklung noch zwischen dem Markt und dem Gebirge befand, auf falsche Art und Weise mit seinem Leiden umging. Statt seine Leiden umzuwandeln und dadurch sich zu überwinden, unterdrückt er sie. Seine Leidenschaft orientiert sich noch an der „kleinen Scham“ und am „kleinen Hass“ statt an der tiefen Selbstverachtung und der großen Sehnsucht.

Was fehlt ihm noch? Was für eine *Rolle* kann Zarathustra als Lehrer des leidenden Jünglings spielen? Die Rolle Zarathustras als der Lehrer des Übermenschen besteht darin, zum „Blitz“ für den Jüngling zu werden, welcher aus dem Himmelgewölbe in den Jüngling fährt, der – einem Baume gleich – sowohl in die Höhe strebt als auch mit seinen Wurzeln in die Tiefe. „Dieser Baum steht einsam hier am Gebirge; er wuchs hoch hinweg über Mensch und Thier. / Und wenn er reden wollte, er würde Niemanden haben, der ihn verstünde: so hoch wuchs er. / Nun wartet er und wartet, – worauf wartet er doch? Er wohnt dem Sitze der Wolken zu nahe: er wartet wohl auf den *ersten Blitz*? [H. d. V.]“ (ebd.) Gegen dieses Wort Zarathustras ruft der Jüngling mit heftigen Gebärden:

Ja, Zarathustra, du sprichst die Wahrheit. [] du bist der Blitz, auf den ich wartete! [] Siehe, was bin ich noch, seitdem du uns erscheinen bist? Der *Neid* auf dich ist's, der mich zerstört hat! (ebd.)

Der „Blitz“, der – für einen Augenblick mit starkem Licht – dem Menschen seinen Weg erleuchtet, auf welchem er sich aufgrund der nächtlichen Dunkelheit verirrt hat, ist eine Metapher für den Übermenschen. Mit seiner großen Sehnsucht nach dem Übermenschen, welche durch den Blitz gesteigert wird, kann der Jüngling seine „kleine Scham“ und seinen „kleinen Hass“ überwinden. Mit diesem Blitz verwandelt Zarathustra die falsch empfundene Scham bzw. den Hass des Jünglings zum stärkeren „Neid“ gegen

²¹⁰ Dieses Leiden wird auch „Widerspruch“ genannt. „[W]eil es [das Leben; E. d. V.] Höhe braucht, braucht es Stufen und *Widerspruch* [H. d. V.] der Stufen und Steigenden! Steigen will das Leben und steigend sich überwinden“ (Z „Von den Taranteln“; 4, 130).

Zarathustra, welcher höher und damit über diesem Jüngling steht.²¹¹ Dieser Neid gegen Zarathustra kann ein Anfang für den Jüngling werden, mit dem dieser über die kleine Welt des Menschen hinweg zum Übermenschen geistig aufzusteigen versucht, um seinen Lehrer Zarathustra zu besiegen.

Wie wir gesehen haben, besteht Zarathustras große Besorgnis darin, dass der Mensch, insbesondere der Jüngling, wegen seines tiefen Leidens verdirbt, ohne aus seiner größeren Sehnsucht heraus über sich hinauszuwachsen. „Ach, ich kannte Edle, die verloren ihre höchste Hoffnung. Und nun verleumdeten sie alle hohen Hoffnungen. / Nun lebten sie frech in kurzen Lüsten, und über den Tag hin warfen sie kaum noch Ziele“ (ebd., 53). Eine Rolle Zarathustras als Lehrer des Übermenschen besteht darin, für solche Menschen als „Blitz“ den Weg zum Übermenschen zu beleuchten. Aber wer diesen Blitz als solchen annehmen kann, ist nur solch einer, der dazu bereit ist, sein Gebirge *allein* hinaufzusteigen. Leidenschaftlich ruft Zarathustra dem Jüngling zu: „Ja, ich kenne deine Gefahr“ (ebd., 53). „Aber bei meiner Liebe und Hoffnung beschwöre ich dich: wirft den *Helden in deiner Seele* [H. d. V.] nicht weg! Halte heilig deine höchste Hoffnung!“ (ebd. 54)

2.4.2 Die Liebe zum Fernsten und Künftigen

„[E]ure Nächstenliebe ist eure schlechte Liebe zu euch selber“ (Z „Von der Nächstenliebe“; 4, 77). Die Nächstenliebe des Christentums tadeln Zarathustra hart, da sie Zarathustras Ansicht nach nur eine schlechte Form der *Selbstliebe* desjenigen darstellt, welcher sich selbst nicht wirklich lieben kann. „Der Eine geht zum Nächsten, weil er sich sucht, und der Andere, weil er sich verlieren möchte. Eure schlechte Liebe zu euch selber macht euch aus der Einsamkeit ein Gefängniss“ (ebd., 78). Es ist ein Prüfstein der echten Selbstliebe, ob er seine eigene Einsamkeit hat, welche er niemandem abtreten will. „Ihr haltet es mit euch selber nicht aus und liebt euch nicht genug: nun wollt ihr den Nächsten zur Liebe verführen und euch mit seinem *Irrthum* [H. d. V.] vergolden. [] Nicht nur Der lügt, welcher wider sein Wissen redet, sondern erst recht Der, welcher wider sein Nichtwissen redet. Und so redet ihr von euch im Verkehre und belügt mit euch den Nachbar“ (ebd., 77 f.). Zarathustra kritisiert die Nächstenliebe nicht nur, weil sie in Wahrheit aus einem Mangel an Liebe zu sich selbst heraus entsteht, sondern auch, weil sie den Anderen zum lügnerischen „*Irrthum*“ der „Nächstenliebe“ – welche man als die schlechte Maske der unvollkommenen Eigenliebe bezeichnen kann – verführt.

Gegen diese schlechte und verkehrte Form der Liebe spricht Zarathustra zu uns von der Liebe zum „Fernsten und Künftigen“.

Rathe ich euch zur Nächstenliebe? Lieber noch rathe ich euch zur Nächsten-Flucht und zur Fernsten-Liebe! Höher als die Liebe zum Nächsten ist *die Liebe zum Fernsten und Künftigen* [H. d. V.]. (ebd., 77)

²¹¹ „Ich weiss um den Hass und Neid eures Herzens. Ihr seid nicht gross genug, um Hass und Neid nicht zu kennen. So seid denn gross genug, euch ihrer nicht zu schämen!“ (Z „Vom Krieg und Kriegsvölke“; 4, 58)

Zarathustra empfiehlt uns die Liebe zu demjenigen, welcher noch nicht da ist, aber für den wir uns anstrengen können und sollen, *auch wenn er erst in der Zukunft kommt*. Zweifellos ist dies ein anderer Name für den Übermenschen.

Zarathustra erklärt seinen Jüngern die Freundschaft als eine ideale Brücke hin zum Übermenschen – welche zwischen dem Gegenwärtigen und dem Übermenschen als Künftigem vermittelt. „Nicht den Nächsten lehre ich euch, sondern den *Freund* [H. d. V.]. Der Freund sei euch das Fest der Erde und ein Vorgefühl des Übermenschen“ (ebd., 78). Während die Nächstenliebe die Eigenliebe der Mensch *nivelliert*, hilft die Freundschaft den Menschen, ihre Individualität in Auseinandersetzung miteinander zu entwickeln.²¹² „Die Zukunft und das Fernste sei dir die Ursache deines Heute: in deinem Freunde sollst du den Übermenschen als deine Ursache lieben“ (ebd.). Die Freundschaft ist eine Brücke zur Zukunft.

2.4.3 Krieg und Kleid für die echte Freundschaft

In der Freundschaft nimmt die idealische Lebensform des Menschen eine konkrete Form an. Aber gerade dort muss man das „Kleid“ (Z „Vom Freunde“; 4, 72) voreinander tragen, um zu seinem Freund eine Distanz als seinem stärksten „Feind“ (ebd., 71) zu halten.

Ich und Mich sind immer zu eifrig im Gespräche: wie wäre es auszuhalten, wenn es nicht einen Freund gäbe? / Immer ist für den Einsiedler der Freund der *Dritte* [H. d. V.]: der Dritte ist der Kork, der verhindert, dass das Gespräch der Zweie in die *Tiefe* [H. d. V.] sinkt. (ebd.)

Vor allem spielt der Freund für den tiefen Menschen die unentbehrliche Rolle, als dritter Gesprächspartner ihn davor zu bewahren, in den Abgrund zu geraten. „Ach, es giebt zu viele *Tiefen* [H. d. V.] für alle Einsiedler. Darum sehnen sie sich so nach einem Freunde und nach seiner Höhe“ (ebd.).

Zwar ist der Dialog mit sich Selbst in der Einsamkeit eine wichtige Zeit, um seine eigene Individualität zu entwickeln. Aber zugleich erkennt Zarathustra, dass in diesem „Gespräch“ eine Gefahr steckt. Nämlich die Gefahr, in den geschlossenen Tiefen der Innenwelt zu versinken, welche keine Verbindung mehr zur Außenwelt hat. Deswegen muss man zugleich auch den Freund als „Dritten“ haben, um seinen Berg weiter hochzusteigen, ohne in die Tiefe zu stürzen. Denn je mehr der Mensch in die Höhe will, umso stärker streben seine Wurzeln „erdwärts, abwärts, in's Dunkle, Tiefe wie der Baum“ (vgl. Z „Vom Baum am Berge“; 4, 51). Dabei würde dieser „Dritte“, sozusagen als unser Spiegel, uns helfen besser zu verstehen, welche Sehnsucht sich in uns versteckt. „Unser Glaube an Andre verräth, worin wir gerne an uns selber glauben möchten. Unsre Sehnsucht nach einem Freunde ist unser Verräther“ (Z „Vom Freunde“; 4, 71).

²¹² Vgl. „Dieser einsamste der Einsamen, der Mensch, sucht nun nicht mehr einen Gott, sondern einen Genossen. Dies wird der *mythenbildende* Trieb der Zukunft sein. Er sucht den *Freund des Menschen*“ (N 12[23]; 9, 580).

Das Merkmal der idealischen Freundschaft ist das Gefühl von *Ehrfurcht*, die eine gehörige *Distanz* zueinander fordert. Für solch eine Beziehung des Menschen verwendet Zarathustra die Metapher des Kriegs. „Will man einen Freund haben, so muss man auch für ihn *Krieg* [H. d. V.] führen wollen: und um Krieg zu führen, muss man Feind sein können. [] In seinem Freunde soll man seinen besten Feind haben“ (ebd., 71). Ein Grund, warum Zarathustra die Freundschaft mit dem Begriff des Kriegs umschreibt, was problematische Missverständnisse heraufbeschwören kann, liegt darin, den Charakter der Tapferkeit zu betonen, welche für die Freundschaft notwendig ist.²¹³ „Der Krieg und der Muth haben mehr grosse Dinge gethan, als die Nächstenliebe. Nicht euer Mitleiden, sondern eure *Tapferkeit* [H. d. V.] rettete bisher die Verunglückten“ (Z „Vom Krieg und Kriegsvolke“; 4, 59).

Zarathustra lehrt uns, nicht mit der schlechten Form der Liebe, wie der Nächstenliebe, die Kluft zwischen den Menschen zu verdecken, sondern mit der Tugend der Tapferkeit und des Mutes die Kluft zwischen den Menschen zu ehren, um gegeneinander kämpfen zu können. Ein anderer Grund für seine Bezeichnung liegt in seinem Gedanken, dass der ideale Freund ein ebenso starker Gegner wie der „Feind“ sein muss, um ein *agonisches* Verhältnis zueinander zu gewährleisten. Diese agonale Freundschaft kann nur durch ein „Seines-Gleichen“ von zwei Mächtigen zustande kommen: „[W]o finde ich *Meines-Gleichen*? [H. d. V.] Und alle Die sind Meines-Gleichen, die sich selber ihren Willen geben und alle Ergebung von sich abthun“ (Z „Von der verkleinernden Tugend“ 3; 4, 215).²¹⁴ Solche Gedanken werden auch in dem Kapitel *Vom Krieg und Kriegsvolke* deutlich zum Ausdruck gebracht. „Ihr dürft nur Feinde haben, die zu *hassen* [H. d. V.] sind, aber nicht Feinde zum Verachten. Ihr müsste *stolz* [H. d. V.] auf euern Feind sein: dann sind die Erfolge eures Feindes auch eure Erfolge“ (Z „Vom Krieg und Kriegsvolke“; 4, 59). Nur der Feind, den man ohne die Verachtung tief „hassen“ kann, kann zu einem Objekt werden, an dem der eigene Stolz wachsen kann.

Hinzu kommt noch die tiefere Weisheit Zarathustras von der Notwendigkeit des „Kleides“, um die Freundschaft als solche zu ermöglichen.

Du willst vor deinem Freunde kein *Kleid* [H. d. V.] tragen? Es soll deines Freundes Ehre sein, dass du dich ihm gibst, wie du bist? Aber er wünscht dich darum zum Teufel! Wer aus sich kein Hehl macht, empört: *so sehr habt ihr Grund, die Nacktheit zu fürchten!* Ja, wenn ihr Götter wäret, da dürftet ihr euch eurer Kleider schämen! Du kannst dich für deinen Freund nicht schön genug putzen [H. d. V.]: denn du sollst ihm ein Pfeil und eine Sehnsucht nach dem Übermensch sein. (Z „Vom Freunde“; 4, 72)

Zarathustra empfiehlt, uns vor dem Freund mit einem „Kleid“ so schön wie möglich herzurichten.²¹⁵ Er warnt uns davor, dem Freund unsere Nacktheit zu zeigen. Das würde

²¹³ Vgl. Zibis (2007).

²¹⁴ „Bist du ein Slave? So kannst du nicht Freund sein. Bist du ein Tyrann? So kannst du nicht Freunde haben“ (Z „Vom Freunde“; 4, 72).

²¹⁵ Vgl. Rosen (2004): „It is necessary for friends to approach each other with masks, or, as Zarathustra calls them here, beautiful clothing. [] Gods could show themselves to one another as they are, because they are like animals in being complete natural forces. In human beings, mutual envy

die Freundschaft zerstören, indem der Freund durch unsere hässliche Nacktheit von uns enttäuscht wird. Denn unsere Nacktheit ist noch menschlich, allzu menschlich.²¹⁶

Sahst du deinen Freund schon schlafen, – damit du erfahrest, wie er aussieht?
Was ist doch sonst das Gesicht deines Freundes? *Es ist dein eignes Gesicht, auf einem rauhen und unvollkommenen Spiegel* [H. d. V.]. / Sahst du deinen Freund schon schlafen? Erschrakst du nicht, dass dein Freund so aussieht? Oh, mein Freund, der Mensch ist Etwas, das überwunden werden muss. (ebd.)

Das Gesicht, welches schutzlos vor seinem Freund ruht, wäre für uns nur ein „Spiegel“, welcher zugleich unser schutzloses Gesicht reflektiert. Denn nur die Gegenwart eines Freundes, der uns (als unser „Feind“) in unserer Freundschaft mit Masken begleitet, kann unseren agonalischen Pathos ermutigen. Bei der Begegnung im Schutz der Masken können wir gegeneinander kämpfen, ohne von unserem inneren hässlichen, schwachen Teil belästigt zu werden.

2.4.4 Die Scham gegen das Mitleid bei der Freundschaft

Die Freundschaft wird durch das zarte Gefühl der Distanz ermöglicht. „Im Errathen und Stillschweigen soll der Freund Meister sein: *nicht Alles muss du sehn wollen* [H. d. V.]“ (Z „Vom Freund“; 4, 72). In der Freundschaft spielt das „Kleid“ eine wichtige Rolle, um nicht alles voneinander sehen zu können. Dieser Gedanke Zarathustras von der Freundschaft entspringt aus der tiefen Einsicht über das Wesen des Menschen.

Oh meine Freunde! So spricht der Erkennende: Scham, Scham, Scham – das ist die Geschichte des Menschen! (Z „Von den Mitleidigen“; 4, 113)

Zarathustra bezeichnet den Menschen als „das Thier, das rothe Backen hat“ (ebd.). Zarathustras Erkenntnis nennt die „Scham“ eines der tiefsten Gefühle des Menschen, an der das Wesen des Menschen „im Verborgenen“ hängt.

Die „Geschichte des Menschen“, die Zarathustra aus der „Scham“ heraus abgeleitet sieht, ist sozusagen die Kehrseite der „Geschichte des Menschen“, welcher sich vordergründig als Produkt der Vernunft versteht. Wenn man nur die Vorderseite der Geschichte des Menschen sehen würde, könnte man vielleicht diese Geschichte als einen Fortschritt der Vernunft auslegen. Aber worum es Zarathustra geht, ist nicht der scheinbare Fortschritt des Menschen, sondern das Moment der Selbstüberwindung des Menschen, welches stets aus dem tiefsten Inneren der Seele geboren wird. Wie oben beschrieben, ist die tiefgreifende Selbst-Verachtung als Voraussetzung der großen Sehnsucht notwendig für die Selbstüberwindung. Und das Leiden ist nichts anderes als ein Name für die angespannte Seele, wie sie sich im Fall des leidenden Jünglings zeigt (er litt unter der

must be transposed into longing for the superman. [] To see him [friend; E. d. V.] without his masks is to see his naked ambition and desire, and so too his unlovable, or human, all too human, self. In order for friendship to endure, we must avoid too much intimacy“ (S. 111).

²¹⁶ „Ihr seid hässlich? Nun wohlan, meine Brüder! So nehmt das Erhabene um euch, den Mantel des Hässlichen!“ (Z „Vom Krieg und Kriegsvölker“; 4, 59).

geistigen Spannung, welche ihn zugleich nach Oben und in die Tiefe riss). Die Scham ist ein geistiger Versuch, diesen inneren Raum der Seele des Menschen, welcher sich zwischen den beiden Polen auftut, abzuschirmen.

In seiner Vorrede hat Zarathustra bereits gesagt, dass die geistigen Schritte vom Affen zum Menschen und weiter vom Menschen zum Übermensch mittels der „Scham“ gemessen werden können:

Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche *Scham*. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. (Z Vorrede 3; 4, 14)

Wir Menschen haben unseren inneren Raum, welchen die Tiere nicht kennen. Dort können wir uns unter dem Gesichtspunkt der herkömmlichen Moral selbst reflektieren und durch diesen Reflexionsprozess Scham empfinden. Dieser Reflexionsprozess würde die geschlechtliche Scham mit umfassen, die der Affe ja gar nicht kennt. Aber worum es hier geht, ist die „zweite Scham“, die wir auf dem Weg vom (alten) Menschen – der mit Gott zusammengelebt hatte – zum Übermensch – der der neue Sinn auf der Erde werden soll – kennen müssen. Das ist die Scham dem „Mitleid“ gegenüber, das das Christentum als eine wichtige Tugend des Menschen vor langer Zeit begründet hat.

darum gebeut sich der *Edle* [H. d. V.], nicht zu beschämen: Scham gebeut er sich vor allem *Leidenden* [H. d. V.]. Wahrlich, ich mag sie nicht, die Barmherzigen, die selig sind in ihrem Mitleiden: zu sehr gebricht es ihnen an Scham. (Z „Von den Mitleidigen“; 4, 113)

Der Mensch hat einen inneren Raum, in dem er leiden kann. Dieses Leiden kann auch eine pathetische Form der existenziellen Frage sein in dem Sinne, dass die aus diesem Leiden geborene Selbstüberwindung dem Dasein auf Erden Sinn verleihen kann. Der innere Raum ist für die geistige Souveränität des Menschen ein unentbehrliche Ort, um gegenüber der Welt sein eigenes Territorium behaupten zu können.

Doch das Mitleid stellt eine Handlung dar, die diese Souveränität auf geistiger Ebene verletzt, indem sie die Grenzlinie dieser Souveränität überschreitet. Der edle Mensch ist ein solcher, welcher gegenüber diesem Bereich, der dem Menschen eigen ist, sowohl tiefe Achtung als auch feine Sensibilität entgegenbringt.²¹⁷ Er vermeidet, in den inneren Raum des Leidenden zu schauen, weil er genau weiß, dass sein Blick den Leidenden tief beschämen würde.

Muss ich mitleidig sein, so will ich's doch nicht heissen; und wenn ich's bin, dann gerne *aus der Ferne* [H. d. V.]. / Gerne *verhülle* [H. d. V.] ich auch das Haupt und fliehe davon, bevor ich noch erkannt bin: und also heisse ich euch thun, meine Freunde! (ebd.)

²¹⁷ Die so verstandene Sensibilität, die Zarathustra als Kennzeichen des Edlen betont, verdeutlicht, dass es sich bei den „Kriegsmännern“ – von denen in diesem Kapitel die Rede ist – nicht um gewalttätige Krieger handelt. Sie ist eine Form von Stolz, welche die vornehme Scham kennt. „Man nennt euch herzlos: aber euer Herz ist ächt, und ich liebe die *Scham* [H. d. V.] eurer Herzlichkeit“ (Z „Vom Krieg und Kriegsvolke“; 4, 59).

Mit den Anderen mitzuleiden, ist ein Tun, bei dem man seine Kompetenz (bzw. Zuständigkeit) überschreitet.

Seit es Menschen giebt, hat der Mensch sich zu wenig gefreut: Das allein, meine Brüder, ist unsre Erbsünde! [] Darum wasche ich mit die Hände, die dem Leidenden half, darum wische ich mir auch den die Seele ab. Denn dass ich den Leidenden leidend sah, dessen schämte ich mich um seiner Scham willen; und als ich ihm half, da vergieng ich mich hart an seinem *Stolze* [H. d. V.]. (ebd., 114)

Die aufdringliche Liebe gegen den Leidenden verletzt dessen „*Stolz*“, welcher unentbehrlich für die agonale Beziehung in der Freundschaft ist. „Ach, meine Brüder! Man weiss von Jedermann Etwas zu viel!“ (ebd., 115) Paradoxerweise muss der, der über den Menschen tiefe Einsicht besitzt, in einer solchen Situation so tun, als ob er dem Menschen bzw. seinem Leiden gegenüber blind wäre. Die Scham bezieht sich auf den Stolz des Leidenden, und beide – Stolz und Scham – sind untrennbar miteinander verbunden.²¹⁸

Da unter Freunden grundsätzlich mehr auf die Distanz, verstanden als Liebe zum „Fernsten und Künftigen“, geachtet wird, ist die achtsame Scham gegenüber dem Anderen innerhalb der Freundschaft noch tiefgehender und ausgeprägter (als in anderen Beziehungen).

Das Mitleiden mit dem Freunde berge sich unter einer *harten Schale* [H. d. V.], an ihm sollst du dir einen Zahn ausbeissen. So wird es seine Feinheit und Süssé haben. (Z „Vom Freunde“; 4, 72)

Wenn Zarathustra vom Mitleiden in der Freundschaft spricht, dann verstärkt sich die Intensität des Mitleidens in den Metaphern von der Maske, der „Kleider“ und der „harten Schale“. „Hast du aber einen leidenden Freund, so sei seinem Leiden eine Ruhestätte, doch gleichsam ein *hartes Bett* [H. d. V.], ein Feldbett: so wirst du ihm am besten nützen“ (Z „Von den Mitleidigen“; 4, 115). Zarathustras Gedanken über die Freundschaft lehren uns, dass es für den leidenden Freund weder die einzige noch die beste Möglichkeit ist, ihm mitleidig zu helfen, sondern es ihm mehr zum Vorteil gereicht, ihm ein unbequemer Widerstand (das harte „Bett“) zu sein, der ihn zwingt, sein Leiden zu überwinden, statt sich von ihm auszuruhen.

2.4.5 Die Scham zwischen Gebenden und Nehmenden

„Als Zarathustra von der Stadt Abschied genommen hatte, [] folgten ihm Viele, die sich seine Jünger nannten und gaben ihm das Geleit. Also kamen sie an einen Kreuzweg: da sagte ihnen Zarathustra, dass er nunmehr *allein* [H. d. V.] gehen wolle; denn er war ein Freund des *Alleingehens* [H. d. V.]“ (Z „Von der schenkenden Tugend“ 1; 4, 97). In dem Kapitel *Von der schenkenden Tugend*, dem letzten Kapitel des ersten Teils, wird die Trennung Zarathustras von seinen Jüngern dargestellt. Warum muss er sich eigentlich

²¹⁸ Vgl. das Kapitel: Die vornehme Scham und ihr Zartgefühl vor der Distanz (II.2.3).

von seinen Jüngern trennen? Der Grund besteht darin, dass er wieder in seine Höhle zurückgehen muss, um seine Einsamkeit zu vertiefen. Aber seine Trennung kann zugleich, entsprechend seiner Rolle als Lehrer, erzieherisch ausgelegt werden. Die Schlüsselwörter lauten hier wieder *Distanz* und *Scham*.

Der erste wichtige Punkt in Zarathustras Lehre von der Distanz liegt in der Praxis, die Zarathustra gegenüber seinen Jüngern selber vollzieht, nämlich dass der Schüler sich vom Lehrer trennen muss, um selbstständig seinen Weg zu finden. Er verlangt von ihnen, sich gegen ihre Lehrer zu wehren.

Allein gehe ich nun, meine Jünger! Auch ihr geht nun davon und allein! So will ich es. / Wahrlich, ich rathe euch: geht fort von mir und wehrt euch gegen Zarathustra! Und besser noch: schämt euch seiner! Vielleicht betrog er euch. / Der Mensch der Erkenntniss muss nicht nur seine Feinde lieben, sondern auch seine Freunde hassen können. / *Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt* [H. d. V.]. Und warum wollt ihr nicht an meinem Kranze rupfen? Ihr verehrt mich; aber wie, wenn eure Verehrung eines Tages umfällt? *Hütet euch, dass euch nicht eine Bildsäule erschlage!* [H. d. V.] (ebd., 3; 4, 101)

Die „Bildsäule“ ist eine Metapher für geistiges Erstarrtsein, von welchem Zarathustra sich zu distanzieren versucht. Ein Zirkel, in dem keine Differenz zwischen dem Lehrer und seinen Jüngern erlaubt wäre, würde in dem Maß seine geistige Flexibilität verlieren, wie der Lehrer zum Gegenstand der Verehrung seiner Jünger wird. Auf diese Weise würde der Prozess der Selbstbestimmung des Einzelnen, welcher sich im Zirkel entfaltet, Schaden nehmen. Nur wer am Ende eine gewisse Autonomie gegenüber der Lehre seines Lehrers gewinnt, kann als Freund seines Lehrers diesen exklusiven Zirkel verlassen. Erst wenn der Jüngling diesen Schritt geschafft hat, steht er auf gleicher Augenhöhe mit seinem Lehrer und erlangt ein Gleichgewicht im Verhältnis zu ihm, insbesondere in Hinblick auf Gehalt und Bedeutung seiner Weisheit.²¹⁹ „Nun heisse ich euch, mich verlieren und euch finden; und erst, wenn ihr mich Alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren“ (ebd., 101).²²⁰ Das End-Ziel von Zarathustras Zirkel besteht darin, dass dieser von den Zirkelmitgliedern verlassen wird.

Dieser zweite wichtige Punkt in Zarathustras Lehre von der Distanz liegt in der „Scham“, die als ein Gefühl der Zartheit eine wichtige Rolle in diesem Werk spielt; wobei die Scham in diesem Fall nicht die angemessene Distanz zum Leiden eines Freundes meint, sondern das angemessene Verhältnis zwischen Schenkendem und Nehmendem, welches für den Lehrer und den Schüler von entscheidender Bedeutung ist. In diesem Kontext kann man die tiefe Besorgnis Zarathustras, welche er vor seinen Schülern verbirgt, erkennen. Sie macht sich in seinem Zögern bemerkbar, seine Weisheit großzügig an seine Schüler zu verschenken.

²¹⁹ Vgl. Pieper (2010), S. 19.

²²⁰ „Ich [...] bin ein Schenkender: gerne schenke ich, als Freund den Freunden“ (Z „Von den Mitleidigen“; 4, 114).

Dieser Sachverhalt kann im Monolog Zarathustras zu Beginn des ersten Kapitels des zweiten Buch *Das Kind mit dem Spiegel* verständlich nachvollzogen werden.

Hierauf gieng Zarathustra wieder zurück in das Gebirge und in die Einsamkeit seiner Höhle und entzog sich den Menschen: wartend gleich einem Säemann, der seinen Samen ausgeworfen hat. Seine Seele aber wurde voll von Ungeduld und Begierde nach Denen, welche er liebte: *denn er hatte ihnen noch Viel zu geben. Diess nämlich ist das Schwerste, aus Liebe die offne Hand schliessen und als Schenkender die Scham bewahren* [H. d. V.]. (Z „Das Kind mit dem Spiegel“; 4, 105)

Der Lehrer, welcher seine Jünger auszubilden versucht, läuft zugleich Gefahr, seine Schüler unerwartet zu bettelnden Konsumenten von Weisheit zu machen. Der Mensch der um Weisheit bittelt, verliert – im Gegensatz zum Erschaffer von Weisheit – seinen eigenen schöpferischen Willen, der die fundamentale Kraft zur Selbstüberwindung darstellt. Aufgrund dieser Gefahr muss Zarathustra gelegentlich seine Großzügigkeit im freigiebigen Verschenken von Weisheit aus „Scham“ absichtlich bremsen.²²¹

Wer immer schenkt, dessen *Gefahr* [H. d. V.] ist, dass er die *Scham* [H. d. V.] verliere; wer immer austheilt, dessen Hand und Herz hat Schwierigkeiten vor lauter Austheilen. / Mein Auge quillt nicht mehr über vor der Scham der Bittenden; meine Hand wurde *zu hart* [H. d. V.] für das Zittern gefüllter Hände. / Wohin kam die Thräne meinem Auge und der Flaum meinem Herzen? Oh Einsamkeit aller Schenkenden! (Z „Nachtlied“; 4, 137)

Hier beklagt Zarathustra (eher) seine Einsamkeit als Schenkender, dessen Hände „zu hart“ werden, d. h. an Zartgefühl verlieren. Mit diesem Verlust geht auch langsam seine Scham vor dem Anderen, d. h. dem Bittenden bzw. Nehmenden, verloren, so dass er nicht mehr in der Lage ist, die Zartheit des Herzens der Anderen zu empfinden (was seine Einsamkeit weiter steigert). Allein diese Klage über die Einsamkeit als Schenkender bedeutet keinen Widerspruch zu seiner Großzügigkeit. Vielmehr bedeutet diese Form der Einsamkeit ein Wachsen durch das Treffen mit den Anderen. Durch die Begegnung mit Anderen und das Scheiden von ihnen ist Zarathustra noch tiefer, zarter und größer geworden, da er die Zartheit und die Scham zwischen dem Schenkenden und Nehmenden als Lehrer empfindet.

Sicher ist, dass der Mensch stärker, größer und mutiger werden muss, um den Weg zum Übermenschen zu gehen, aber neben Stärke, Größe und Mut als notwendige Eigenschaften muss der Mensch zugleich auch die Zartheit der menschlichen Seele sehen. *Dem großen Menschen in Zarathustras Lehre kann man keine Größe zusprechen, wenn er nicht zugleich fähig ist, die zarte Seite des Menschen zu kennen.* Zarathustra musste sich von seinen Schülern distanzieren, um die Zartheit der Scham sowohl für sich selbst als auch für den Anderen zu behalten.²²²

²²¹ Vgl. „*Scham des Schenkenden.* – Es ist so ungrossmüthig, immer den Gebenden und Schenkenden zu machen und dabei sein Gesicht zu zeigen! Aber geben und schenken und seinen Namen und seine Gunst verhehlen! Oder keinen Namen haben, wie die Natur, in der uns eben Diess mehr als Alles erquickt, hier endlich einmal nicht mehr einem Schenkenden und Gebenden, nicht mehr einem ‚gnädigen Gesichte‘ zu begegnen!“ (M 464; 3, 279)

²²² Vgl. „Gesetzt, man denkt sich einen Philosophen als großen Erzieher, mächtig genug, um von

2.5 Die Feinde im Spiegelbild Zarathustras. Sprache und Rache

Der zweite Teil beginnt mit einem Traum von einem Kind mit einem „Spiegel“.²²³ Zarathustra geht in diesem Teil mit der großen Freude wieder hinab in die Welt der Menschen, um sowohl seinen Freunden als auch sogar seinen „Feinden“ seine Lehre mitteilen zu können.

Wer aber sind diese mächtigen Feinde? Oder wo sind sie? Diese mächtigen Feinde, welche als Abbild auf dem „Spiegel“ des Kindes reflektiert werden, stellen etwas dar, von dem Zarathustra sich nie leicht distanzieren kann, weil es sich – einem Verwandten gleich – auf tiefe und eindringliche Weise auf ihn selbst bezieht. Diese zwei Feinde, welche beide mit dem Thema der Maske in Beziehung stehen, möchte ich hier beschreiben. Der erste Feind ist die „Sprache“, welche der Mensch unvermeidlich als *äußeres* Medium für die Kommunikation mit dem Anderen benutzen muss. Der zweite Feind ist die „Rache“, welche ein *innerstes* Gefühl des Menschen ist.²²⁴

2.5.1 Vom Nutzen und Nachteil der Sprache für das Leben

Ein Kern der Lehre Zarathustras besteht darin, neue Werte zu schaffen (Z Vorrede 9; 4, 26). Der Mensch aber verfügt zugleich über eine Fähigkeit, die nur scheinbar schaffend ist. Diese Fähigkeit ist das Vermögen zur Dichtung, welche ein bloßes Produkt der Sprache ist – die an sich schon bloßer Schein ist. Zarathustras Position zur „schönen Lüge“ der Dichtung ist in seiner eigentümlichen Zwiespältigkeit zwischen der Verführung zum Traum und der Verantwortung zum Erwachen zu sehen. Einerseits verspürt er große Lust, sich im schönen Schein der Dichtung auszuruhen und mit diesem entzückt

einsamer Höhe herab lange Ketten von Geschlechtern zu sich hinaufzuziehen: so muß man ihm auch die unheimlichen Vorrede des großen Erziehers zugestehen. Ein Erzieher sagt nie was er selber denkt sondern immer nur, was er im Verhältniß zum Nutzen Dessen, den er erzieht, über eine Sache denkt. In dieser *Verstellung* [H. d. V.] darf er nicht errathen werden“ (N 37[7]; 11, 580).

²²³ „Was erschrak ich doch so in meinem Traum, dass ich aufwachte? Trat nicht ein Kind zu mir, das einen *Spiegel* [H. d. V.] trug? / Oh Zarathustra – sprach das Kind zu mir – schaue Dich an im Spiegel! / Aber als ich in den Spiegel schaute, da schrie ich auf, und mein Herz war erschüttert: denn nicht mich sahe ich darin, sondern eines *Teufels* [H. d. V.] Fratze und Hohnlachen. / Wahrlich, allzugut verstehe ich des Traumes Zeichen und Mahnung: meine *Lehre* ist in Gefahr, Unkraut will Weizen heissen! / *Meine Feinde sind mächtig worden* [H. d. V.] und haben meiner Lehre Bildniss entstellt, also, dass meine Liebsten sich der Gaben schämen müssen, die ich ihnen gab []. Zu meinen Freunden darf ich wieder hinab und *auch zu meinen Feinden!* [H. d. V.] Zarathustra darf wieder reden und schenken und Lieben das Liebste thun!“ (Z „Das Kind mit dem Spiegel“; 4, 105 f.)

²²⁴ Die Gegenstände, welche Zarathustra in dem zweiten Teil als seinen Feind entlarvt, sind gewiss nicht nur solche wie „Sprache“ und „Rache“, sondern auch z. B. „Bildung“, welche Zarathustra wegen ihrer „Maske“ kritisiert. „Wahrlich, ihr könnet gar keine bessere Maske tragen, ihr Gegenwärtigen, als euer eignes Gesicht ist! Wer könnte euch – erkennen! / Vollgeschrieben mit den Zeichen der Vergangenheit, und auch diese Zeichen überpinselt mit neuen Zeichen: also habt ihr euch gut versteckt vor allen Zeichendeutern!“ (Z „Vom Lande der Bildung“; 4, 153) „Diess, ja diess ist Bitterniss meinen Gedärmen, dass ich euch weder nackt, noch bekleidet aushalte, ihr Gegenwärtigen!“ (ebd., 154) Aber diese Maske der „Bildung“ hat nicht so tiefe Verbindungen zu Zarathustra wie die „Sprache“ und die „Rache“. Dagegen ist die Maske, welche die Dichter oder die Rächenenden tragen, hinsichtlich dieser Betrachtung – auch wenn das Wort Maske dort nicht direkt verwendet wird – viel wichtiger.

zu spielen, doch andererseits muss er sich von diesem schönen, beruhigenden Traum wieder distanzieren, um den Menschen seine wahre Botschaft zu bringen, welches ihr Chaos zur großen Sehnsucht erweckt.

2.5.1.1 Alle Sprache ist Lüge

Vor allem liegt die eigentliche Funktion der Sprache darin, eine „Schein-Brücke“ über die Kluft (Z „Der Genesende“ 2; 3, 272) zu schlagen. Aber diese Funktion wird auf zweierlei Weise ausgelegt, da es beim Menschen auch zwei Arten der Kluft gibt, über welche die „Schein-Brücken“ geschlagen werden müssen. Als Erstes gibt es die grundlegende Kluft, welche zwischen dem Menschen und der *Natur* besteht. Das ist die fundamentalste Kluft für den Menschen, welche beinahe ausschließlich ontologischen Charakter hat. Als Zweites gibt es die Kluft, welche unter den Menschen besteht und einen kommunikativen Charakter aufweist.

Die große Kluft zwischen Mensch und Natur ist grundlegend. Von einem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt aus gesagt kann der Mensch die wahre Welt des „absoluten Fluss“ (N 11[162]; 9, 503 f.) nicht erfassen.²²⁵ Was für den Menschen erfassbar ist, sind nur die „Irrtümer“ (ebd.) über die Welt, welche er sich vorher selber konstruiert hat. Das „Bewusstsein“ (ebd.) übernimmt hier die Funktion, unter Zuhilfenahme seines ihm eigentümlichen Schemas von Zeit, Raum und Kausalität die Welt zu begreifen. Allerdings stehen diese Schemata, die die Basis unserer Welterkenntnis bilden, im Widerspruch zum absoluten Fluss der Natur und stellen somit eine irrtümliche Voraussetzung für die Erkenntnis der Welt dar. Alle Wörter, da sie Produkt dieses unzureichenden menschlichen Bewusstsein sind, sind unvermeidlicherweise eine „Lüge“.²²⁶ Sie bilden die „Schein-Brücke“ zwischen der Natur und dem Menschen.

Auf Basis dieses grundlegenden Irrtums, aus dem das menschliche Wort entspringt, wird die zweite „Schein-Brücke“, diesmal unter den Menschen, ermöglicht – welche man als ein „Verbindungsnetz“ (FW 354; 3, 591) für die Kommunikation bezeichnen kann. Hier spielt das „Bewusstsein“ (ebd.) seine zweite Rolle, als Kommunikationsmedium, um die Verständigung von Menschen zu Menschen zu ermöglichen.²²⁷ Mit dieser Kommunikationsfähigkeit der Sprache konnte der Mensch seine Leistung im gemeinschaftlichen Leben (wie z. B. im gemeinsam geführten Krieg oder bei gemeinsamer Arbeit) höher entwickeln.²²⁸ Das ist ein „Abkürzungs-Prozess“ (J 268; 5, 221), in welchem

²²⁵ „Damit es irgend einen Grad von *Bewußtsein* in der Welt geben könne, mußte eine unwirkliche Welt des *Irrthums* – entstehen [] Erst nachdem eine imaginäre Gegenwelt im Widerspruch zum absoluten Flusse entstanden war, konnte *auf dieser Grundlage* etwas *erkannt werden*“ (N 11[162]; 9, 503 f.). Hier radikalisiert Nietzsche die Erkenntnistheorie Kants. Vgl. Picht (1988), S. 252.

²²⁶ Vgl. WL 1; 1, 878 f.

²²⁷ „[D]ass *Bewusstsein* überhaupt sich nur unter dem Druck des *Mittheilungs-Bedürfnisses* entwickelt hat, – dass es von vornherein nur zwischen Mensch und Mensch (zwischen Befehlenden und Gehorchenden in Sonderheit) nötig war, nützlich war, und auch nur im Verhältniss zum Grade dieser Nützlichkeit sich entwickelt hat. Bewusstsein ist eigentlich nur ein Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch“ (FW 354; 3, 591). Zur Betrachtung der Beziehung zwischen Bewusstseins und Sprache in der Philosophie Nietzsches vgl. Schlimgen (1999), S. 139–164.

²²⁸ „[W]enn man lange unter ähnlichen Bedingungen (des Klimas, des Bodens, der Gefahr, der Be-

die seelische *Verschiedenheit* jedes Menschen durch die „Schein-Brücke“ (Z „Der Ge-nesende“ 2; 3, 272) der Sprache nivelliert wird, auch wenn sich der Mensch dabei des-sen nicht bewusst ist, dass er lügt. An diesem Punkt ermöglicht uns die Sprache ohne Zweifel, Ordnung ins Chaos des Natur- und Menschengeschehen zu bringen, und stellt somit vereinfachend gesagt eine nützliche Lüge dar. So ist es möglich, auf Basis eines irrtümlichen Bewusstseins von der Welt und der Natur, welches es dem Menschen er-möglicht, Wörter zu schaffen und ein interpersonales kommunikatives Bewusstsein zu konstruieren.

Einer der Gründe, warum Zarathustra geistige Distanz zu seinen Schülern halten muss, liegt in diesem Zweifel gegenüber dem Nutzen der Sprache, ob er mit ihr den wahren Sinn seiner Gedanken seinen Schülern überhaupt mitteilen kann. Denn die Sprache als Mitteilungsmedium verändert durch die verallgemeinernde Natur seiner Wörter die In-dividualität und Ursprünglichkeit der Gedanken Zarathustras (d. h. die Lehre der *Distanz*) und stellt somit nur ein blasses Abbild dieser Gedanken dar.

In seiner Forderung nach geistiger Distanzierung lehnt Zarathustra es eigentlich ab, dass seine Gedanken vom Anderen völlig verstanden werden. Solange die geistige Homoge-nität die zentrale Begebenheit ist, aus der Zarathustra den Menschen zu befreien sucht, kann er der Leistung der Sprache nicht blind vertrauen. Seiner Ansicht nach ist Sprache unvermeidlich lügnerisch, da sie gezwungen ist zu verallgemeinern, wodurch die Ge-danken des Denkers notwendig vereinfacht und damit verfälscht werden.

Deswegen zielt Zarathustras nicht darauf ab, im Rahmen der alltäglichen Kommunika-tion (sozusagen mit dem „nackten Gesicht“) zu reden – dies würde ironischerweise eine geistige Homogenität in den Menschen entstehen lassen –, sondern vielmehr mit der Kraft des dichterischen Gleichnisses bzw. der Metapher (sozusagen mit der „Maske des Dichters“) den Menschen zu dem Punkt zu verführen, von wo aus er in der Lage ist, sein naives Verständnis von Mitteilung in ein skeptisches Verständnis zu verwandeln.

2.5.1.2 Vom Nutzen und Nachteil der Dichtung für das Leben

Dass Zarathustra mithilfe von Metaphern oder Gleichnissen spricht, bedeutet aber zu-gleich, dass er zwangsläufig seine Worte *schmücken* muss. Dieser Schmuck muss bei ihm sogar noch verstärkt (verschönert) werden, da er selber ein Liebhaber der Dichtung ist. In diesem Kontext entsteht bei ihm ein tiefer Zwiespalt zwischen der Verführung zur täuschenden Dichtung, mit der er die unfassbare Natur frei beschreiben will, und seiner Redlichkeit, mit deren Hilfe er *ernsthaft* versucht von der Lehre des Übermenschen zu reden, weil der Übermensch für ihn im Grunde gar keine dichterische Täuschung ist. Diese Redlichkeit beschämmt Zarathustra, der nicht nur Lehrer, sondern auch Dichter ist.

dürfnisse, der Arbeit) zusammen gelebt haben, so *entsteht* daraus Etwas, das ‚sich versteht‘, ein Volk. In allen Seelen hat eine gleiche Anzahl oft wiederkehrender Erlebnisse die Oberhand ge-wonnen über seltner kommende: auf sie hin versteht man sich, schnell und immer schneller – die Geschichte der Sprache ist die Geschichte eines Abkürzungs-Prozesses“ (J 268; 5, 221).

dass ich nämlich in Gleichnissen rede und gleich Dichtern hinke und stammle: und wahrlich, ich *schäme* [H. d. V.] mich, dass ich noch Dichter sein muss! (Z „Von alten und neuen Tafeln“ 2; 4, 247)

Ein naiver Jünger Zarathustras kann dessen neue Wahrheitslehre nicht voll und ganz erfassen, weil er weder die dichterische Sprache Zarathustras noch sein tiefes Dilemma versteht, ein Dichter sein zu müssen. Seine Naivität besteht darin, Zarathustras Worte wörtlich nehmen zu wollen, um durch dieses wörtliche Verständnis die *wahre* Lehre Zarathustras zu begreifen. Durch dieses beschränkte Verständnis kann der Jünger aber das tiefe Dilemma Zarathustras nicht verstehen, so dass der Jünger zwangsläufig dichterische (Verständnis-) Fähigkeiten erwerben muss, um diese Erkenntnisschwelle überwinden zu können.

„was sagte dir einst Zarathustra? Dass die Dichter zuviel lügen? – *Aber auch Zarathustra ist ein Dichter* [H. d. V.] / Glaubst du nun, dass er hier die Wahrheit redet? Warum glaubst du das?“ / Der Jünger antwortete: „ich glaube an Zarathustra.“ Aber Zarathustra schüttelte den Kopf und lächelte. / Der Glaube macht mich nicht selig, sagte er, zumal nicht der Glaube an mich. / „Aber gesetzt, dass Jemand *allen Ernstes* sagte, die Dichter lügen zuviel: so hat er Recht, – *wir lügen zuviel* [H. d. V.]. / Wir wissen auch zu wenig und sind schlechte Lerner: so müssen wir schon lügen. (Z „Von den Dichtern“; 4, 163 f.)

Vom Gesichtspunkt aus, dass der lügnerische Irrtum bereits unsere Daseinsbedingung bestimmt (wie wir oben gesehen haben), nimmt diese Aussage Zarathustras, „die Dichter lügen zu viel!“ (ebd.), eine umgekehrte Bedeutung an.²²⁹ Die Dichtung des Dichters ist im *positiven* Sinne zu lügnerisch, weil sie eine *freie* Aktivität der Seele des Menschen ist, welche über den begrenzten Rahmen der Sprache (wie dem der notwendigen Kommunikation) hinaus einen neuen Schein schafft. Dieser *neue* dichterische Schein steht an einer *privilegierter* Stelle, welche sozusagen zwei Stufen entfernt von der wahren Welt des „absoluten Fluss[es]“ (N 11[162]; 9, 503) ist. Die erste Stufe bildet die wahre Welt des „absoluten Fluss[es]“. Die zweite Stufe bildet die Welt des menschlichen Irrtums, welche auf der gewöhnlichen Sprache beruht. Die dritte Stufe bildet die Dichtung, welche der wahren Welt des „absoluten Flusses“ am nächsten kommt, und zwar dank der Kunstfertigkeit ihrer Sprache.²³⁰ Diese dritte Stufe ist das Reich der *freien* Phantasie, in welchem der Mensch seine Einbildungskraft nach Belieben entfalten kann. Sie ist auch der einzige Raum für ihn, wo er mit dem schönen Schein frei zu spielen vermag, obwohl er weiß, dass es sich bei diesem schönen Schein um eine Lüge handelt. Hier kann der Mensch mit dem schönen Schein spielen, ohne im ersten Irrtum, d. h. der zweiten Stufe, gefangen zu bleiben.²³¹

²²⁹ Vgl. Zittel (2000b), S. 211 f.

²³⁰ Vgl. GT 4; 1, 39. Hier wiederholt Zarathustra diesen ästhetischen Gedanken Nietzsches in dessen Erstlingswerk, ohne wie dort von der metaphysischen Annahme des „Ur-Einen“ abzuhängen.

²³¹ Zur Betrachtung der Beziehung zwischen der „Freiheit“ und dem ästhetischen „Spiel“, das durch den „Schein“ ermöglicht wird vgl. Schiller (1955b), S. 483 – 489.

Zum Beispiel ist man mit der Kraft der Phantasie und ihrer (eigentümlichen) Gleichnisse sogar imstande, das Privileg zu erlangen, die Zeit zu beschreiben, welche ja für den Menschen den unfassbaren „absoluten Fluss“ am besten versinnbildlicht.

Böse heisse ich's und menschenfeindlich: all diess Lehren vom Einen und Vollen und Unbewegten und Satten und Unvergänglichen! / Alles Unvergängliche – das ist nur ein Gleichniss! / Und die Dichter lügen zuviel. – / Aber von *Zeit und Werden* sollen die besten Gleichnisse reden [H. d. V.]: ein Lob sollen sie sein und eine Rechtfertigung aller Vergänglichkeit! [H. d. V.] (Z „Auf den glückseligen Inseln“; 110)

Der große Nutzen der Dichtung für das Leben besteht zum einen darin, dass sie mit ihren schönen Gleichnissen „Zeit und Werden“ zum Sprechen bringen kann, welche für den Menschen mit der Erkenntnistheorie allein sinnlich gar nicht fassbar sind, und zum anderen, dass sie sogar mit ihren Gleichnissen alle „Vergänglichkeit“ in einem gewissen Sinne rechtfertigen kann,²³² – welche den Menschen ansonsten zum tiefen „Ingrimm“ (Z „Von der Erlösung“; 4, 180) verführen könnte.²³³

Die Dichter sind lügnerisch in dem Sinne, dass sie Dinge zur Sprache bringen können, über die man ohne die Kunst der Dichtung gar nicht reden könnte.

kommen ihnen [Dichter: E. d. V.] zärtliche Regungen, so meinen die Dichter immer, *die Natur selber sei in sie verliebt* [H. d. V.]“ (Z „Von den Dichtern“; 4, 164)

Obwohl der Mensch, erkenntnistheoretisch gesprochen, von der wahren Welt vollkommen getrennt ist, täuscht der Dichter uns darüber hinweg, wie uns das Lächeln einer Frau über ihre Ferne und Unerreichbarkeit hinwegtäuscht. Die Dichtung ist für uns ein schöner und deswegen zugleich gefährlicher Zauber.

Was Zarathustra in der Dichtung als ihren großen Nutzen ansieht – und gleichzeitig für ihn eine große und gefährliche Verführung darstellt –, besteht genau in dieser Macht des Zaubers, der uns mit seinen entzückenden Phantasien auch aus der Schwermut zu retten vermag. Aber leider ist dieser Zauber eine Selbst-Täuschung und gleicht insofern dem Traum – auch wenn der Zauber uns zu entzücken vermag.

Im Gespräch über die Anziehungskraft der Dichtung kommt Zarathustra wie von selbst zu der gefährlichen Ansicht, dass auch der Übermensch bloß ein phantastisches Gleichnis ist.

Ach, es gibt so viel Dinge zwischen Himmel und Erden, von denen sich nur die Dichter Etwas haben träumen lassen! / Und zumal über dem Himmel: denn alle Götter sind Dichter-Gleichniss, Dichter-Erschlechniss! / 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 Stühl! – alle diese Götter und Übermenschen [H. d. V.]. (Z „Von den Dichtern“; 4, 164)

²³² „[N]ur als *aesthetisches Phänomen* ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt“ (GT 5; 1, 47).

²³³ Vgl. das Kapitel: Die fundamentale Rache des Menschen gegen die Zeit (III.2.5.2.3).

Hier liegt die Gefahr für Zarathustra darin, den Übermenschen als neue Sinngabe für den Menschen auf Erden ohne Unterschied als „Götter“ zu begreifen, welche dichterische Sprachschöpfungen („Dichter-Gleichnisse“) sind. Er muss aus diesem trügerischen Traum, als der Lehrer der Selbstüberwindung zum Übermensch, erwachen.

2.5.1.3 Entzauberung des Dichters

„Als Zarathustra so sprach, zürnte ihm sein Jünger, aber er schwieg. Und auch Zarathustra schwieg; und sein Auge hatte sich *nach innen gekehrt* [H. d. V.], gleich ob es in weite Fernen sähe. Endlich seufzte er und holte Athem“ (Z „Von den Dichtern“; 4, 165). Nachdem Zarathustra sich mit unvorsichtigen Worten über den Übermensch an seine Jünger gewendet hat, die ihm deshalb zürnen, wendet Zarathustra sein sehnsüchtiges Auge weg vom träumenden Schein, welcher zur äußerlichen Phantasie verführt, hin zu seinem Inneren, um sich ernüchtert von der Phantasie der Dichtung distanzieren zu können.

Ich wurde der Dichter *müde* [H. d. V.], der alten und der neuen: Oberflächliche sind sie mir Alle und seichte Meere. / *Sie dachten nicht genug in die Tiefe* [H. d. V.]: darum sank ihr Gefühl nicht bis zu den Gründen. [] / *Sie sind mir auch nicht reinlich genug* [H. d. V.]: sie trüben Alle ihr Gewässer, dass es tief *scheine* [H. d. V.]. (ebd.)

Die „Oberfläche“ der Dichtungen *erscheinen* zwar schön, aber ihrem inneren Gehalt fehlt es an gedanklicher und emotionaler Tiefe. Vielmehr schmückt sich der Dichter mit dem Anschein solch einer Tiefe. Darauf zielt Zarathustras Kritik am Dichter ab. Zarathustras Worte „Sie sind mir auch nicht reinlich genug“ bedeuten, dass der Dichter nicht wahrhaftig genug ist und somit zugleich in Wahrheit noch nicht tief genug leidet.

Um aus dem schönen Traum des Dichters zu erwachen, versucht Zarathustra sich von ihm dadurch zu distanzieren, indem er seine *Seele* entlarvt, welche sich hinter seiner Dichtung versteckt.

Ach, ich warf wohl mein Netz in ihre Meere und wollte gute Fische fangen; aber immer zog ich eines alten Gottes Kopf herauf. / So gab dem Hungrigen das Meer einen Stein. Und sie selber mögen wohl aus dem Meere stammen. [] / Sie lernten vom Meere auch noch seine *Eitelkeit* [H. d. V.]: ist nicht das Meer der Pfau der Pfauen? [] Wahrlich, ihr Geist selber ist der Pfau der Pfauen und ein Meer von Eitelkeit! / *Zuschauer will der Geist des Dichters* [H. d. V.]. (ebd., 165 f.)²³⁴

²³⁴ Diese Kritik an der zuschauerbezogenen Eitelkeit des Dichters weist viele Gemeinsamkeiten mit den Kritiken an den „Schauspielern“ und der „Menschen-Klugheit“ auf. Vgl. das Kapitel: Die Selbst-Maskierung als Verführer (III.2.3). Dort spricht Zarathustra davon, dass die Eitelkeit des Schauspielers für uns unter Umständen *nützlich* sein kann. Dank der (scheinbar) schönen *Kleidung*, mit welcher der eitle Schauspieler sich zu schminken versucht, können wir unseren „Schwermuth“ (Z „Von der Menschen-Klugheit“; 4, 184), welcher eine traurige und tiefe Seite des Lebens ist, eine Zeit lang vergessen.

Die Seele bzw. die Psychologie des Geist des Dichters, der sich hinter seiner Maske verbirgt, entlarvt Zarathustra indem er aufzeigt, dass die Eitelkeit des Dichters vielmehr versucht ist durch das Entzücken der Augen der Zuschauer bzw. der Anderen eine geheime Zufriedenheit in sich zu vermehren, statt eine tiefe innere Einkehr zu sich selbst zu vollziehen um das Ideal des Übermenschen zu erreichen. Das wahre Ziel Zarathustras besteht nicht in einem äußerer Effekt, sondern in der inneren Verwandlung zum Übermensch.

Der Dichter ist nicht in der Lage, jene geistige Spannung des Leidens zu erahnen, welche die Urheberin der Verwandlung von tiefster Selbstverachtung in die größte Sehnsucht ist. Was Zarathustra das wahre „Schaffen“ nennt, ist etwas, das man nur aus dem Moment dieser Selbst-Überwindung gebären kann.

Schaffen – das ist die grosse Erlösung vom Leiden, und des Lebens Leichtwerden. Aber dass der Schaffende sei, dazu selber thut Leid noth und viel Verwandlung [H. d. V.]. (Z „Auf den glückseligen Inseln“; 4, 110)

Wer sich selbst im echten Sinne zu verwandeln sucht, muss sich nach einer Zukunft sehnen, in der er seine Vergangenheit mittels höchstvollendet Ideen verwandeln kann. „Ich bin von Heute und Ehedem, sagte er dann; aber Etwas ist in mir, das ist von Morgen und Übermorgen und Einstmals“ (Z „Von den Dichtern“; 4, 165). Diese Überwindung des „Ehemaligen“ zum „Übermorgen“ entsteht nicht aus jener Sehnsucht, die Zeit als „absoluten Fluss“ (N 11[162]; 9, 503) mit einem schönen Gleichnis ausdrücken zu wollen, sondern aus dem starken und tiefen Willen, sich durch tiefe Selbstverachtung zu einem größeren, stärkeren und höheren Selbst neu zu gestalten. Die Verwandlung des Dichters ist nichts anderes als die *Veränderung* seiner äußeren Maske, mit welcher er die Anderen zu einem Zauber verführt, in dem keine innerste Selbst-Überwindung gefordert wird. Aus diesem Grund bezeichnet Zarathustra mit seinem kritischen Blick den Dichter als lügnerisch.²³⁵

Die Maske ist bei Zarathustra kein Ziel, sondern ein unentbehrliches Medium, um die eigene Einsamkeit – das notwendige Element zur Selbstüberwindung – zu beschützen und seine Gefährten dazu zu verführen, den Weg zum Übermensch zu gehen. In diesem Sinne weist der Dichter für Zarathustra – auch wenn er Zarathustra schöne Träume beschert – nicht den wahren Weg zum Übermensch.

dieses Geistes wurde ich müde: und ich sehe kommen, dass er seiner selber müde wird. / Verwandelt sah ich schon die Dichter und gegen sich selber den Blick gerichtet [H. d. V.]. / Büsser des Geistes sah ich kommen: die wuchsen aus ihnen. (Z „Von den Dichtern“; 4, 166)

Die *Entzauberung des Dichters* ist notwendig, nicht nur für Zarathustra, sondern auch für den Dichter selbst. Zarathustra hofft, dass der Dichter seinen Blick reflexiv auf sich selbst richten wird, um seine eigene, schön hergerichtete Lüge als solche zu erkennen. Wenn er dadurch tiefssinnig und ehrlich zu sich selbst werden würde, um sich von sei-

²³⁵ Vgl. „Dichter und Lünger. – Der Dichter sieht in dem Lügner seinen Milchbruder, dem er die Milch weggetrunken hat; so ist Jener elend geblieben und hat es nicht einmal bis zum guten Gewissen gebracht“ (FW 222; 3, 510).

nem schönen Schein distanzieren zu können, würde das auch sein Weg zum Übermenschen werden können.

2.5.2 Die Tiefe der Rache des Menschen

Wie bereits ausgeführt, empfiehlt Zarathustra schon seinem Freunde, sich von der Rache der „Fliegen auf dem Markt“ zu entfernen, welche sich im kleinen Menschen gegenüber den Mächtigen entzündet (Z „Von den Fliegen des Marktes“; 4, 68). Aber die Rache im zweiten Teil ist viel tiefgehender und stärker als die Rache im ersten Teil, weil deren Wurzeln in die Tiefen der menschlichen Seele reichen. Das ist der Grund, weshalb für Zarathustra die Rache einen starken Gegenspieler darstellt.

2.5.2.1 Die Höhle der Rache der Taranteln

Die Höhle ist für Zarathustra ein besonderer Ort, da er dort zehn Jahre lang seine Einsamkeit vertieft hatte. Aber im Buch *Also sprach Zarathustra* taucht neben Zarathustra noch eine zweite Figur auf, welche sich ebenfalls in einer dunklen Höhle versteckt. Dies ist die „Tarantel“, welche symbolisch für das Ungeheuer in uns steht, das tiefe Rachegefühle gegenüber der Welt verspürt.

Wie bereits oben in der Identifizierung der „Fliegen des Marktes“ mit „giftigen Fliegen“ (Z „Von den Fliegen des Marktes“; 4, 65) angedeutet, ist Gift eine Metapher für Rache. Jedoch ist das Gift der Taranteln viel stärker als das der Rache der Kleinen.²³⁶ „Siehe, das ist der Tarantel Höhle! Willst du sie selber sehn? Hier hängt ihr Netz: röhre daran, dass es erzittert. / Da kommt sie willig: willkommen, Tarantel!“ (Z „Von den Taranteln“; 4, 128)

Während die Höhle des Zarathustra der Ort ist, an dem er seine tiefe Einsamkeit entwickelt hatte, ohne auf das (alte) Sonnenlicht (der Vernunft) zu vertrauen, damit er alle alten Werte, für die auch das Licht der Vernunft steht, überwinden konnte, zeigt im Gegensatz dazu die Höhle der Tarantel eine andere Finsternis, welche aufgrund der Stärke ihrer Dunkelheit noch nicht einmal durch das (alte) Licht der Vernunft ausgeleuchtet werden kann. „[I]ch weiss auch, was in deiner Seele sitzt. / Rache sitzt in deiner Seele“ (ebd.). In dieser Finsternis versteckt die Tarantel ihre dunklen Hintergedanken, mit der sie die Anderen in ihr Netz hineinzieht, weil sie sich aufgrund ihrer inneren Schwäche dem nicht entziehen können.

Die Tarantel ist der „Prediger der Gleichheit“, der aus „Ohnmacht“ dem Mächtigen gegenüber starke Rachegefühle hegt.

²³⁶ Im ersten Teil hat Zarathustra gegen die „Natter“, welche ihn gebissen hat, ohne Schwierigkeiten sagen können: „Wann starb wohl je ein Drache am Gift einer Schlange? [] nimmt dein Gift zurück! Du bist nicht reich genug, es mir zu schenken“ (Z „Vom Biss der Natter“; 4, 87). Das Gift der Rache im ersten Teil wirkt kaum auf Zarathustra, so dass er sich eingestehen muss, dass einiges in ihm selbst mit den giftigen Figuren im ersten Teil verwandt ist.

„Rache wollen wir üben und Beschimpfung an Allen, die uns nicht gleich sind!“ – so geloben sich die Tarantel-Herzen. / Und „Wille zur Gleichheit“ – das selber soll fürderhin der Name für Tugend werden; und gegen Alles, was Macht hat, wollen wir unser Geschrei erheben! / Ihr *Prediger der Gleichheit* [H. d. V.], der Tyrannen-Wahnsinn der Ohnmacht schreit also aus euch nach „Gleichheit“: eure heimlichsten Tyrannen-Gelüste verommen sich also in Tugend-Worte! (ebd., 128 f.)

Die Rache dieses Predigers versteckt sich hinter der Vermummung des „Tugendwortes“ Gleichheit und tritt nicht direkt in Erscheinung. Diese Rache des Prediger der Gleichheit erschafft sich eine Tugend der „Gerechtigkeit“ (ebd., 128), die auf einer Art geistiger Homogenität beruht, in der der Mächtige seine geistigen Stärken verleugnen muss, und eben nicht wie in der „Freundschaft“ auf gegenseitigem Respekt zwischen zwei gleich mächtigen Personen basiert.

Ach, wie übel ihnen [„Tugenden“; E. d. V.] das Wort „Tugend“ aus dem Munde läuft! Und wenn sie sagen: „ich bin gerecht,“ so klingt es immer gleich wie: „ich bin gerächt!“ [H. d. V.] (Z „Von den Tugendhaften“; 4, 122)

Der Beweis für die Macht der Tarantel liegt in ihrer Fähigkeit, dem Mächtigen die Quelle seiner Macht zu entziehen. „Vergrämter Dünkel, verhaltener Neid, vielleicht eurer Väter Dünkel und Neid: aus euch bricht's als Flamme heraus und Wahnsinn der Rache. / Was der Vater schwieg, das kommt im Sohne zum Reden; und oft fand ich den Sohn als des Vaters entblößtes Geheimniss. / Den Begeisterten gleichen sie: aber nicht das Herz ist es, was sie begeistert, – sondern die Rache. Und wenn sie fein und kalt werden, ist's nicht der Geist, sondern der Neid, der sie fein und kalt macht“ (Z „Von den Taranteln“; 4, 129). Ihre Tugend der Gleichheit, deren Wurzel im Pathos der Rache liegt, wird der kommenden Generationen im Verborgendem vererbt, und als wahre Tugend präsentiert.

2.5.2.2 Die Rache des Priesters

Die Tugend der Gleichheit wird in der Lehre der „Priester“, dank ihrer geistigen Fähigkeiten und ihrer Macht zur Imagination, zum Charakter der Welt hochstilisiert, so dass es scheint, dass jede andere Daseinsform auf der Welt eine Sünde ist. Sie ist eine geistige Form der Rache der Tarantel, welche die Mächtigen in dunkle Höhlen verführt. Aber Zarathustras Kritik an dem Priester als seinem „Feind“ beinhaltet zugleich auch *Verständnis* für ihn.

Hier sind Priester: und wenn es auch meine *Feinde* sind, geht mir still an ihnen vorüber und mit schlafendem Schwerte! / Auch unter ihnen sind *Heiden* [H. d. V.]; Viele von ihnen litten zuviel –: so wollen sie Andre machen. / Böse Feinde sind sie: Nichts ist rachsüchtiger als ihre Demuth. Und leicht besudelt sich Der, welcher sie angreift. *Aber mein Blut ist mit dem ihren verwandt; und ich will mein Blut auch noch in dem ihren geehrt wissen* [H. d. V.]. (Z „Von den Priestern“; 4, 117)²³⁷

²³⁷ Dieses Verständnis wird schon in seiner Rede von den „Hinterweltlern“ geäußert. „*Milde*“ [H. d. V.] ist Zarathustra den Kranken. Wahrlich, er zürnt nicht ihren Arten des Trostes und Undanks. Mögen sie Genesende werden und Überwindende und einen höheren Leib sich schaffen! /

Zarathustra gesteht, dass er an sich selber etwas *Verwandtschaft* mit dem Priester erkennt. Auch wenn er für Zarathustra einer seiner „Feinde“ sein mag, ist zugleich gewiss, dass das wahre Wesen, das dieser Rächer hinter seiner *Maske* versteckt, Tiefe hat. Gewiss ist die Rache ein Ungeheuer, das sich in der Seele des Menschen versteckt, aber das Leiden des Priesters ist eine der Formen des Pathos des Menschen, die nur dem *Tiefen* zugänglich ist.

Der Grund, weshalb Zarathustra Verständnis für den Priester aufbringt, liegt darin, dass er am Priester Gefallen findet, da dieser ein zwar *heldenhafter* aber doch gescheiterter Seefahrer ist. „Auf einem Eilande glaubten sie einst zu landen, als das Meer sie herumriss; aber siehe, es war ein schlafenden *Ungeheuer!* [H. d. V.]“ (ebd.) Das „Meer“ ist bei Zarathustra ein Symbol für die Unermesslichkeit des Pathos, das noch namenlos stürmt. Der Priester, der ein tief Leidender ist, war einst auch ein Seefahrer, der inmitten dieses Meers festen Boden für sich zu finden versuchte. Aber er versank während seines Abenteuers in der Tiefe des Meeres, welche eigentlich die Tiefe seines eigenen Leidens war.

Kirchen heissen sie ihre *süssduftenden Höhlen* [H. d. V.]. [] Wer schuf sich solche Höhlen und Buss-Treppen? Waren es nicht Solche, die sich verbergen wollten und sich vor dem reinen Himmel schämten? (ebd., 118)

Die Kirche ist auch eine Höhle, welche der Leidende aus seinem Pathos des Leides heraus errichtet hat und in welcher er sich verbirgt. „Sie nannten Gott, was ihnen widersprach und wehe that: und *wahrlich, es war viel Helden-Art in ihrer Anbetung!* [H. d. V.]“ (ebd.) Zarathustra scheint von Herzen zu bedauern, dass der tief Leidende aufgrund seines Leidens auf den Abweg geraten ist, aus tief empfundener Rache gegenüber der Welt eine ungeheuerliche „Hinterwelt“ (Z „Von den Hinterweltlern“; 4, 35) erfunden hat, welche er dann „Gott“ nennt.

Gott ist eine Muthmaassung; aber ich will, dass eure Muthmaassen nicht weiter reiche, als euer *schaffender Wille*. / Könntet ihr einen Gott *schaffen*? – So schweigt mir doch von Allen Göttern! Wohl aber könntet ihr den Übermenschen schaffen. (Z „Auf den glückseligen Inseln“; 4, 109)

Der Wille an einen Gott zu glauben würde nicht nur seinen eigenen schaffenden Willen zum Übermenschen, sondern auch seine Sehnsucht nach den kommenden Generationen verderben, welche er als „*Fernsten und Künftigen*“ (Z „Von der Nächstenliebe“; 4, 77) bezeichnet.

Nicht ihr vielleicht selber, meine Brüder! Aber zu Vätern und Vorfahren könntet ihr euch umschaffen des Übermenschen: und Diess sei euer bestes Schaffen! (Z „Auf den glückseligen Inseln“; 4, 109)

Nicht auch zürnt Zarathustra dem Genesenden, wenn er *zärtlich* [H. d. V.] nach seinem Wahne blickt und Mitternachts um das Grab seines Gottes schleicht: aber Krankheit und kranker Leib bleiben mir auch seine Thränen noch“ (Z „Von den Hinterweltlern“; 4, 37). „Allzugut kenne ich diese Gottähnlichen: sie wollen, dass an sie geglaubt werde, und Zweifel Sünde sei. Allzugut weiss ich auch, woran sie selber am besten glauben“ (ebd.).

Der wichtigste Punkt in der Lehre Zarathustras besteht darin, den tief Leidenden nicht zur Rache, sondern zum Weg hin zum Übermenschen zu verführen, nachdem der tief Leidende über seine Rache hinaus seinen schaffenden Willen entfalten konnte.

2.5.2.3 Die fundamentale Rache des Menschen gegen die Zeit

Neben der Rache des Priesters, welcher den Wahn von einem „Gottes“ aus seiner Rache gegenüber der Welt geboren wurde, besitzt der Mensch noch eine elementalere Rache, welche sich als Daseinsbedingung auf alle Menschen bezieht. Dies ist die Rache gegenüber der Zeit, vor welcher selbst der schaffende Wille aufgrund seiner Ohnmacht ihr gegenüber dazu neigt, seine schöpferische Kraft zu verleugnen.²³⁸

Im Kapitel *Von der Erlösung* – wo unsere Betrachtung beginnt –, vertieft Zarathustra in einer Art Selbstgespräch eine Aussagen zum Thema der Beziehung zwischen Zeit und Willen.²³⁹

Wille – so heisst der Befreier und Freudebringer: also lehrte ich euch, meine Freunde! Und nun lernt diess hinzu: *der Wille selber ist noch ein Gefanger* [H. d. V.]. / Wollen befreit: aber wie heisst Das, was auch den Befreier noch in Ketten schlägt? / „Es war“: also heisst des Willens Zähneknirschen und einsamste Trübsal. Ohnmächtig gegen Das, was gethan ist – ist er allem Vergangenen ein böser Zuschauer. (Z „Von der Erlösung“; 4, 179 f.)

Der Wille ist die einzige und die zentrale Kraft, mit der der Mensch neue Werte für die Welt erschaffen kann. Aber der Wille muss seine Ohnmacht gegenüber der „Zeit“ anerkennen, dass er deren Verlauf nicht beherrschen kann.

Dass die Zeit nicht zurückläuft, das ist sein Ingrimm [H. d. V.]; „Das, was war“ – so heisst der Stein, den er nicht wälzen kann. / Und so wälzt er Steine aus Ingrimm und Unmuth und übt *Rache* [H. d. V.] an dem, was nicht gleich ihm Grimm und Unmuth fühlt. / Also wurde der Wille, der Befreier, ein Wehethäter: und an Allem, was leiden kann, nimmt er Rache dafür, dass er nicht zurück kann. / Diess, ja diess allein ist *Rache* selber: des *Willens Widerwille* [H. d. V.] gegen die Zeit und ihr „Es war“. (ebd., 180)

Aus der Ohnmacht des Willens, den Verlauf der Zeit nicht beherrschen zu können, entsteht in ihm „des Willens Widerwille“, dessen tiefer „Ingrimm“ seine ihn befreende schöpferische Kraft verneint. Hier verwandelt sich, durch die Erfindung des *Wahns*, jener Wille der schöpferischen Kraft, der neue Werte schafft, zu dem Willen zur Selbst-

²³⁸ Vgl. Brusotti (1997), S. 567 ff.

²³⁹ „Wahrlich, meine Freunde, ich wandle unter den Menschen wie unter den Bruchstücken und Gliedermaassen von Menschen! / Diess ist meinem Auge das Fürchterliche, dass ich den Menschen zertrümmert finde und zerstreut wie über ein Schlacht- und Schlächterfeld hin. / Und flüchtet mein Auge vom *Jetzt zum Ehemals* [H. d. V.]: es findet immer das *Gleiche*: Bruchstücke und Gliedermaassen und grause *Zufälle* – aber keine Menschen! / [] Ich wandle unter Menschen als den Bruchstücken der Zukunft: jener Zukunft, die ich schaue. / Und das ist all mein Dichten und Trachten, dass ich in Eins dichte und zusammentrage, was Bruchstück ist und Rätsel und grauer Zufall. / Und wie erträge ich es, wenn der Mensch nicht auch Dichter und Rätselräter und der Erlöser des Zufalls wäre!“ (Z „Von der Erlösung“; 4, 178 f.)

verneinung. Dieser Wahn versucht die schöpferische Kraft des Willens im Gefängnis des Wahns einzusperren. Dieser Wahn, den der Wille unter der Last der *Rache* erschuf, betrügt uns, indem er uns das ganze Dasein nur als „Strafe“ darzustellen versucht.

Wahrlich, eine große Narrheit wohnt in unserem Willen; und zum Fluche wurde es allem Menschlichen, dass diese Narrheit Geist lernte! / *Der Geist der Rache*: meine Freunde, das war bisher der Menschen bestes Nachdenken; und wo Leid war, da sollte immer Strafe sein. / „Strafe“ nämlich, so heisst sie die Rache selber: mit einem Lügenwort heuchelt sie sich ein gutes Gewissen. / Und weil im Wollenden selber Leid ist, darob dass es nicht zurück wollen kann, – also sollte Wollen selber und alles Leben – Strafe sein! (ebd.)

Der Wille strebt unter dem Einfluss des Wahnsinn der „Strafe“ danach seinen Willen zu einem „Nicht-Wollen“ (ebd., 181) umzuwandeln. Das ist ein schmerzlicher Versuch des Willens, sich mittels Wahnsinns aus dem „Leid“ zu erlösen, das in seiner Ohnmacht gegenüber der Zeit besteht. „[E]in Narr wird jeder Gefangene! Närrisch erlöst sich auch der gefangene Wille. [] ,Und diess ist selber Gerechtigkeit, jenes Gesetz der Zeit, dass sie ihre Kinder fressen muss‘: also predigte der Wahnsinn“ (ebd., 180).²⁴⁰

Die Überwindung dieser tiefsten Rache des Menschen, einer Rache, welche dazu neigt, den schöpferischen Willen im „Gefängnis“ des „Willens Widerwillen“ einzuschließen und ihn somit zur Ohnmacht zu verdammen, wird für Zarathustra zur größten und schwersten Aufgabe. Er sagt: „Die Vergangnen zu erlösen und alles ‚Es war‘ umzuschaffen in ein ‚So wollte ich es!‘ – das hiesse mir erst Erlösung!“ (ebd., 179) Aber er kann hier noch nicht den richtigen Weg zu dieser „Erlösung“ formulieren.

wer lehrte ihn Versöhnung mit der Zeit, und Höheres als alle Versöhnung ist?
/ Höheres als alle Versöhnung muss der Wille wollen, welcher der Wille zur
Macht ist –: doch wie geschieht ihm das? Wer lehrte ihn auch noch das Zu-
rückwollen? (ebd., 181)

Obwohl Zarathustra in dieser Rede gedanklich der schwierigen Beziehung zwischen dem Willen und der Zeit beinahe bis auf den Grund geht – kann er dennoch nicht seinen Weg aufzeigen, sich von dieser Schwierigkeit zu erlösen. Aus diesem Grund stoppt Zarathustra schließlich seine Rede.

In der Rede von den „drei Verwandlungen“ sagte Zarathustra, dass der „Löwe“ (Z „Von den drei Verwandlungen“; 4, 30) als das Symbol des Willens („Ich will“), zum „Kind“ verwandelt werden muss, welches als ein „sich rollendes Rad [H. d. V.]“ (ebd., 31) symbolisiert wird. Der Wille gerät aufgrund seiner eigenen Ohnmacht der Zeit gegenüber ironischerweise zum Willen zur Selbstverleugnung, um sich selbst zu erlösen. Durch jene Unterbrechung seiner Rede, über die Erlösung des Willens von der Zeit, befällt Zarathustra eine Ahnung, dass er noch nicht bereit ist für diese Lehre.²⁴¹ Um diese

²⁴⁰ „Der Mensch ist schwer zu entdecken und sich selber noch am schwersten; oft lügt der Geist über die Seele. Also schafft es der Geist der Schwere“ (Z: „Vom Geist der Schwere“; 4, 242).

²⁴¹ Zwar deutet Zarathustra diesen Gedanken schon mit Wörtern wie „Ring“ bzw. „Rad“ im ersten und zweiten Teile an, aber das ist noch suggestiv geblieben. „Ring“ (Z „Von der Nächstenliebe“; 4, 78; Z „Von den Tugendhaften“; 4, 121): „Rad“ (Z „Vom Wege des Schaffenden“; 4, 80; Z „Vom Kind und Ehe“; 4, 90).

Schwierigkeit des Willens zu überwinden, muss Zarathustra seine Einsamkeit noch weiter vertiefen und vergrößern, um zur Ewigkeit, dieser für den Menschen schrecklichste Ausformung der Zeit, *ja* sagen zu können.

2.6 Die zwei Ringe von der ewigen Wiederkunft als der schwerste Gedanke Zarathustras

Die Maske Zarathustras verfügt über vielfältige Schichten, die jeweils einer bestimmten geistigen Tiefe entsprechen. Insofern die Lehre Zarathustras voraussetzt, dass sich seine Schüler vom Volk entfernen, hat seine Lehre *esoterischen* Charakter. Mit solch einem Charakter hält der Lehrzirkel Zarathustras gegen den homogenen Raum des Volkes die geistige Distanz.²⁴² Doch Zarathustra besitzt noch verborgene Eigenschaften, die sein Selbst bestimmen, die er aber dennoch nicht vor seinen vertrauenswürdigen Schülern offenbart. Diese Eigenschaften sind die Wurzeln seiner Maske, mit welcher Zarathustra seine Distanz zu dem Menschen – und damit seine eigene Einsamkeit – vertieft und vergrößert. Er tut dies, um seine schwersten Gedanken von der ewigen Wiederkunft *bejahen zu können*; ein Gedanke, der von ihm als der „abgrundlichste [] Gedanke“ (Z „Der Genesende“ 1; 4, 271) bezeichnet wird.²⁴³

Der dritte Teil, in dem Zarathustra sich endlich mit seinem schwersten Gedanken auseinandersetzt, hat einen anderen Charakter als der erste und zweite Teil, in denen er seine Lehre seinen Schülern näherbrachte. Im dritten Teil redet Zarathustra fast immer mit sich selber bzw. mit verschiedenen selbstimaginierten Figuren, welche sozusagen Alter Egos von Zarathustra darstellen, die ihm helfen, seine schwersten Gedanken zu überwinden. In dem Sinne, dass Zarathustra seine Einsamkeit innerhalb der Grenzen seines Ichs vertieft und vergrößert, ist der dritte Teil dieses Werkes der *esoterischste* Teil.

Meiner Ansicht nach weist in diesem Werk das Thema der ewigen Wiederkunft diese *zwei Ringe* auf, d. h. den kleinen Ring und den großen Ring, welche sich zueinander wie zwei Seiten ein und derselben Medaille verhalten.²⁴⁴ Denn die Schwere, welche im Kapitel *Vom Gesicht und Rätsel* in der Metapher von der schwarzen „Schlange“ dargestellt wird, die in den Mund Zarathustras kriecht, ist nicht dieselbe Schwere, welche ihn im Kapitel *Der Genesende* quält. Während jene mit dem Thema der Zeit des eigenen

²⁴² Vgl. J 30; 5, 48 f.

²⁴³ Vgl. Gerhardt (2006), S. 196 f.

²⁴⁴ Mir scheint, dass die ein Großteil der Nietzsche-Forschung sich zu sehr darauf fokussiert, den Gedanken der ewigen Wiederkehr entweder zu sehr von einem *kosmologischen* Gesichtspunkt aus zu diskutieren, in dem der Mensch weder eine Rolle spielt noch seine Freiheit finden kann, oder von dem höchst subjektiven Gesichtspunkt der *höchsten Selbstbejahung* aus, um sein eigenes Leben zu bestärken. Wenn Nehamas sagt: „The eternal recurrence is not a theory of the world but a view of the self“ (Nehamas (1985), S. 150), oder: „this [die Auseinandersetzung mit der ewigen Wiederkehr; E. d. V.] is the time when one would be most likely to be honest with one self“ (ebd., S. 163), hat er ganz Recht. Aber wenn die (völlige) Bejahung der ewigen Wiederkehr *allein* als Selbstreflexion ausgeführt werden könnte, muss ich sagen, dass solch eine Bejahung eine reine Privatangelegenheit bleiben würde. Aus diesem Grund thematisiert diese Betrachtung den *größeren* Ring (Kreis) der „ewigen Wiederkehr“, welcher einen stärkeren Bezug zur Zukunft der Menschen aufweist.

Daseins tief verbunden ist, bezieht diese sich auf das Thema der Kleinheit des Menschen, welche für Zarathustra auf ewig inakzeptabel bleibt.

2.6.1 Erster Ring der ewigen Wiederkunft für die Bejahung seiner eigenen Zeit

Das Kapitel *Vom Gesicht und Rätsel*, in dem die Auseinandersetzung Zarathustras mit der ewigen Wiederkunft anhand der Figuren des „Gesichts“ dargestellt wird, beginnt mit seiner Rede an die Schiffsleute, in der der Mut als wichtige Tugend des Menschen angedeutet wird, um den Abgrund zu überwinden. „Euch, den kühnen Suchern, Versuchern, und wer je sich mit listigen Segeln auf furchtbare Meere einschiffte, / [...] euch allein erzähle ich das Rätsel, das ich sah, – das Gesicht des Einsamsten“ (Z „Vom Gesicht und Rätsel“ 1; 4, 197). Dieses „Gesicht“ besteht aus zwei Szenen: zuerst aus der Auseinandersetzung mit dem „Zwerg“ und dann aus der Erzählung vom „Hirten“.

Im Traum steigt Zarathustra ins Gebirge, auf seiner Schulter den Zwerg tragend. „Oh Zarathustra, du Stein der Weisheit, du Schleuderstein, du Stern-Zertrümmerer! Dich selber warfst du so hoch, – aber jeder geworfene Stein – muss fallen!“ (ebd., 198) Dieser Zwerg, welcher die symbolische Figur des „Geistes der Schwere“ (ebd.) darstellt, raunt Zarathustra in sein Ohr, dass dieser aufgrund des Gewichtes seiner tiefen Weisheit mit Notwendigkeit zurückfallen muss. Doch mit seinem „Muth“ hält Zarathustra diesem Verführungsversuch stand und führt seinen Aufstieg zur Höhe des Übermenschen fort. „[E]s giebt Etwas in mir, das ich *Muth* [H. d. V.] heisse: das schlug bisher mir jeden Unmuth todt. Dieser Muth hiess mich endlich stille stehn und sprechen“ (ebd.).

„Zwerg! Du Oder ich!“ [...] Der Muth schlägt auch den Schwindel todt an Abgründen: und wo stünde der Mensch nicht an Abgründen! Ist Sehen nicht selber – Abgründe sehen? / *Muth ist der beste Todtschläger* [H. d. V.]: der Muth schlägt auch das Mitleiden todt. Mitleiden aber ist der tiefste Abgrund: *so tief der Mensch in das Leben sieht, so tief sieht er auch in das Leiden* [H. d. V.]. / Muth aber ist der beste Todtschläger, Muth, der angreift: der schlägt noch den Tod todt, denn er spricht: „War das das Leben? Wohlan! Noch Ein Mal!“ (ebd., 198 f.)

Das ist der „Muth“ des Menschen, mit welchem er den Schwindel überwinden kann, der ihn vor seinem Abgrund ergreift.²⁴⁵ Mit der Kraft des Mutes kann der Mensch aus den anderen Tieren als Mensch hervortreten. Der Zwerg, welcher keinen Abgrund kennt, hat keine Ahnung von diesem menschlichen Mut, mit dem der Mensch sich mit dem Ausruf „Noch Ein Mal!“ gegen den Geist der Schwere bejahend behaupten kann. Darin besteht die höchste Würde des Menschen, aus dem tiefen Abgrund in geistige Höhen aufzusteigen.²⁴⁶ „Ich! Oder du! Ich aber bin der Stärkere von uns Beiden –: du kennst meinen

²⁴⁵ Vgl. Rosen (1995), S. 181.

²⁴⁶ Dieses Thema hat die Kontinuität mit dem von dem Seefahrer, der mit der *Tapferkeit* seinen begrenzten *Horizont* zu überschreiten versucht. Vgl. das Kapitel: Der Freigeist als Experimentator (II.1.2.1). Es ist kein Zufall, dass das Kapitel mit einer Rede Zarathustras anfängt, in der er die Schiffsleute zum „Muth“ der „ewigen Wiederkehr“ auffordert. „Zarathustra [...] war ein Freund aller Solchen, die weite Reisen thun und nicht ohne Gefahr leben mögen“ (Z „Vom Gesicht und Rätsel“ 1; 4, 197). „Ihr Kühnen um mich! Ihr Sucher, Versucher, und wer von euch mit listigen Segeln

abgründlichen Gedanken nicht! *Den – könntest du nicht tragen!*“ (Z „Vom Gesicht und Rätsel“ 2; 4, 199) Mit dem Abspringen des Zwergs von der Schulter Zarathustras verändert sich das Thema seiner Gedanken hin zum Sinn der Zeit für den Menschen.

Siehe diesen Thorweg! [...] [] der hat zwei Gesichter. Zwei Wege kommen hier zusammen: die gieng noch Niemand zu Ende. / Diese lange Gasse zurück: die währt eine Ewigkeit. Und jene lange Gasse hinaus – das ist eine andre Ewigkeit. / Sie widersprechen sich, diese Wege; sie stossen sich gerade vor den Kopf: – und hier, an diesem Thorwege, ist es, wo sie zusammen kommen. Der Name des Thorwegs steht oben geschrieben: „Augenblick“. (ebd., 199 f.)

Die Vergangenheit sowie die Zukunft breiten sich in unterschiedlicher Richtung in alle Ewigkeit aus. Der Mensch, welcher sich nur innerhalb der Welt auf die Zeit (als seine Existenzbedingung) bezieht,²⁴⁷ befindet sich im „Augenblick“, welcher von den zwei Ewigkeiten hin- und hergerissen wird. Nur der Mensch hat in der Welt das Schicksal, zum Zeitpunkt des Augenblicks seine Zukunft willentlich aus seiner Vergangenheit erschaffen zu müssen. Aber wie wir oben gesehen haben,²⁴⁸ ist dieses Wollen selbst für den schöpferischen Willen ein schwieriger Anspruch, denn er kann die Vergänglichkeit der Zeit, welche an ihm Teil hat, nicht beherrschen.

„Aber wer Einen von ihnen weiter gienge – und immer weiter und immer ferner: glaubst du, Zwerp, dass diese Wege sich ewig widersprechen?“ (ebd., 200) Auf die Frage Zarathustras reagiert der Zwerp mit einer seichten Auslegung: „Alles Gerade lügt, murmelte verächtlich der Zwerp. Alle Wahrheit ist krumm, die Zeit selber ist ein *Kreis* [H. d. V.]“ (ebd.). Dagegen sagt Zarathustra zürnend, „mache dir es nicht zu leicht! [] ich trug dich *hoch!*“ (ebd., 200) Der Grund für Zarathustras Zorn besteht darin, dass der „Zwerp“ das Wort „Kreis“ so leicht in seinen Mund nahm, ohne zu wissen, welch schwierigen Sinn der Kreis für den Menschen bringt. Die Aussage des Zwergs, „die Zeit selber [H. d. V.] ist ein Kreis“ (ebd.), präsentiert eine falsche Sichtweise von der Zeit. In dieser wird die Zeit als Phänomen betrachtet, in der es keinen menschlichen Standpunkt gibt, von der aus die Zeit erlebt werden kann, ganz so, als ob die erlebbare Zeit ohne menschlichen Bezug fortschreiten könnte.

Gegen den Kreis des Zwergs, in welchem der Daseinssinn des Menschen völlig vernichtet wäre – weil sich dort die Zeit um *nichts* dreht –, formuliert Zarathustra die spezielle Bedeutung des „Kreises“ für den Menschen, welcher aus seiner Schwere weiter zur Höhe aufzusteigen versucht. Das ist der Gedanke der ewigen Wiederkunft.

Siehe, sprach ich weiter, diesen Augenblick! Von diesem Thorwege Augenblick läuft eine lange ewige Gasse *rückwärts*: hinter uns liegt eine Ewigkeit. / Muss nicht, was laufen *kann* von allen Dingen, schon einmal diese Gasse gelaufen sein? Muss nicht, was geschehn *kann* von allen Dingen, schon einmal geschehn, gethan, vorübergelaufen sein? / [] Und diese langsame Spinne, die im Mondschein kriecht, und dieser Mondschein selber, und ich

sich in unerforschte Meere einschiffte! Ihr Rätsel-Frohen!“ (ebd., 2; 4, 202) Vgl. Zibis (2007).

²⁴⁷ Vgl. HL 1; 1, 248 ff.

²⁴⁸ Vgl. das Kapitel: Die fundamentale Rache des Menschen gegen die Zeit (III.2.5.2.3).

und du im Thorwege, zusammen flüsternd, von ewigen Dingen flüsternd – müssen wir nicht Alle schon dagewesen sein? / – und wiederkommen und in jener anderen Gasse laufen, hinaus, vor uns, in dieser langen schaurigen Gasse – *müssen wir nicht ewig wiederkommen?* [H. d. V.] (ebd.)

Das ist der entscheidende Prüfstein für den Menschen, an dem er erkennen kann, ob er sein Leben wahrhaftig bejahren kann oder nicht und ob er hoffen kann, dass sein Augenblick ewige Male wiederkehrt.²⁴⁹ Mit der Bejahung des zeitlichen Rings der ewigen Wiederkunft verwandelt er das Problem von der Vergänglichkeit der Zeit, welche ihm nicht anders als „Es war“ (Z „Von der Erlösung“; 4, 179) bedeutete, zum „So wollte ich es!“ (ebd.), mit welchem er den stärkeren Willen zum *gewollten* Augenblick präsentiert. Mit dieser Bejahung seines Augenblicks erschafft Zarathustra einen Lebenssinn, der ihm hilft, sich gegen die Zeit zu behaupten. Dieser Augenblick, in welchem Zarathustra gegen die Ewigkeit sein Leben bejaht, ist sein eigener Augenblick, den er *mit niemandem tauschen könnte*.

Plötzlich tritt ein anderes „Gesicht“ in der Szene auf, nämlich ein Hirte, der am Boden liegt. In dessen Mund kroch eine schwarze Schlange – welche die negative Seite des Nihilismus symbolisiert. „Einen jungen Hirten sah ich, sich windend, würgend, zuckend, verzerrten Antlitzes, dem eine schwarze schwere Schlange aus dem Munde hing“ (Z „Vom Gesicht und Rätsel“ 2; 4, 201). Nachdem Zarathustra versucht hatte, dem Hirten diese Schlange aus dem Munde zu reißen, schrie Zarathustra ihn an: „Beiss zu! Beiss zu!“ (ebd.) Diese Handlung, die schwarze Schlange totzubeißen, skizziert den entscheidenden Wendepunkt, in dem er die negative Seite des Nihilismus in der Bejahung seines eigenen Lebens überwindet.

Sicherlich stellt diese Handlung eine Zukunftsvision bzw. ein „Vorhersehn“ (ebd., 202) im Traum Zarathustras dar, doch deutet sich in diesem Akt das Vorbild des Übermenschen an. „Nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch, – ein Verwandler, ein Umleuchteter, welcher lachte! Niemals noch auf Erden lachte je ein Mensch, wie er lachte!“ (ebd. 202) Dieses große Lachen des Hirten ist ein Zeichen für die geistige Höhe, von der aus man seine eigene Existenz von Grund auf bejahren kann.

2.6.2 Zweiter Ring der ewigen Wiederkunft für die Bejahung seines Schicksals

Für Zarathustra stellt der „Kreis“ des „Zwergs“ – in der Auseinandersetzung – lediglich einen Ring dar, der zwar hilft, die Zeit des Menschen mit dem Mut des „Noch-einmal“ zu bejahren, aber dennoch nur auf die Zeit eines Einzelmenschen beschränkt bleibt. Der Diskurs von der ewigen Wiederkunft in *Also sprach Zarathustra* beinhaltet noch eine größeren Ring, in dem er die Begründung für die Bejahung der Zukunftserwartung der Menschheit finden muss. Ansonsten würde die Bejahung der Zeit nur eine *private* Bejahung bleiben, welche kaum noch mit der Menschheit in Beziehung steht.²⁵⁰ *Er muss*

²⁴⁹ Der Aphorismus *Das grösste Schwergewicht* in der *fröhlichen Wissenschaft*, in dem der Gedanke von der ewigen Wiederkehr zuerst auftaucht, lehrt uns diesen Gedanken, der von uns die stärkste Bejahung unserer eigenen Zeit fordert (FW 341; 3, 570).

²⁵⁰ Vgl. Arendt (2010), S. 73 ff.: „Der private Charakter des Privaten liegt in der Abwesenheit von

seine eigene Existenz an die Sehnsucht nach der Zukunft der Menschheit anknüpfen. Das ist der Grund, warum sich Zarathustra nach der Traumvision im ersten Ring, in dem er seinen Augenblick am stärksten bejaht, erneut mit dem „kleinen Menschen“ auseinandersetzen muss, der im zweiten Ring wiederkehrt.

„Ach dass sein Bösesest so gar klein ist! Ach dass sein Bestes so gar klein ist!“ / Der grosse Überdruss am Menschen – *der* würgte mich und war mir in den Schlund gekrochen: und was der Wahrsager wahrsagte: „Alles ist gleich, es lohnt sich Nichts, Wissen würgt.“ [] „*Ewig kehrt er wieder, der Mensch, dass du müde bist, der kleine Mensch* [H. d. V.]“ [] „ach, der Mensch kehrt ewig wieder! Der kleine Mensch kehrt ewig wieder!“ – / Nackt hatte ich einst Beide gesehen, den grössten Menschen und den kleinsten Menschen: allzähnlich einander, – allzumenschlich auch den Grössten noch! / Allzuklein der Grösste! – Das war mein Überdruss am Menschen! Und ewige Wiederkunft auch des Kleinsten! – Das war mein Überdruss an allem Dasein!“ (Z „Der Genesende“ 2, 4, 274)

Diese Aussagen zeigen, dass jene „Schlange“, als Metapher für den schwermütigen Geist, nicht einfach die Schwere existenzieller Fragen verkörpert, sondern den „Überdruss“ an der *Kleinheit* des Menschen, welche bei Zarathustra „Ekel“ (Z „Der Genesende“ 1; 4, 271) erregt.

Der große Ring bezieht sich nicht auf das Thema der Bejahung seiner eigenen Existenz, sondern auf das Thema von der Größe und Kleinheit der Menschheit, an welches die Arbeit Zarathustras anknüpft, den Menschen den Übermenschen als neuen Sinn auf Erden zu lehren. Sein Wille, im ersten Ring seine eigene Existenz zu bejahen, drängt Zarathustra um so stärker dazu, den größeren Ring der ewigen Wiederkunft der kleinen Menschen ebenfalls zu bejahen. Ironischerweise quält ihn seine Größe, die ihn gerade aufgrund der großen Kluft, welche sich zwischen ihm und anderen Menschen eröffnet, belastet.²⁵¹ Auch wenn Zarathustra im ersten Ring (wie jener „Hirte“ im Traum) die Ewigkeit der Zeit mit dem Ruf „Noch Einmal“ bejaht, vergrößert sich seine Qual (bzw. sein „Ekel“) im zweiten Ring durch diese Bejahung noch, da in ihm der kleine Mensch, den Zarathustra im ersten Ring bereits überwunden glaubte, immer wieder neu auftaucht.

Diese Schwere lässt ihn gegenüber seinen Tieren, welche ihn in der Zuversicht bestärken, dass die Welt außerhalb seiner Höhle wie ein „Garten“ auf ihn wartet (ebd., 271 f.), sagen:

Oh meine Thiere, [] schwätzt also weiter und lasst mich zuhören! Es erquickt mich so, dass ihr schwätzt: wo geschwätzt wird, da liegt mir schon die Welt wie ein Garten. / Wie lieblich ist es, dass Worte und Töne da sind: *sind nicht Worte und Töne Regenbogen und Schein-Brücken zwischen Ewig-Geschiedenem?* [H. d. V.] / Zu jeder Seele gehört eine andre Welt; für jede Seele ist jede andre Seele eine Hinterwelt. / Zwischen dem Ähnlichsten gerade lügt der Schein am schönsten; denn die kleinste Kluft ist am schwers-

anderen“ (S. 73).

²⁵¹ Vgl. Brusotti (1997): „Der kleine Mensch ist [...] nicht eine bestimmte Art Mensch, sondern der Mensch überhaupt, der im Vergleich zum Übermenschen zu klein ist“ (S. 609).

ten zu überbrücken. / Für mich – wie gäbe es ein Ausser-mir? Es giebt kein Aussen! [H. d. V.] Aber das vergessen wir bei allen Tönen; wie lieblich ist es, dass wir vergessen! / Sind nicht den Dingen Namen und Töne geschenkt, dass der Mensch sich an den Dingen erquicke? Es ist eine schöne Narrethei, das Sprechen: damit tanzt der Mensch über alle Dinge. / Wie lieblich ist alles Reden und alle Lügen der Töne! Mit Tönen tanzt unsre Liebe auf bunten Regenbögen. (ebd., 272)

Die große Kluft zwischen den Menschen und Zarathustra verführt ihn beinahe dazu, in einen gefährlichen *Solipsismus* zu versinken, in dem die Anwesenheit der Außenwelt fast vollständig geleugnet wird, so als ob die Welt nur eine Kopfgeburt von ihm wäre. Der Ausspruch „Für mich – wie gäbe es ein Ausser-mir? Es giebt kein Aussen!“ (ebd.) zeigt an, dass Zarathustra sich in einer gefährlichen Lage befindet, in der er ohne die Maske wie ein Gefangener seiner Innenwelt existiert. Die Maske als Medium zwischen Innen-Welt und Außen-Welt ermöglicht es, sowohl anderen Menschen zu begegnen (bzw. sie zum Übermenschen verführen) als auch sich von ihnen zu trennen (bzw. distanzieren) zu können.

Fest steht, dass Zarathustra hier versucht, mit der Kraft der Sprache eine Brücke über diese tiefe Kluft zu schlagen. In diesem Sinne hat er ganz Recht, sich selber in diesem Kapitel als ein „Genesender“ zu bezeichnen. Aber er weiß zugleich selber, dass die monologische Sprache ihm nur noch als „Trost“ bleibt:

Wie gut ihr [Thiere Zarathustras; E. d. V.] wisst, welchen *Trost* [H. d. V.] ich mir selber in sieben Tagen erfand! (ebd., 275)

Wie bereits oben gesehen,²⁵² weiß Zarathustra sehr gut, dass Sprache eine Lüge ist. Schon früher hat er für sich allein seinen Zweifel an der Verständigung zwischen dem Gebenden und Nehmenden geäußert: „Sie [Nehmenden; E. d. V.] nehmen von mir: aber röhre ich noch an ihre Seele? Eine Kluft ist zwischen Geben und Nehmen [H. d. V.]; und die kleinste Kluft ist am letzten zu überbrücken“ (Z „Das Nachtlied“; 4, 137).

Meiner Ansicht nach kann seine in diesem Kapitel dargestellte Sehnsucht nach der Sprache nicht direkt als ein Zeichen der Überwindung des großen Rings der ewigen Wiederkunft interpretiert werden.²⁵³ Die hier gesprochenen Worte Zarathustras bleiben noch als *privater* „Trost“, welcher ihn einstweilen aus der großen Schwermut befreien kann. Die Wirkung dieser Sprache soll nicht ein Zeichen der (völligen) Genesung Zarathustras, sondern ein Anzeichen dafür sein, dass er – mit der Hilfe der Kraft der Sprache – ein Genesender ist.

Während die Maske ein Prinzip der Individualität ist, das den starken Willen zum Ausdruck bringt, sowohl zu versuchen, sich von dem Anderen zu trennen, als auch zu versuchen, seinen wahren Freund im Anderen zu sehen (die *spontane* Maskierung bedeutet

²⁵² Vgl. das Kapitel: Vom Nutzen und Nachteil der Sprache für das Leben (III.2.5.1).

²⁵³ Meiner Meinung nach stellt auch sein dichterischer Dialog mit dem „Weib“ (Metapher des Lebens) im Kapitel *Das andere Tanzlied* nicht direkt seine Bejahung seines Schicksal dar, sondern seine *Vorbereitung* zu diesem Schicksal. Zur Betrachtung des heimlichen Dialogs Zarathustras mit dem Leben vgl. Platt (2010); Nehamas (2000).

den Willen, die Angleichung an Andere durch und durch abzulehnen), kann die Sprache ironischerweise mit ihrer Kommunikationsfunktion dazu beitragen, diese Kluft – welche man eigentlich mit all seiner Kraft und größten Sehnsucht selber überspringen muss – zu überdecken, indem sie mit ihrer schönen Lüge eine falsche Brücke über diese Kluft baut. *Die Sprache kann eine schlimmere Lüge als die Maske sein.*

Als der „Genesende“ äußert Zarathustra seine Sehnsucht, wieder zu den Menschen zu reden. Diese Sehnsucht bereitet ihn auf den Versuch vor, seine Freunde wieder mittels der *Maske* zu verführen, um zu seinem „Schicksal“ (Z „Der Genesende“ 2; 4, 275 f.) ja sagen zu können. Deswegen bedarf er noch weiterer Begegnungen und Trennungen von seinen tief leidenden Schülern, welche ihm aufgrund ihrer starken Leiden noch näher stehen. Dieser Versuch, seinem Schicksal mit einem „Ja“ entgegenzutreten – auch wenn die kleinen Menschen ewig vor ihm wiederkehren würden²⁵⁴ –, ist das Thema des vierten und letzten Teils dieses Werkes.

2.7 Letzte Überwindung Zarathustras, gegen sein Schicksal „Ja“ zu sagen

Wie viele Nietzsche-Forschungen zeigen, hat der vierte und letzte Teil dieses Werkes sowohl im Sinne einer Kompilation als auch in Bezug auf den inhaltlichen Kontext eine besondere Stellung.²⁵⁵ Wenn in diesem Fall die zentrale Handlung des Werkes mit dem Untergang Zarathustras beginnt und zum Ende des dritten Teils mit seiner Überwindung zur ewigen Wiederkunft abschließt, könnte man in gewissem Sinne sagen, dass der vierte Teil eine Resonanz dazu darstellt. Aber, wie oben gezeigt, ist Zarathustras Überwindung, seinem Schicksal gegenüber „Ja“ zu sagen – welches in dieser Betrachtung als der große Ring der ewigen Wiederkunft bezeichnet wird –, am Ende des dritten Teils noch nicht vollendet.

Diese Überwindung Zarathustras wird durch seine Entscheidung ermöglicht, von den „höheren Menschen“, welche nur geringe Distanz zu ihm halten, sich zu trennen, damit Zarathustra über sie hinaus seine „Kinder“ als seine echten Freunde zu sehen vermag. In diesem vierten und letzten Teil spielt die Maske Zarathustras für ihn wieder eine unentbehrliche Rolle, um mit den höheren Menschen *sowohl in naher als auch ferner Distanz* eine intimere Kommunikation führen zu können.

2.7.1 Zarathustras List als „Fischfänger“

Das erste Kapitel des vierten und letzten Buchs, *Das Honig-Opfer*, beginnt mit der Szene, in der Zarathustra seine Tiere, d. h. den Adler und die Schlange, darum bittet, den

²⁵⁴ Die Tiere sprechen wie der „Zwerg“ von der „ewigen Wiederkehr“, als ob diese nur einen *kosmologischen* Charakter hätte (Z „Der Genesende“ 2; 4, 276). Dieses Verständnis ist nicht das Zarathustras, der in der „ewigen Wiederkehr“ seine große Schwere zu überwinden versucht. Dieses Missverständnis liegt darin begründet, dass die Tiere keinen Sinn für die Bedeutung des Lebens in der *menschlichen* Welt haben und deshalb auch nicht versuchen, dessen Schwere zu überwinden.

²⁵⁵ Vgl. Ottmann (2000), S. 62 f.

Honig für das „Honig-Opfer“ auf einem hohen Berg zu besorgen. Aber das ist seine „List“ (Z „Das Honig-Opfer“; 4, 296), damit er seine „Werke“ (ebd., 295) allein dadurch beginnt, indem er Abstand zu seinen Tieren gewinnt.²⁵⁶

Als Zarathustra aber oben auf der Höhe war, sandte er die Thiere heim, die ihn geleitet hatten, und fand, dass er nunmehr allein sei: – da lachte er aus ganzem Herzen, sah sich um und sprach also: / Dass ich von Opfern sprach und Honig-Opfern, eine *List* [H. d. V.] war's nur meiner Rede und, wahrlich, eine nützliche Thorheit! Hier oben darf ich schon freier reden, als vor Einsiedler-Höhlen und Einsiedler-Hausthieren. / Was opfern! Ich verschwende, was mit geschenkt wird, ich Verschwender mit tausend Händen: wie dürfte ich Das noch – Opfern heissen! / Und als ich nach Honig begehrte, begehrte ich nur nach *Köder* [H. d. V.] und süßem Seime und Schleime, nach dem auch Brummhbären und wunderliche mürrische böse Vögel die Zunge lecken: / – nach dem besten Köder, wie er Jägern und Fischfängern noththut. (ebd.)

Das „Honig-Opfer“ ist für Zarathustra in Wahrheit ein „Köder“, um die Menschen von unten nach oben zu verführen. Sein wahres Ziel ist es, als „Fischfänger“ den höheren Menschen aus dem Meer von Menschen heraus auf das Gebirge zu locken.

Warum musste Zarathustra aber eigentlich seine Tiere belügen? Der Grund besteht in der Kluft zwischen den Menschen und der Natur, welche nie geschlossen werden kann. Zarathustra weiß sehr gut, dass sein „Werk“ nur für den bestimmt ist, der als „Mensch“ (Z Vorrede 1; 4, 12) die große Sehnsucht nach dem Übermenschen in sich tragen kann. Obwohl Adler und Schlange räumlich Zarathustra sehr nahe sind, haben diese zwei Tiere doch keine Ahnung von dem Werk Zarathustras, da sie selbst Teil der Natur sind.²⁵⁷

Denn wenn die Welt wie ein dunkler Thierwald ist und aller wilden Jäger Lustgarten, so dünkt sie mich noch mehr und lieber ein abgründliches reiches Meer, / – ein Meer voll bunter Fische und Krebse, nach dem es auch Götter gelüsten möchte, dass sie an ihm zu Fischern würden und zu Netz-Auswerfern: so reich ist die Welt an Wunderlichem, grossem und kleinem! / Sonderlich die Menschen-Welt, das Menschen-Meer: – nach dem werfe ich nun meine goldene Angelruthe aus und spreche: thue dich auf, du Menschen-Abgrund! [] Bis sie [viele Menschen-Fische; E. d. V.], anbeissend an meine spitzen verborgenen Haken, hinauf müssen in *meine Höhe*, die buntesten Abgrund-Gründlinge zu dem boshaftigsten aller Menschen-Fischfänger. / Der nämlich bin ich von Grund und Anbeginn, ziehend, heranziehend, hinaufziehend, aufziehend, ein Zieher, Züchter und Zuchtmeister, der sich nicht umsonst einstmals zusprach: „Werde, der du bist!“ (Z „Das Honig-Opfer“; 4, 297)

Durch den „Tod Gottes“, der bisher dem Menschen Sinn in seinem Dasein gegeben hat,

²⁵⁶ Vgl. Lampert (1986): „He [Zarathustra; E. d. V.] has to allege that he is going to make an offering, but his assertion is a mask, which shelters even his animals from what he has become“ (S. 292).

²⁵⁷ Darin liegt auch die Ursache, weshalb Zarathustra mit seinen Tieren nicht weiterredet, auch wenn sie ihm die ewige Wiederkunft mit dem Wort Schicksal mittgeteilt haben (Z „Der Genesende“ 2; 4, 277). Zarathustra hat verstanden, dass die Tiere die Schwere des Wortes Schicksal mit ihm gemeinsam nicht tragen können.

gerät die innere Welt des Menschen in einen Zustand der Unbestimmtheit, der einem tobenden Meer ähnelt. Doch Zarathustra erblickt in dieser Situation vielmehr eine gute Gelegenheit für die Geburt des Übermenschen. Dementsprechend lautet die Vorrede Zarathustras: „[M]an muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Sterne gebären zu können“ (Z Vorrede 5; 4, 19).

Die höheren Menschen im vierten Teil sind solche, in denen noch das namenlose Chaos tobend stürmt:

Was Wunders auch, dass ihr missriethet und halb geriethet, ihr Halb-Zerbrechenen! Drängt und stösst sich nicht in euch – des Menschen *Zukunft*? / Des Menschen Fernstes, Tiefstes, Sternen-Höchstes, seine ungeheure Kraft: schäumt Das nicht alles gegen einander in eurem Topfe? (Z „Vom höheren Menschen“ 15; 4, 364)

Das Chaos ist sozusagen der Ursprung des Übermenschen. Diese *Kommenden*, die Zarathustra auf den hohen Berg zu locken versucht, sind solche, die noch ihre eigenen Abgründe haben, aus denen sie ihre eigenen „Sterne“ (Z Vorrede 5; 4, 19) gebären können.

Zarathustras Handlung, auf dem Gebirge als ein „Fischfänger“ auf die Menschen zu warten, hat eine zeitliche Bedeutung. Ein verborgenes Motto in diesem vierten und letzten Teil ist das Verständnis von *Zeit*, welche die kommenden Generationen umfasst und sich nicht auf das Dasein eines einzelnen Menschen beschränkt.

Also mögen nunmehr die Menschen zu mir *hinauf* kommen: denn noch warte ich der *Zeichen* [H. d. V.], dass es *Zeit* [H. d. V.] sei zu meinem Niedergange, noch gehe ich selber nicht unter, wie ich muss, unter Menschen. (Z „Das Honig-Opfer“; 4, 297)

Er wartet auf die „Zeichen“ der *Kommenden*, welche als seine echten Freunde nach ihm auf der Erde erscheinen sollen. Einst ging Zarathustra mit der Maske vom Berg hinab, um einen kleinen Zirkel für den Übermenschen zu versammeln (Z Vorrede 9; 4, 25 ff.). Aber nun sieht sein Werk darin, auf den Gipfelhöhen des Gebirges die Kommenden (erneut mit einer Maske) zu erwarten.

Ich [] und mein Schicksal – wir reden nicht zum Heute, wir reden auch nicht zum Niemals: wir haben zum Reden schon Geduld und Überzeit. Denn einst muss er doch kommen und darf nicht vorübergehen. / Wer muss einst kommen und darf nicht vorübergehen? Unser grosser Hazar, das ist unser grosses fernes Menschen-Reich, das Zarathustra-Reich von tausend Jahren. (ebd., 298)

Dass Zarathustra oben in der Höhe auf den neuen Menschen wartet, markiert den Zeitpunkt, an welchem aus den alten Generationen neue Generationen geboren werden. Aber das heißt nicht, dass Zarathustra einfach passiv auf die Kommenden wartet. Mit seiner listigen Maske verführt er sie und wählt sie aus. Zarathustra verführt solche, welche das große Potenzial in sich haben, um über ihn hinaus das „grosse [] ferne [] Menschen-Reich“ schaffen zu können.²⁵⁸

²⁵⁸ „So liebe ich allein noch meiner *Kinder Land*, das unentdeckte, im fernsten Meere: nach ihm

2.7.2 Die Masken und die Selbst-Bekenntnisse der höheren Menschen

Alle Figuren des höheren Menschen – der König zur Rechten und der König zur Linken, der alte Zauberer, der Papst, der freiwillige Bettler, der Schatten, der Gewissenhafte des Geistes, der traurige Wahrsager und der hässlichste Mensch (Z „Die Begrüssung“; 4, 346)²⁵⁹ – haben ein tiefes Leiden in sich, welches sie dazu treibt, von ganz unten hoch zum Gebirge aufzusteigen.

Hier möchte ich nur kurz zwei Figuren exemplarisch behandeln, welche einen starken Bezug zum Thema der Maske aufweisen. Mit den Worten „ich erkenne dich wohl!“ (Z „Der Zauber“ 2; 4, 317 und Z „Der hässlichste Mensch“; 4, 328) zieht Zarathustra den Figuren ihre Maske ab.

Zarathustra demaskiert sowohl die *äußere* Maske des „Zauberers“, mit welcher der Zauberer aufgrund seiner großen Eitelkeit die Menschen seiner Außenwelt zu täuschen versucht, als auch die *innere* Maske des „hässlichsten Menschen“, mit welcher der hässlichste Mensch aus tiefer Scham sich vor sich selbst zu verstecken versucht. Durch die Entlarvung ihrer Masken führt Zarathustra sie auf den Weg zum Übermenschen.

2.7.2.1 Die Eitelkeit des Zauberers

In dem Text *Der Zauberer* wird dargestellt wie Zarathustra sich mit dem Dichter auseinandersetzt.²⁶⁰ Zarathustra begegnet einem alten Mann, der auf dem Weg hinfällt. Zuerst glaubt Zarathustra der unglücklichen Gebärde dieses alten Mannes, jedoch schlägt er diesen Jammernden, mit seinem Stock nachdem er dessen Gesang gehört hat. „Halt ein! [] du Schauspieler! Du Falschmünzer! Du Lügner aus dem Grunde! Ich erkenne dich wohl!“ (Z „Der Zauberer“ 2; 4, 317) Getroffen von den harten Schlägen Zarathustras, bekennt der alte Zauberer langsam, dass seine Gebärde lediglich ein „Spiel“ (ebd.) sowie eine „Probe“ (ebd.) für Zarathustra war, um herauszufinden, ob er die „Wahrheit“ (ebd.) des Jammernden erkennen kann.

Doch Zarathustra vermeidet es, das Bekenntnis dieses alten Mannes als Wahrheit anzunehmen. „[D]u Schauspieler aus dem Grunde! Du bist falsch: was redest du – von Wahrheit! / Du Pfau der Pfauen, du Meer der Eitelkeit“ (ebd., 317). Zarathustra durchschaut den Hintergedanken des alten Mannes, indem er in seinem unglücklichen Aussehen nichts weiter als dessen Lüge erkennt, die er aus „Eitelkeit“ auftischt, um die Aufmerksamkeit des Anderen zu erregen.

Ich bin nicht auf der Hut vor Betrügern, ich *muss* ohne Vorsicht sein: so will es mein Loos. / Du aber – *musst* betrügen: so weit kenne ich dich! Du musst

heisse ich meine Siegel suchen und suchen. / An meinen Kindern will ich es gut machen, dass ich meiner Väter Kind bin: und an aller Zukunft – *diese* Gegenwart!“ (Z „Vom Lande der Bildung“; 4, 155).

²⁵⁹ Zur eingehenden Betrachtung der „höheren Menschen“ vgl. Santaniello (2005).

²⁶⁰ Dieses Kapitel weist viele Parallelen zum Diskurs über den „Dichter“ auf. Vgl. das Kapitel: Entzauberung des Dichters (III.2.5.1.3).

immer *zwei- drei- vier und fünfdeutig* [H. d. V.] sein! Auch wenn du jetzt bekanntest, war mir lange nicht wahr und nicht falsch genug!“ (ebd., 318)

Mit diesen Worten unterscheidet Zarathustra zwei Arten der Lüge, welche sich zu ähneln scheinen. Wie wir oben gesehen haben, muss Zarathustra sich gelegentlich von dem Anderen bewusst täuschen lassen, um die Sehnsucht nach dem Übermenschen weiter in sich tragen zu können. Diese „Kunst“ (Z „Vom Geist der Schwere“; 4, 243) hat Zarathustra selber als „blinde Klugheit“ (ebd.) bezeichnet. Indem er diese gewollte Maske zwischen sich und den Anderen bringt, stellt er sich aus Einsicht in die allzu menschliche Natur des Menschen ihnen gegenüber absichtlich blind, damit er fähig bleibt, seine Sehnsucht nach dem Übermenschen weiter in sich zu bewahren. Durch diese „blinde Klugheit“ verteidigt er die Eitelkeit des Menschen, solange diese die Triebkraft für einen schöneren Anschein darstellt, mit welcher er seine noch allzu menschliche Seite verschleiern kann. Darin besteht die Bedeutung seiner gewollten Klugheit, die ihm dabei behilflich ist, als Lehrer des Übermenschen die Menschen zu verführen. Zarathustras Maske verfügt über Schichten, welche er entsprechend der individuellen Tiefe (bzw. Höhe) der jeweiligen Menschen frei verwendet. Er tut dies, um sich von der Homogenität des Marktes distanzieren zu können und um den kleinen Zirkel seiner lebendigen Gefährten zu verführen. Als höchsten Beweis der Individualität jedes Zirkelmitgliedes sollen sie im Zirkel voreinander „Kleider“ tragen. Aus diesem Grund trägt auch Zarathustra „zwei- drei- vier und fünfdeutig[e]“ („Der Zauberer“ 2; 4, 318) Masken.

Aber all diese Schichten seiner äußeren Masken zielen darauf ab, sein Innerstes zu vertiefen und zu vergrößern, d. h. seine große Sehnsucht nach dem Übermenschen zu steigern. Doch beim Zauberer ist die Lüge ein Ziel an sich, um seine große Eitelkeit zu vermehren, welche die Anerkennung der Anderen für seine äußere Maske begehrte. Deswegen befindet sich hinter der „zwei- drei- vier und fünfdeutig[en]“ (ebd.) Maske des Zauberers kein eigenes wahres Gesicht.

Jedoch kann die große Eitelkeit des Schauspielers auch zu einem Weg zum Übermenschen werden, wenn er einem solchen begegnet, der ihn dazu verführt, seine Augen auf seine inneren Seiten zu richten (vgl. Z „Von den Dichtern“; 4, 166). Die lügnerische Maske, welche der Zauberer aufgrund seiner starken Eitelkeit trägt, kann auch zum Anlass zur eigenen inneren Einkehr werden, in welcher er sein wahres Gesicht erkennen kann, und zwar in dem Fall, wenn es dem Zauberer unmöglich wird, durch Lüge seine äußere Maske aufrechtzuerhalten.

Du schlimmer Falschmünzer, wie könntest du anders! Deine Krankheit würdest du noch schminken, wenn du dich deinem Arzte *nackt* [H. d. V.] zeigtest. / So schminktest du eben vor mir deine Lüge, als du sprachst: „ich trieb's also nur zum Spiele!“ Es war auch *Ernst* darin [] / Ich errathe dich wohl: du wurdest der Bezauberer Aller, aber gegen dich hast du keine Lüge und List mehr übrig, – *du selber bist dir entzaubert!* [H. d. V.] / Du erntetest den Ekel ein, als deine Eine *Wahrheit* [H. d. V.]. Kein Wort ist mehr an dir ächt, aber dein Mund: nämlich der Ekel, der an deinem Munde klebt. (ebd., 318)

Der „Ekel“ kündet ihm von seiner tiefen Kluft, welche sich zwischen seiner äußeren Maske und seinem inneren Gesicht auftut.

Oh Zarathustra, ich bin's müde, es ekelt mich meiner Künste, ich bin nicht gross, was verstelle ich mich! Aber, du weisst es wohl, – ich suchte nach Grösse! / Einen grossen Menschen wollte ich vorstellen und überredete Viele: aber *diese Lüge gieng über meine Kraft* [H. d. V.]. An ihr zerbreche ich. / Oh Zarathustra, Alles ist Lüge an mir; aber dass ich zerbreche – diess mein Zerbrechen ist ächt! (ebd., 319)

Durch das „Zerbrechen“ seiner Lüge, die allen seine Größe vorgaukeln soll, beginnt der Zauberer, sein wahres Gesicht zu erkennen, welches frei von Lüge ist. „Es ehrt dich, sprach Zarathustra düster und zur Seite niederblickend, es ehrt dich, dass du nach Grösse suchtest, aber es verräth dich auch. Du bist nicht gross. / Du schlimmer alter Zauberer, *das* ist dein Bestes und Redlichstes, was ich an dir ehre, dass du deiner müde wurdest und es aussprachst: „ich bin nicht gross““ (ebd., 319). Zarathustra sieht in diesem Selbstbekenntnis des Zauberers, „ich bin nicht gross“, einen Anfangspunkt, von dem aus er vielleicht seinen eigenen Weg zum Übermensch beginnen kann. In diesem Sinne kann die Eitelkeit des Zauberers ein Anlass sein, um zum Übermensch zu werden.

2.7.2.2 Die Scham des hässlichsten Menschen

Die Maske des „hässlichsten Menschen“, welche er aus tiefer „Scham“ trägt, bezieht sich auf den „Gott“, genauer gesagt auf die Vorstellung eines Gottes, dessen Augen uns sowohl als gleichartig als auch transparent sehen. Durch die tiefen psychologischen Einsichten Zarathustras – „Ich erkenne dich wohl [] *du bist der Mörder Gottes!*“ (Z „Der hässlichste Mensch“; 4, 328) – legt der hässlichste Mensch vor Zarathustra ein Selbstbekenntnis ab als der „*Mörder Gottes*“.

er [Gott; E. d. V.] – *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* [H. d. V.]: er kroch in meine schmutzigsten Winkel. Dieser Neugierigste, Über-Zudringliche, Über-Mitleidige musste sterben. Er sah immer *mich*: an einem solchen Zeugen wollte ich *Rache* [H. d. V.] haben – oder selber nicht leben. Der Gott, der Alles sah, *auch den Menschen*: dieser Gott musste sterben! Der Mensch *erträgt* es nicht, dass solch ein Zeuge lebt. (ebd., 331)²⁶¹

Hier hat das Schamgefühl des Menschen die wichtige Aufgabe, uns den Blick für die tiefe Dimension der menschlichen Seele zu eröffnen, in welcher der Mensch sich mit Gott verbindet.

Dem *Alten Testament* zufolge wurde der Mensch mit dem Bewusstsein von Scham aus dem Paradies ins Diesseits vertrieben, welches er auf Kosten der Weisheit erhalten hat. Aufgrund seiner Erkenntnis, dass er nackt ist, musste er in die Menschenwelt hinuntergehen, um sich zu verstecken. Doch umgekehrt tötet der Mensch sogar – auf der Stufe

²⁶¹ Schon früher hat Zarathustra einmal gesagt, dass Gott wegen seines Mitleids mit den Menschen gestorben ist. „Gott ist todt; an seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben“ (Z „Von den Mitleidigen“; 4, 115). Das Wort „hässlichster Mensch“ stellt diesen Sachverhalt eingehender dar.

des hässlichsten Menschen – mit seiner „*Rache am Zeugen*“ (ebd., 328), dessen Wurzeln in seiner starken Scham liegen, Gott und damit dessen alles überwachendes Auge. Dieses Potential des Schamgefühls im Menschen zum Wandel in etwas Zerstörerisches, ist der Keim für die Selbstbehauptung der geistigen Souveränität im Menschen. Es handelt sich um einen Wandel, von einem Zustand der Überwachung des inneren Raums, begleitet von einem Gefühl der Sünde, hin zum Zustand der „*Rache*“, der versucht mit starken und tiefen Ingrimm die „*Zeugen*“ seiner Scham zu ermorden.

Nach Ansicht Zarathustras waren die Masken (Personen), welche die Menschen bis zum „*Tod Gottes*“ trugen, im Kern Selbstbetrug. Denn diese Masken setzen die Erfindung eines den Menschen zuschauenden Zuschauers voraus, der als Gott bezeichnet wurde. Und nur aufgrund dieser Voraussetzung – dass Gott das Leiden der Menschen betrachtet – verliehen die Masken einen Sinn, dem alle folgen mussten.²⁶² Mit dem Wahn, dass das Dasein eine Sünde ist, hat der Mensch sich betrogen. Die Scham des hässlichsten Menschen, welcher Gott getötet hat, weist den Keim zur Befreiung des Menschen von Gott auf, durch die er einen eigenen Sinn im Dasein finden und sich dadurch vom Überwachungsgefühl lösen kann.

Das Ziel der Demaskierung des hässlichsten Menschen durch Zarathustra besteht darin, dem hässlichsten Menschen klar zu machen, dass es keinen Zuschauer mehr gibt, der über ihm positioniert ist, und seinem Leiden Sinn verleiht. Erst durch diese Erkenntnis kann der hässlichste Mensch seine eigene Persönlichkeit (vgl. FW 338; 3, 566)²⁶³ entwickeln, welche tief verbunden ist mit seinem Leiden. Diese Entwicklung kann sich nur in absoluter Einsamkeit vollziehen. Zarathustra stellt seinen Freunden die Frage:

Habt ihr Muth, oh meine Brüder? Seid ihr herhaft? *Nicht* Muth vor Zeugen, sondern Einsiedler- und Adler-Muth, dem auch kein *Gott* mehr zusieht? (Z „Vom höheren Menschen“; 4, 358)

In der Lehre Zarathustras bedeutet der „*Muth*“ die Bedingung für die Individualität des Menschen, welcher in der Zeit nach dem „*Tod Gottes*“ keiner Zuschauer mehr bedarf. Aber dieser „*Adler-Muth*“ muss zugleich immer mit der vornehmen Scham kombiniert werden, mit welcher die „*zweite Maske*“ als Beweis der höchsten Individualität und nicht als Beweis für Gott getragen werden soll. Zarathustra, welcher aufgrund seiner großen Scham seinen Blick vom hässlichsten Menschen abwandte, nachdem er diesen

²⁶² Einen ähnlichen (wichtigen) Diskurs kann man in der zweiten Abhandlung von *Zur Genealogie der Moral* finden. Dort erkennt Nietzsche die grosse Bedeutung der griechischen Götter für den Menschen in ihrer Rolle als Zuschauer. „Damit das verborgene, unentdeckte, zeugenlose Leiden aus der Welt geschafft und ehrlich negiert werden konnte, war man damals beinahe dazu genötigt, Götter zu erfinden und Zwischenwesen aller Höhe und Tiefe, kurz Etwas, das auch im Verborgenen schweift, das auch im Dunkeln sieht und das sich nicht leicht ein interessantes schmerhaftes Schauspiel entgehen lässt“ (GM II 7; 5, 304). Diese fundamentale Aufgabe, sich um das Leiden des Menschen zu sorgen, hat auch der Gott des Christentums (ebd.). Aber während die griechischen Götter das Schauspiel des Menschen auf der Erde mit einer tiefen (bzw. *boshafien*) Wollust genießen, besteht die Besonderheit des Gottes des Christentums darin, dass er den Raum des Leidens dieser Welt im Grunde dadurch zu beseitigen versucht, indem er einen mitleidigen Zuschauer erfindet, dessen Augen alles sehen können (vgl. FW Vorrede 4; 3, 352).

²⁶³ „Ueberall [], wo wir als Leidende *bemerkt* werden, wird unser Leiden flach ausgelegt; es gehört zum Wesen der mitleidigen Affection, dass sie das fremde Leid des eigentlich Persönlichen *entkleidet*“ (FW 338; 3, 566).

gesehen hatte (Z „Der hässlichste Mensch“; 4, 328), weiß sehr gut, dass die Maske aus vornehmer Scham notwendig für die Individualität ist. Die Scham Zarathustras ist die Achtung vor dem Keim der geistigen Souveränität des hässlichsten Menschen, aus dem heraus er vielleicht den Weg zum Übermenschen betreten könnte. Deswegen erwidert der hässlichste Mensch auf die Scham Zarathustras: „Deine Scham, oh Zarathustra, *ehrte* mich!“ (ebd., 329)

2.7.3 Die Höhle Zarathustras

„Meine Höhle ist gross und tief und hat viele Winkel; *da findet der Versteckteste sein Versteck* [H. d. V.]“ (Z „Der hässlichste Mensch“; 4, 331).²⁶⁴ Zarathustra lädt alle höheren Menschen in seine Höhle ein.

Die Höhle Zarathustras, welche vom Licht der traditionellen Vernunft nicht erreicht wird, ist eine antiplatonische Metapher. Im Platonismus ist die Tat, seien Augen weg von den Schatten in der Höhle hin zum Licht der Sonne zu wenden, der einzige philosophische Weg.²⁶⁵ Bei Platon spielt die Finsternis der Höhle keine positive Rolle. Aber im Gegensatz zu Platon ist die Höhle bei Zarathustra ein unentbehrlicher Ort, an dem er seinen Geist und seine Einsamkeit zehn Jahre vertieft hat, ohne sich auf das Licht der traditionellen Vernunft zu verlassen. Das ist der notwendige Ort, an dem man vor der Außenwelt sozusagen sein eigenes Geheimnis verborgen und großziehen kann, welche das notwendige Chaos für den Übermenschen birgt.²⁶⁶

In der Einsamkeit wächst, was Einer in sie bringt, auch das *innere Vieh* [H. d. V.]. Solcher Gestalt widerräth sich Vielen die Einsamkeit. (Z „Vom höheren Menschen“ 13; 4, 363)

In dieser Höhle, in deren Dunkelheit man sich auf das Licht der bisherigen Vernunft nicht mehr verlassen kann, muss man selber aus seinem Chaos seinen eigenen „Stern“ gebären, der von oben herab die Menschen erleuchtet.²⁶⁷ Den höheren Menschen sagt Zarathustra: „Ihr Verzweifelnden!“ (Z „Die Begrüssung“; 4, 347). Sie alle sind aufgrund ihrer eigenen tiefen Verzweiflung ins Gebirge hinaufgestiegen. Diesem aus inneren Antrieb erfolgten Aufstieg zollt Zarathustra Respekt. Aber worum es für Zarathustra eigentlich geht, ist, ob sie aus ihrer tiefen Verzweiflung heraus eine eigene neue Idee vom Menschen schaffen können oder nicht. Indem er ihnen den Weg zurück zum Licht der traditionellen Vernunft abschneidet, stellt Zarathustra sie in dieser Höhle auf eine Probe, die prüft, ob ihr Abgrund wahrhaftig tief und ihre Sehnsucht wahrhaftig groß ist.

In dieser Höhle lehrt Zarathustra die höheren Menschen wieder die Notwendigkeit, sich

²⁶⁴ „Wie ist es möglich sich mitzutheilen? Wie kann man gehört werden? Wann komme ich aus der Höhle in's Freie? Ich bin der Versteckteste aller Versteckten“ (N 4[120]; 10, 149).

²⁶⁵ Vgl. Platon (1991a), S. 509 ff.

²⁶⁶ Zur philosophischen Betrachtung der Bedeutung der Metapher der Höhle in Nietzsches Philosophie vgl. Blumenberg (1989), S. 613–645.

²⁶⁷ „Wer ist von mir eingestiegen in die Höhlen, aus denen der Gifthau ch dieser Art von Ideal – der Weltverleumdung! – emporquillt? Wer hat auch nur zu ahnen gewagt, dass es Höhlen sind?“ (EH „Warum ich Schicksal bin“ 6; 6, 371).

inmitten des Volkes zu verbergen: „Habt heute ein gutes Misstrauen, ihr höheren Menschen, ihr Beherzten! Ihr Offenherzigen! Und haltet eure Gründe *geheim* [H. d. V.]! Diess Heute nämlich ist des Pöbels“ (Z „Vom höheren Menschen“ 9; 4, 361). Zarathustra weiß, dass eine geistige Kluft zwischen den höheren Menschen und den normalen Menschen besteht und dass diese Kluft die höheren Menschen quält. Aber zugleich weiß er sehr gut, dass immer noch eine Kluft zwischen ihm und den höheren Menschen besteht.

Ihr leidet mir noch nicht genug! Denn ihr leidet an euch, ihr littet noch nicht *am Menschen*. Ihr würdet lügen, wenn ihr's anders saget! Ihr leidet Alle nicht, woran *ich* litt. (Z „Vom höheren Menschen“ 6; 4, 359)

Zarathustra weiß bereits, dass diese höheren Menschen noch eine Stufe vor dem Weg zum Übermenschen stehen. Ihre Leiden sind weder tief noch groß, da diese noch zu menschlich sind. Die höheren Menschen sollen eher an den Menschen, genauer gesagt an *der Zukunft der Menschheit leiden*. In diesem Unterschied der Ursache des Leidens besteht die große Kluft zwischen Zarathustra und den höheren Menschen.

Ihr seid nur *Brücken* [H. d. V.]: mögen Höhere auf euch hinüber schreiten! Ihr bedeutet Stufen: so zürnt Dem nicht, der über euch hinweg in *seine* Höhe steigt! / Aus eurem Samen mag auch mir einst ein ächter Sohn und vollkommener Erbe wachsen: aber das ist ferne. Ihr selber seid Die nicht, welchen mein Erbgut und Name zugehört. / Nicht auf euch warte ich hier in diesen Bergen, nicht mit euch darf ich zum letzten Male niedersteigern. Als *Vorzeichen* [H. d. V.] kamt ihr mir nur, dass schon Höhere zu mir unterwegs sind [] / auf Höhere, Stärkere, Sieghaftere, Wohlgemuthere, Solche, die rechtwinklig gebaut sind an Leib und Seele: *lachende Löwen* müssen kommen! (Z „Die Begrüssung“; 4, 351)

Für Zarathustra sind die höheren Menschen nicht das letzte Ziel, sondern nur ein „*Brücke*“ zum Übermenschen.

Diess hier ist mein Reich und meine Herrschaft: was aber mein ist, für diesen Abend und diese Nacht soll es euer sein. Meine Thiere sollen euch dienen: meine Höhle sei eure Ruhestatt! / Bei mir zu Heim-und-Hause soll Keiner verzweifeln, in meinem Reviere schütze ich Jeden vor seinen wilden Thieren. Und das ist das Erste, was ich euch anbiete: Sicherheit! (ebd., 347 f.)

Diesen höheren Menschen, die aus jener Not auf das Gebirge gestiegen sind – der Herr jenes „Notschrei[s]“, welcher eigentlich aus der „Tiefe“ ertönte, waren die höhere Menschen²⁶⁸ – erweist Zarathustra mit seiner Gastfreundschaft Achtung.

Aber dieser „Wirt“ (Z „Die Erweckung“ 1; 4, 386) versteckt hinter seiner Gastfreundschaft eine „List“, welche er den höheren Menschen nicht zeigt. Bei Zarathustra sind „Liebe und Bosheit“ untrennbar.²⁶⁹ Genauer gesagt sind bei ihm die „Liebe“, den Lei-

²⁶⁸ Vgl. Z „Der Nothschrei“; 4, 301, sowie Z „Die Begrüssung“; 4, 346.

²⁶⁹ „Also sprach Zarathustra und lachte vor *Liebe und Bosheit* [H. d. V.]“ (Z „Die Begrüssung“; 4, 348). Bzw. „so dass Zarathustra herumgieng und mit *Bosheit und Liebe* [H. d. V.] seinen Freunden die Hände schüttelte“ (Z „Von der Wissenschaft“; 4, 378).

denden zum Weg zum Übermenschen zu führen, und die „Bosheit“, mit seiner Weisheit die höheren Menschen auf eine harte Probe zu stellen, untrennbar.²⁷⁰ In diesem Sinne ist die Maske Zarathustras ein Antonym gegen die christliche Liebe, in der sich alle Menschen einander offen umarmen können.

Mit dieser tiefen List prüft Zarathustra, ob die höheren Menschen stark genug sind, um die „Brücke“ vom Menschen zum Übermenschen zu überschreiten. Das „Abendmahl“ (Z „Das Abendmahl“; 4, 355) in der Höhle, zu dem Zarathustra seine „Gastfreunde“ (Z „Die Begrüssung“; 4, 351) eingeladen hat, ist der Schauplatz, an dem jede versteckte Sehnsucht gemäß der Stärke ihres Chaos zur konkreten Gestalt gebracht wird.

2.7.4 „Abendmahl“ in der Höhle. Distanz zwischen Zarathustra und den höheren Menschen

Durch die Gerüche, die Zarathustra in der Höhle (Z „Das Lied der Schwermuth“ 1; 4, 369) wahrnimmt, ahnt Zarathustra nach und nach immer deutlicher, dass die Sehnsucht der höheren Menschen nicht die nach dem Übermenschen, sondern noch eine allzu menschliche ist. Die schwüle Luft, in der der Abstand zwischen den höheren Menschen allmählich schwindet, macht es Zarathustra immer schwerer, in der Höhle atmen zu können. Deswegen geht er mehrfach allein heimlich aus der Höhle hinaus, um die kühle Luft in der Nacht zu atmen. Das Verschwinden der Abstände zwischen den höheren Menschen in der Höhle macht Zarathustra bewusst, dass die geistige Distanz zwischen ihm und den höheren Menschen größer ist, als er sich vorgestellt hat.

Die Orgie des „Abendmahls“, die in Zarathustras Abwesenheit in der Höhle stattfindet, ruft die versteckten Begierden der höheren Menschen hervor. Diese versteckten Begierden tauchen zum ersten Mal mit dem Lied des Zauberers auf und zum zweiten Mal in Gestalt des „Eselsfests“. Hier zeigt Zarathustra zwei Gesichter: das eine Gesicht (mit der Maske) vor den höheren Menschen in der Höhle, in dem sich seine Hoffnung als Lehrer für den höheren Menschen zeigt, und ein anderes Gesicht, das er außerhalb der Höhle zeigt und mit dem er sich als ein Liebhaber der Einsamkeit allein ruhig unterhält.

2.7.4.1 Gegen den „Geist der Schwere“. Weder mit der Kunst noch der Wissenschaft

Der Zauberer, welcher von dem „schwermüthige[n] Teufel“ (Z „Das Lied der Schwermuth“ 2; 4, 370) – eine andere Bezeichnung für den „Geist der Schwere“ – überfallen wird, singt ein Lied.

²⁷⁰ „[W]ehethun möchte ich Denen, welchen ich leuchte, berauben möchte ich meine Beschenkten: – also hungere ich nach *Bosheit* [H. d. V.]. / Die Hand zurückziehend, wenn sie schon ihr die Hand entgegenstreckt; dem Wasserfalle gleich zögernd, der noch im Sturze zögert: – also hungere ich nach *Bosheit* [H. d. V.]. / Solche Rache sinnt meine Fülle aus; solche Tücke quillt aus meiner Einsamkeit“ (Z „Das Nachtlied“; 4, 137). „Still ist der Grund meines Meeres: wer erriethe wohl, dass er scherhaftre Ungeheuer birgt!“ (Z „Von den Erhabenen“; 4, 150)

Der Wahrheit Freier? Du? [] / Nein! Nur ein Dichter! / Ein Thier, ein listiges, raubendes, schleichendes, / Das lügen muss, / Das wissentlich, willentlich lügen muss: / Nach Beute lüstern, / Bunt verlarvt, / Sich selber Larve, / Sich selbst zur Beute – / *Das* – der Wahrheit Freier? / Nein! Nur Narr! Nur Dichter! [] Also / Adlerhaft, pantherhaft / Sind des Dichters Sehnsüchte, / Sind deine Sehnsüchte unter tausend Larven, / Du Narr! Du Dichter! / [] Dass ich verbannt sei / Von *aller* Wahrheit, / *Nur* Narr! *Nur* Dichter! (ebd., 3; 4, 371 ff.)

Dieses Lied vom Zauberer, welches die höheren Menschen ergriffen hat, beklagt die einzige Wahrheit, dass es keine „Wahrheit“ mehr gibt und dass es nur „Narren“ gibt, die sich im Larvenstadium befinden. Gewiss errät dieser Zauberer am besten, dass Zarathustra vor den höheren Menschen eine Maske trägt,²⁷¹ und veranschaulicht in seinem Lied sehr zutreffend eine Seite des Lebens in der Zeit der Gottlosen nach dem „Tod Gottes“. Auf dem „Meer des Scheins“ mit seiner zauberischen Kraft der Kunst des Schwebens, und hinter der sich keine Wahrheit mehr verbirgt, ist zwar nicht der Weg zum Übermenschen, kann für den Menschen jedoch ein Weg sein, um das Leben zu bewältigen. Doch solange der Mensch darauf verzichtet entgegen dem Nihilismus eigene, neue Werte zu schaffen, ist dieser Weg nur eine andere Seite des passiven Nihilismus.

Allein der „Gewissenhafte des Geistes“ klagt gegen die durch das Lied des Zauberers hervorgerufene schwüle Luft, um durch seine Klage diese Luft wieder zu kühlen.

Luft! Lasst gute Luft herein! Lass Zarathustra herein! Du machst diese Höhle schwül und giftig, du schlummer alter Zauberer! / Du verführst, du Falscher, Feiner, zu unbekannten Begierden und Wildnissen. Und wehe, wenn Solche, wie du, von der *Wahrheit* Redens und Wesens machen! / Wehe allen freien Geistern, welche nicht vor *solchen* Zauberern auf der Hut sind! Dahin ist es mit ihrer Freiheit: *du lehrst und lockst zurück in Gefängnisse* [H. d. V.] (Z „Von der Wissenschaft“; 4, 375)

Der „Gewissenhafte des Geistes“ ist der einzige Mensch, welcher sich die Gefahr des Zauberers bewusst machen konnte, ohne gleichzeitig vom verzaubernden Lied des Zauberers völlig verführt zu werden. Aber warum er? Der Grund dafür ist, dass der „Gewissenhafte des Geistes“ den Geist der „Wissenschaft“ in sich trägt.²⁷²

Die Furcht nämlich vor wildem Gethier – die wurde dem Menschen am längsten angezüchtet, einschliesslich das Thier, das er in sich selber birgt und fürchte: – Zarathustra heisst es „das innere Vieh.“ / Solange alte Furcht, endlich fein geworden, geistlich, geistig – heute, dünkt mich, heisst sie: *Wissenschaft*. (Z „Von der Wissenschaft“; 4, 377).

Nach Ansicht des „Gewissenhaften des Geistes“ hob die „Furcht“, welche ursprünglich das „Erb- und Grundgefühl“ (ebd., 376) des Menschen ist, den Menschen als Menschen aus dem Tierreich hervor und erschuf des weiteren die Wissenschaft, welche der

²⁷¹ „[E]r [Zarathustra; E. d. V] selber dünkt mich öfter gleich einer schönen Heiligen-Larve, / – gleich einem neuen wunderlichen Mummenschanze“ (Z „Das Lied der Schwermuth“ 2; 4, 370).

²⁷² Vgl. Z „Der Blutegel“; 4, 311.

Menschheit „*Sicherheit*“ (ebd.) bot.²⁷³ Gegenüber der magischen „Trunkenheit“, die in der Zauberkraft der Kunst liegt, konnte der „Gewissenhafte des Geistes“ mithilfe der vernünftigsten Form des menschlichen Geistes, dem wissenschaftliche Geist, einen Abstand halten.

Aber dieser Sachverhalt zeigt zugleich die Grenzen des höherer Menschen auf, weil seine Distanz zur Trunkenheit der Zauberkraft aus seinem Streben nach Sicherheit innerhalb einer Zeit, „wo Alles wackelt, wo alle Erde bebt“ (ebd.), herröhrt und wegen der er ursächlich in die Höhen des Gebirges aufgestiegen war. Der „Gewissenhafte des Geistes“ sagte den anderen höheren Menschen: „[E]uch gelüstet nach dem schlimmsten gefährlichsten Leben, das mir am meisten Furcht macht, nach dem Leben wilder Thiere, nach Wäldern, Höhlen, steilen Bergen und Irr-Schlünden“ (ebd.). Die Sehnsucht nach der Sicherheit des „Gewissenhaften des Geistes“, welche im Grunde aus der Furcht vor dem „gefährlichsten Leben“, dem Leben „wilder Thiere“, stammt, kann zugleich eine Sehnsucht nach der „flachen Welt“ sein, in der es für alle Menschen weder Höhen noch Abgründe und somit keine Gefahren gibt, und die die Menschen auf diese Weise in geistige und seelische *Homogenität* versetzt.

Tatsächlich erschuf uns im gewissen Sinne die Wissenschaft, dank der Kraft ihrer Objektivität, eine Art Idealwelt. In dieser Welt vermögen wir wohl zu leben, indem wir uns der Naturgesetze bedienen – und mit ihnen alle Dinge der Welt unterschiedslos kalkulieren und berechnen können, ohne uns um die Bedrohungen bzw. Unsicherheiten zu bekümmern. Aber die Wissenschaft kann auch einer Art Sehnsucht nach dem verstorbenen Gott entsprechen, der uns eine Idealwelt versprach, in der höchste geistige Homogenität herrscht.²⁷⁴ In dem Sinne, dass sowohl der Zauberer als auch der „Gewissenhafte des Geistes“ nicht stark genug sind, um in ihre Abgründe schauen zu können, sind die Kunst des Zauberers und die Wissenschaft des „Gewissenhaften des Geistes“ zwei Seiten ein- und derselben Medaille. Man kann weder mit der bezaubernden Trunkenheit der Kunst noch mit der objektiven Nüchternheit der Wissenschaft allein den „Geist der Schwere“ vertreiben, welcher notwendig vor dem Abgrund des Daseins entsteht.

Für Zarathustra ist es nicht die Furcht, die den Menschen vor den anderen Tieren als Menschen auszeichnet, sondern der „Muth“, mit dem der Mensch begeht von seinem Abgrund hinauf zur höchsten Größe des Menschen zu steigen und den „Geist der Schwere“ zu besiegen (Z „Vom Gesicht und Rätsel“ 1; 4, 198).

Furcht nämlich – ist unsre Ausnahme. Muth aber und Abenteuer und Lust am Ungewissen, am Ungewagten, – *Muth* dünt mich des Menschen ganze Vorgeschichte. / Den wildesten muthigsten Thieren hat er alle ihre Tugen-

²⁷³ „Wir suchen Verschiedens auch hier oben, ihr und ich. Ich nämlich suche mehr *Sicherheit*, desshalb kam ich zu Zarathustra. Der nämlich ist noch der festeste Thurm und Wille“ (Z „Von der Wissenschaft“; 4, 376). „Furcht nämlich – das ist des Menschen Erb- und Grundgefühl; aus der Furcht erklärt sich Jegliches, Erbsünde und Erbtugend. Aus der Furcht wuchs auch *meine* Tugend, die heisst: Wissenschaft. / Die Furcht nämlich vor wildem Gethier – die wurde dem Menschen am längsten angezüchtet, einschliesslich das Thier, das er in sich selber birgt und fürchtet: – Zarathustra heisst es ‚das innere Vieh‘“ (ebd. 376 f.).

²⁷⁴ Vgl. das Kapitel: Übermensch oder letzter Mensch als das Schicksal des Menschen (III.1.1.2).

den abgeneidet und abgeraubt: so erst wurde er – zum Menschen. (Z „Von der Wissenschaft“; 4, 377)

Gegenüber den höheren Menschen lehrt Zarathustra, ihr „innere[s] Vieh“ (ebd.) – welches ein anderer Ausdruck für Chaos ist – mithilfe des „Menschen-Muth mit Adler-Flügeln und Schlangen-Klugheit“ (ebd.) zu domestizieren. Das „innere Vieh“ des Menschen benennt hier das Potenzial, aus seiner abgrundtiefen Erkenntnis heraus seine größte Sehnsucht zum Übermensch zu entwickeln. „[E]in grosses Gelächter“ (ebd.), welches Zarathustra den höheren Menschen gebracht hat, zeigt, zumindest für Zarathustra, eine geistige Höhe an, welche es den höheren Menschen ermöglicht, ihre bisherige Kleinheit hinfert lachen zu können, die sie wiederum in ihre Schwermut trieb.²⁷⁵

2.7.4.2 „Eselsfest“. Ein grotesker religiöser Raum

„Dieser Tag ist ein Sieg: er weicht schon, er flieht, *der Geist der Schwere*, mein alter Erzfeind!“ (Z „Die Erweckung“ 1; 4, 386 f.) Wieder verlässt Zarathustra allein in aller Heimlichkeit die Höhle mit der Zufriedenheit, dass seine Gäste mit ihrem „Lärm[] und Lachen“ (ebd., 386) ihre Schwermut aus seiner Höhle haben vertreiben können. „Sie sind lustig [] und wer weiss? vielleicht auf ihres Wirthes Unkosten; und lernten sie von mir lachen, so ist es doch nicht *mein* Lachen, dass sie lernten. / Aber was liegt daran!“ (ebd.) Das Ziel Zarathustras als Lehrer besteht darin, die leidenden höheren Menschen nicht in den Abgründen des Leidens versinken zu lassen, sondern zu ihrem eigenem Lachen zu verführen.

Sie beissen an, *mein Köder* wirkt, es weicht auch ihnen ihr Feind, der Geist der Schwere. Schon lernen sie über sich selber lachen: höre ich recht? / Meine Manns-Kost wirkt, mein Saft- und Kraft-Spruch: und wahrlich, ich nährte sie nicht mit Bläh-Gemüsen! Sondern mit Krieger-Kost, mit Eroberer-Kost: *neue Begierden weckte ich* [H. d. V.]. / *Neue Hoffnungen* [H. d. V.] sind in ihren Armen und Beinen, ihr Herz streckt sich aus. Sie finden neue Worte, bald wird ihr Geist Muthwillen athmen. (ebd., 387)

Wie wir oben gesehen haben, war der „Köder“ Zarathustras – in der Rolle des „Fischfänger“ (Z „Das Honig-Opfer“; 4, 296) – eigentlich ein Mittel, um die höheren Menschen aus dem „Unten“ zum „Oben“ zu locken. Nunmehr offenbart bei diesem Abendmahl in der Höhle der „Köder“ seine zweite Funktion, nämlich als „Manns-Kost“ (Z „Die Erweckung“ 1; 4, 386) ihre „neue Begierde“ nach ihren „[n]eu[n]en Hoffnungen“ zu wecken. Aus dieser neuen Begierde heraus nimmt ihre Hoffnung nach und nach konkrete Gestalt an. Darin liegt eine „List“ Zarathustras als Lehrer, um seine Freunde zu prüfen, ob sie aus ihrem „Chaos“ (Z Vorrede 5; 4, 19) einen „tanzenden Stern“ (ebd.) – der die größte Sehnsucht nach dem Übermensch symbolisiert – gebären können oder nicht. „Der Ekel weicht diesen höheren Menschen: wohlan! das ist mein Sieg. In meinem Reiche werden sie sicher, alle dumme Scham läuft davon, sie schütten sich aus. /

²⁷⁵ „[A]ls ich meinen Teufel sah, da fand ich ihn ernst, gründlich, tief, feierlich: es war der Geist der Schwere, – durch ihn fallen alle Dinge. / Nicht durch Zorn, sondern durch Lachen tödet man. Auf, lasst uns den Geist der Schwere tödten!“ (Z „Vom Lesen und Schreiben“; 4, 49)

Sie schütten ihr Herz aus []. Das nehme ich als das beste Zeichen: sie werden dankbar. Nicht lange noch, und sie denken sich Feste aus und stellen Denksteine ihren alten Freuden auf. / Es sind *Genesende!*“ (Z „Die Erweckung“ 1; 4, 387) Aber das Fest, das sie in der Höhle – ohne „Scham“ gegenüber den herkömmlichen Sitten bzw. gegenüber den Augen Gottes – ausrichteten, war nicht von der Art, wie Zarathustra es erwartet hatte.²⁷⁶

„Sie sind Alle wieder *fromm* geworden, sie *beten*, sie sind toll!“ (ebd., 2; 4, 388) Der Anblick, der sich Zarathustra bot, war ein „Eselsfest“, bei dem alle höheren Menschen den Esel als Symbol für den „neuen Glauben“ (Z „Das Eselsfest“ 1; 4, 390) anbeteten.²⁷⁷

Er [der Esel; E. d. V.] redet nicht: es sei denn, dass er zur Welt, die er schuf, immer Ja sagt: also preist er seine Welt. Seine Schlauheit ist es, die nicht redet: so bekommt er selten Unrecht. / – Der Esel aber schrie dazu I-A. (Z „Die Erweckung“ 2; 4, 389)

Das „grosse [] Gelächter“ (Z „Von der Wissenschaft“; 4, 377) der höheren Menschen, welche gemeinsam mit Zarathustra den „Geist der Schwere“ vertrieben haben, wird in Abwesenheit Zarathustras zu einer ungeheuren Orgie der Narretei, in der die höheren Menschen mit dem „I-ah“-Schreien des Esels unterschiedslos immer bejahren.²⁷⁸ Ironischerweise verleitet das Ja-sagen Zarathustras gegenüber dem Geist der Schwermut die höheren Menschen dazu zu Gläubigen des Esels zu werden, weil dieses Ja-sagen für sie so überwältigend ist, dass sie jeden Unsinn, sogar puren Unsinn, bejahren.²⁷⁹

Diesmal erscheint weder der Geist der Kunst noch der Geist der Wissenschaft, sondern ein neuer *religiöse* Raum, in welchem sie den Esel als neuen Gott anbeten, da sie sich bewusst sind, dass Gott tot ist und es daher für die höheren Menschen bequemer ist, an einen Esel zu glauben als an nichts zu glauben.

Lieber Gott also anbeten, in dieser Gestalt, als in gar keiner Gestalt!
[H. d. V.] Denke über diesen Spruch nach, mein hoher Freund: du errätst geschwind, in solchem Spruch steckt Weisheit. / Der, welcher sprach „Gott ist ein Geist“ – der machte bisher auf Erden den grössten Schritt und Sprung zum Unglauben: solch Wort ist auf Erden nicht leicht wieder gut zu machen!
/ Mein altes Herz springt und hüpf darob, dass es auf Erden noch Etwas anzubeten giebt. (Z „Das Eselsfest“ 1; 4, 390 f.)

²⁷⁶ Das „morgenländische“ Lied in dem Kapitel *Unter Töchtern der Wüste*, das der Wanderer singt (Z „Unter Töchtern der Wüste“; 4, 380), war schon ein Anzeichen davon, dass das „Lärmen [] und Lachen“ (Z „Die Erweckung“; 4, 386) der höheren Menschen nach und nach zu einer unheimlichen Orgie werden würde.

²⁷⁷ Zur eingehenden Betrachtung des „Esels“ bzw. des „Eselsfestes“ von *Also sprach Zarathustra* vgl. Salaquarda (1973); Higgins (1988).

²⁷⁸ Zarathustra hat draußen schon gewusst, dass ihr Lachen anders als seins ist. „[S]ie [lernten] von mir lachen, so ist es doch nicht *mein* Lachen, dass sie lernten. / Aber was liegt daran! Es sind alte Leute: sie genesen auf ihrer Art“ (Z „Die Erweckung“ 1; 4, 386).

²⁷⁹ „[W]er des Geistes zu viel hat, der möchte sich wohl in die Dumm- und Narrheit selber vernarren. Denke über dich selber nach, oh Zarathustra! / Du selber – wahrlich! auch du könntest wohl aus *Überfluss und Weisheit* [H. d. V.] zu einem Esel werden“ (Z „Das Eselsfest“ 1; 4, 392).

Die Begierde der höheren Menschen gebar diese neue groteske Form der Anbetung des Unsinns, da sie zwar die Schwermut durch ihr gemeinsames Gelächter mit Zarathustra vertrieben, aber über diese Schwermut hinaus keine neuen Werte schufen. Das Eselsfest ist der extremste Fall, in der der Wille des Menschen, der eigentlich die Begierde nach einem Sinn im Leben ausdrückt, sich zu einem Willen zum Unsinne verkehrt.

Mit seiner grotesken Form zeigt das Eselsfest wieder deutlich die tiefe Kluft zwischen Zarathustra und den höheren Menschen. Während sich Zarathustra jeden Rückzug zu Gott verbietet und in dem Übermensch seine einzige Hoffnung für die nunmehr gottlose Menschheit sieht, sind die höheren Menschen noch nicht in der Lage, auf den bereits verstorbenen Gott zu verzichten. Das Eselsfest ist ein Nachruf in grotesker Form auf den gestorbenen Gott.²⁸⁰

Man kann gewiss diese Kluft des Missverständnisses zwischen Zarathustra und den höheren Menschen, welche viel Anlass für Ironie bietet, als eine Parodie auslegen. Aber worum es hier geht, ist eigentlich, wer diese Kluft als Parodie verlachen kann und wie. Im Bemühen, zu diesem grotesken Raum Distanz zu halten, zeigt sich die qualitative geistige Differenz zwischen den höheren Menschen und Zarathustra. Während hier für die höheren Menschen nur eine Welt (in der Höhle) existiert und sie deswegen an diesem Ort das feierliche Fest als „neuen Glauben“ (Z „Das Eselsfest“ 1; 4, 390) praktizieren, in welchem sie alle gleichermaßen zu Gläubigen des Esels werden, existieren für Zarathustra zwei Welten, welche (in und außerhalb der Höhle) es ihm als Beweis seiner geistigen Höhe und Stärke ermöglichen, sowohl der Lehrer für die höheren Menschen als auch ein Liebhaber der eigenen Einsamkeit zu sein, welche ja die notwendige Bedingung für den Weg zum Übermensch ist. Deswegen, auch wenn Zarathustra schließlich an diesem Eselsfest mit dem Schrei „I-A!“ (ebd.) selber teilnimmt, trägt er vor den höheren Menschen eine Maske, mit welcher er sich nicht ernst, sondern nur schauspielerisch verhalten kann.²⁸¹ Zarathustra hat in sich genügend *freien* geistigen Raum, um sich in Ernsthaftigkeit von diesem grotesken Fest der höheren Menschen zu distanzieren.

Aus der Perspektive dieser geistigen Distanz empfiehlt Zarathustra – bei allem großzügigen Verständnis für ihr Fest, das ihren Willen zum Schaffen ausdrückt (ebd., 4; 394), auch wenn es sich um ein irregelitetes Schaffen handelt,²⁸² – den höheren Menschen, aus der Höhle herauszugehen: „nun lasst mir *diese* Kinderstube, meine eigne Höhle, wo

²⁸⁰ In einem Text aus *Der fröhlichen Wissenschaft, Neue Kämpfe*, heißt es: „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 108; 3, 467) Der Schatten Gottes ruft in uns die Sehnsucht nach dem alten verstorbenen Gott her vor, welche sich aus einem fortwährenden Verlustgefühl nährt. Nur wer über ein *tiefes* und *starkes* Licht für die Zukunft des Menschen verfügt, kann den „Schatten des Gottes“ letztendlich besiegen.

²⁸¹ „An dieser Stelle der Litanei aber konnte Zarathustra sich nicht länger bemeistern, schrie selber I-A, lauter noch als der Esel, und sprang mitten unter seine tollgewordenen Gäste“ (Z „Das Eselsfest“ 1; 4, 390).

²⁸² „Vergesst diese Nacht und diess Eselsfest nicht, ihr höheren Menschen! Das erfand ihr bei mir, Das nehme ich als gutes Wahrzeichen, – Solcherlei erfinden nur Genesende!“ (Z „Das Eselsfest“ 3; 4, 394)

heute alle Kinderei zu Hause ist. Kühlt hier draussen euren heissen Kinder-Übermuth und Herzenslärm ab!“ (ebd., 2; 4, 393)

2.7.5 Zum grossen Mittag

Auch wenn schon beim Abendmahl in der Höhle deutlich wurde, dass die höheren Menschen keine echten Freunde Zarathustras sind, ist er dennoch nicht bereit, sich von ihnen zu trennen. Genauso wie bei seinem Untergang in der *Vorrede* stellt die Nacht vor dem Morgen auch hier wieder eine wichtige Szene dar, in der er seinen neuen Weg beginnt und sich von seinen Gefährten trennt, um weiter nach echten Freunden zu suchen.

2.7.5.1 Verführung zur Ewigkeit. Letzte Probe in der Mitternacht

Dann lädt Zarathustra die höheren Menschen ein, sich draußen vor seiner Höhle in der Luft der Nacht zu kühlen, um ihnen „seine Nacht-Welt“ (Z „Das Nachtwandler-Lied“ 1; 4, 395) zu zeigen. In dieser kühlen Nacht wird die Distanz zwischen den höheren Menschen und Zarathustra so gering, so als ob Zarathustra fast ohne Maske zu ihnen reden würde. Das bedeutet, dass Zarathustras Sympathie für die höheren Menschen ihre höchste Stufe erreicht hat. „[D]ie Heimlichkeit der Nacht aber kam ihnen näher und näher an's Herz. Und von Neuem dachte Zarathustra bei sich: ,oh wie gut sie mir nun gefallen, diese höheren Menschen! [H. d. V.]“ – aber er sprach es nicht aus, denn er ehrte ihr Glück und ihr Stillschweigen“ (ebd.).

Doch in dieser Nacht, in welcher die Distanz zwischen beiden sehr klein wird, zeigt sich in den scheinbar ähnlichen Worten, die sie gebrauchen, die große Kluft zwischen beiden schließlich am deutlichsten. In dieser Nacht wird der Gedanke von der ewigen Wiederkunft zweier Personen, nämlich dem hässlichsten Menschen und Zarathustra, ausgesprochen.

Zuerst sagt der hässlichste Mensch über die ewige Wiederkunft in beinahe demselben Wortlaut wie Zarathustra:

Meine Freunde insgesammt [] was dünkt euch? Um dieses Tages Willen –
ich bin's zum ersten Male zufrieden, dass ich das ganze Leben lebte. / Und
dass ich so viel bezeuge, ist mir noch nicht genug. Es lohnt sich auf der Erde
zu leben: Ein Tag, Ein Fest mit Zarathustra lehrte mich die Erde lieben. /
„War Das – das Leben?“ will ich zum Tode sprechen. „Wohlan! Noch Ein
Mal!“ / Meine Freunde, was dünket euch? Wollt ihr nicht gleich mir zum
Tode sprechen: War Das – das Leben? Um Zarathustra's Willen, wohllan!
Noch Ein Mal! (Z „Das Nachtwandler-Lied“ 1; 4, 395 f.)

Wie Zarathustra bereits mit den Worten „War das das Leben? Wohlan! Noch Ein Mal!“ (Z „Vom Gesicht und Räthsel“ 1; 4, 199) sein eigenes Leben im höchsten Grade bejaht und seine Hoffnung zum Ausdruck gebracht hat, dass seine Augenblicke ewig wiederkehren werden, bringt der hässlichste Mensch seine Liebe zum Leben auf der Erde zum Ausdruck.

Sobald die höheren Menschen seine Frage hörten, wurden sie sich mit Einem Male ihrer *Verwandlung und Genesung* [H. d. V.] bewusst, und wer ihnen dieselbe gegeben habe: da sprangen sie auf Zarathustra zu, dankend, verehrend, liebkosend, ihm die Hände küssend, so wie es der Art eines Jeden eigen war: also dass Einige lachten, Einige weinten. (Z „Das Nachtwandler-Lied“ 1; 4, 396)

In dieser Szene, in welcher die „Verwandlung und Genesung“ der höheren Menschen stattfindet und in der sie Zarathustra große Dankbarkeit für diese Änderung zeigen, wird die Distanz zwischen ihnen und Zarathustra am geringsten.

Aber wieder verbleibt Zarathustra nicht gemeinsam mit den höheren Menschen, welche ihm großen Dank erweisen. Zarathustra, welcher nach dem Gesang des hässlichsten Menschen wie ein „Trunkener“ (ebd., 2; 4, 396) schwankt, wehrt mit den Händen die höheren Menschen ab und sagt: „*Kommt! Kommt! Es geht gen Mitternacht!*“ (ebd., 397) Mit diesen Worten verwandelt Zarathustra sich (ebd.). Diese Verwandlung ist nicht die vom Schwermütiigen zum Genesenden wie bei den höheren Menschen, sondern vom Lehrer für die höheren Menschen zum tief Einsamen, welcher allein die „Mitternacht“ als solche spürt. Hier redet Zarathustra fast nur zu sich selbst, weil er weiß, dass die höheren Menschen seine Worte nicht verstehen können:

eine Mitternacht-Leier, eine Glocken-Unke, *die Niemand versteht, aber welche reden muss*, vor Tauben, ihr höheren Menschen! Denn *ihr versteht mich nicht!* [H. d. V.] (ebd., 8; 4, 401)

Während Zarathustra bei Mitternacht dem Gesang des Liedes lauscht, empfindet er einen tiefen Zwiespalt, den er als Einziger wahrnimmt. Einerseits wird er zur tiefen „Lust“ verführt, in die „Ewigkeit“ der Nacht zu versinken, andererseits aber auch zur Sehnsucht nach dem „Kind“, als dem Kommenden, welches ihn zum Tagewerk leitet.

Mit der Bejahung der ewigen Wiederkunft, die zugleich eine Bejahung des tiefsten Schmerzes beinhaltet, von der er sagt dass er sie mit gewollter Lust liebt, verleiht Zarathustra seiner Liebe zum Leben den stärksten Ausdruck.²⁸³ Jedoch bedeutet das nicht, dass Zarathustra in dieser Mitternacht seine Erfahrung nur in einem Monolog Ausdruck verleiht. Hinter der Bejahung der ewigen Wiederkunft in diesem „Nachtwandler-Lied“ versteckt sich noch eine andere Nuance, welche sich behutsam aber bestimmt ankündigt. Dabei handelt es sich um die Sehnsucht Zarathustras nach denjenigen, die seine Erfahrung annehmen können.

Alles, was leidet, will leben, dass es reif werde und lustig und sehnüchsig,
/ – sehnüchsig nach Fernerem, Höherem, Hellerem. „*Ich will Erben, so spricht Alles, was leidet, ich will Kinder, ich will nicht mich,* [H. d. V.]“ – /

²⁸³ „Eben ward meine Welt vollkommen, Mitternacht ist auch Mittag, – / Schmerz ist auch eine Lust, Fluch ist auch ein Segen, Nacht ist auch eine Sonne, – geht davon oder ihr lernt: ein Weiser ist auch ein Narr. / Sagtet ihr jemals Ja zu Einer Lust? Oh, meine Freunde, so sagtet ihr Ja auch zu allem Wehe. Alle Dinge sind verkettet, verfädet, verliebt, – / – wolltet ihr jemals Ein Mal Zwei Mal, spracht ihr jemals „du gefällst mir, Glück! Husch! Augenblick!“ so wolltet ihr Alles zurück! / – Alles von neuem, Alles ewig, Alles verkettet, verfädet, verliebt, oh so liebet ihr die Welt, – / – ihr Ewigen, liebt sie ewig und allezeit: und auch zum Weh sprechet ihr: vergeh, aber komm zurück! *Denn alle Lust will – Ewigkeit!*“ (ebd., 10; 4, 402)

Lust aber will nicht Erben, nicht Kinder, – *Lust will sich selber, will Ewigkeit, will Wiederkunft, will Alles-sich-ewiggleich* [H. d. V.]. (ebd., 9; 4, 401 f.)

Der Zwiespalt, in welchem Zarathustra steckt, kann als einer zwischen zwei Ewigkeiten ausgelegt werden. Eine Ewigkeit ist die „All-sich-ewiggleich[e]“ Ewigkeit, in der Zarathustra, statt seine Erfahrung von der ewigen Wiederkunft seines Lebens zu bejahren – in die tiefste Dunkelheit versinkt. Die zweite Ewigkeit ist die differenzwollende Ewigkeit, welche von der Sehnsucht nach den „Kindern“ als „Erben“ geprägt ist, welche zugleich die „Fernsten und Künftigen“ (Z „Von der Nächstenliebe“; 4, 77) sind. Der Grund weshalb jene Ewigkeit die differenzwollende genannt werden kann, besteht darin, dass diese Ewigkeit sich untrennbar auf eine starke und tiefe Sehnsucht nach den „kommenden Generationen“ bezieht, die auf den Tod Zarathustras folgen sollen.²⁸⁴ Die differenzwollende Ewigkeit ist die große Sehnsucht nach den „Händen“ (Z Vorrede 1; 4, 11), welche sich nach dem Übermenschen ausstrecken.

sie [Lust; E. d. V.] will Liebe, sie will Hass, sie ist überreich, schenkt, wirft weg, bittelt, dass Einer sie nimmt, dankt dem *Nehmenden* [H. d. V.] []. Ihr höheren Menschen, nach euch sehnt sie sich, die Lust, die unbändige, selige, – nach eurem Weh, ihr Missrathenen! Nach Missrathenem sehnt sich alle ewige Lust. (Z „Das Nachtwandler-Lied“ 11, 4, 403)

Zarathustra versucht, die „Lust“ zu sich selber, die ihn zu ewigem Schlaf in tiefer Nacht verführt, in eine gewollte Ewigkeit zu verwandeln, welche Zarathustra zur größeren Sehnsucht nach den „Kindern“ leitet, welche Zarathustra „überwinden“ könnten. Die „Ewigkeit“, für welche Zarathustra sich schließlich zu entschieden hat, ist nicht ein ewiges Schlafen in der Nacht – auch wenn sie sehr verführerisch erscheinen mag –, sondern jene Sehnsucht nach dem „großen fernen Menschen-Reich, dem Zarathustra-Reich von tausend Jahren“ (Z „Das Honig-Opfer“; 4, 298), in welchem die Kommenden ewig versuchen würden, ihre Vorgänger zu „überwinden“.²⁸⁵

Aus diesem Grund bedeutet Zarathustras Bejahung der ewigen Wiederkehr in dieser Nacht (Z „Das Nachtwandler-Lied“ 10; 4, 402) weder eine Entscheidung, zusammen mit den höheren Menschen in den Höhen des Gebirges zu bleiben, noch eine monologische Bejahung seines Lebens, sondern den Willen zum Erwachen, d. h. den Willen zum kommenden Morgen, um seine Gefährten wieder zum Übermenschen zu verführen.

²⁸⁴ Aus dem Nachlass von *Also sprach Zarathustra* kann man Nietzsches Konzept erkennen, dass Nietzsche mit dem Tod Zarathustras dessen Untergang – das heißt sein „Werk“ – endet. Aber dieser Schluss bedeutet nicht das Ende des Menschen, sondern seinen *Wiedergeburt*. „[E]r bewegte und schloß wieder die Lippen und blickte wie Einer, der noch etwas zu sagen hat und zögert es zu sagen. Und es dünkte denen, welche ihm zusahen, daß sein Gesicht dabei leise erröthet sei. Dies dauerte eine kleine Weile: dann aber, mit Einem Male, schüttelte er den Kopft, schloß freiwillig die Augen – und starb. – Also geschah, daß Zarathustra untergieng“ (N 34[144]; 11, 468). Bzw. N 34[145]; 11, 468.

²⁸⁵ Der „Wahnsinn“ des Willens, der aufgrund seiner Ohnmacht tiefen Ingrimm gegen die Zeit verfügt, lehrt uns: „diess ist selber Gerechtigkeit, jenes Gesetz der Zeit, dass sie ihre Kinder fressen muss“ (Z „Von der Erlösung“; 4, 180). Aber der Wille in der „ewigen Wiederkehr“, der gegen das *Schicksal* der Zeit (d. h. die Vergänglichkeit der Zeit) sich tief und stark nach der Zukunft der Menschheit sehnt, will vorzugsweise „Kinder“, welche über sich selbst hinaus den Weg zum Übermenschen verfolgen können.

Zarathustra ahnt aber bereits, dass die höheren Menschen die Bedeutung seines Liedes nicht verstehen werden: „Lerntet ihr nun mein Lied? Erriethet ihr, was es will?“ (ebd., 12; 4, 403) Deswegen singt Zarathustra in der Maske des listigen Lehrers einen Rundgesang, um seine Freunde auf die „letzte Probe“ zu stellen. Dieser „Rundgesang“ heißt „Noch ein Mal“.

Was spricht die tiefe Mitternacht? / „Ich schlief, ich schlief –, / „Aus tiefem Traum bin ich erwacht: – / „Die Welt ist tief, / „Und tiefer als der Tag gedacht. „Tief ist ihr Weh –, „Lust – tiefer noch als Herzeleid: „Weh spricht: Vergeh! / „Doch alle Lust will Ewigkeit –, „– will tiefe, tiefe Ewigkeit! (ebd., 404)

Dies ist die letzte List Zarathustras, um die höheren Menschen daraufhin zu prüfen, ob sie mit diesem „Rundgesang“ zu einem ewigen Schlaf verführt, oder mit dem Ruf „Noch Einmal“ zu ihrem kommenden Tagewerk erweckt werden können. Nur derjenige, welcher über die Tiefe der Mitternacht hinaus noch den Willen zum Anderen in sich hat, wird auch am kommenden Morgen erwachen.²⁸⁶

2.7.5.2 Das Zeichen für „Kinder“

Das letzte Kapitel von *Also sprach Zarathustra, Das Zeichen*, endet mit einer ähnlichen Szene wie das erste Kapitel, in dem Zarathustra vor seiner Höhle zur Sonne sprach.

Du grosses Gestirn, [] du tiefes Glück-Auge, was wäre all dein Glück, wenn du nicht Die hättest, welchen du leuchtest! / Und wenn sie in ihren Kammern blieben, während du schon wach bist und kommst und schenkst und austheilst: wie würde darob deine *stolze Scham* [H. d. V.] zürnen! (Z „Das Zeichen“; 4, 405)

Nach zehnjähriger Einsamkeit begann Zarathustra mit seiner Rede an die „Sonne“ einen Abstieg („Untergang“) in die Menschen-Welt. Seine Vorrede scheitert aber auf dem Markt mit dem Tod des Seiltänzers. Nach dem Tod von diesem ersten „Gefährten“ hat Zarathustra sich dazu entschieden mit einem noch stärkeren Willen einer „neuen Wahrheit“, erneut mit einer Maske zu den Menschen hinabzusteigen, um seine lebendigen „Gefährten“ zu verführen.

In tiefster Nacht redet Zarathustra fast ohne die Distanz einer Maske zu den höheren Menschen, und entscheidet sich noch einmal, von ihnen Abschied zu nehmen.²⁸⁷

²⁸⁶ In diesem „Rundgesang“ wird ausgesagt, dass die „Nacht“ tiefer ist, als der „Tag“ dachte. Aber meiner Ansicht nach besteht die verborgene Kernaussage eher darin, dass derjenige, welcher die Tiefe der Nacht kennt, der Maske als äußerlichen Fassade für die Seele des Menschen bedarf, um die „Nehmenden“ dieser Weisheit besser zu erkennen.

²⁸⁷ Vgl. Nehamas (2000): „And as he [Zarathustra; E. d. V.] spends more time with the higher men, he becomes more and more certain that they are the wrong followers and that he has nothing for them after all“ (S. 185). Aber meiner Ansicht nach sind die höheren Menschen im vierten Teil nicht so „laughable“ (S. 184), wie Nehamas denkt. Denn ihre Leiden sind in gewissem Sinne tief, und ihre (kleinen) Leiden spielen für Zarathustra die notwendige Rolle, um über sein (kleines) Mitleid für die höheren Menschen hinaus seinen Untergang zur Zukunft der Menschheit weiter zu vollführen.

Wohlan! sie schlafen noch, diese höheren Menschen, während *ich* wach bin: *das* sind nicht meine rechten Gefährten! Nicht auf sie warte ich hier in meinen Bergen. / Zu meinem Werke will ich, zu meinem Tage [H. d. V.]: aber sie verstehen nicht, was die Zeichen meines Morgens sind, mein Schritt – ist für sie kein Weckruf. / Sie schlafen noch in meiner Höhle, ihr Traum käut noch an meinen Mitternächten. Das Ohr, das nach *mir* horcht, – das gehorchende Ohr fehlt in ihren Gliedern [] noch fehlen mir meine rechten Menschen! [H. d. V.] (405 f.)

Die höheren Menschen waren nicht in der Lage, die verborgene Bedeutung des Liedes und des „Rundgesangs“ Zarathustras herauszuhören, welche im Erwachen für das Tagewerk liegt. Der Grund, warum die höheren Menschen noch schlafen, besteht darin, dass sie, die aufgrund ihrer Nöte ins Gebirge aufstiegen, bis zum Schluss keine andere Aufgabe hatten, als die der persönlichen Bejahung ihres eigenen Lebens. Zarathustra sagte den höheren Menschen bereits: „Ihr leidet mir noch nicht genug! Denn ihr leidet an euch, ihr littet noch nicht am Menschen. Ihr würdet lügen, wenn ihr's anders saget! Ihr leidet Alle nicht, woran *ich* litt“ (Z „Vom höheren Menschen“ 6; 4, 359). Die höheren Menschen haben nicht das Bedürfnis, von diesem Gebirge wieder herabzusteigen, um ihre „Kinder“ zu suchen. Die große Leidenschaft für das Tagewerk kann nur derjenige haben, welcher die tiefen Leiden der Erwartung für die Zukunft des Menschen weiterhin in sich trägt.

Als sich Zarathustra entscheidet, sich von seinen Gefährten zu trennen und sein Tagewerk wieder fortzuführen, stellt sich am Ende der „Löwe“ (Z „Das Zeichen“; 4, 406) mit den Tauben vor ihm auf. „Das Zeichen kommt, [] meine Kinder sind nahe, meine Kinder“ (ebd.). Mit seinem Gebrüll vertreibt dieser Löwe die höheren Menschen, welche in der Höhle Zarathustras wach geworden sind, um Zarathustra mit einem Morgengruß zu ehren.

Mit dieser Trennung von den höheren Menschen versteht Zarathustra endlich, worin seine letzte Sünde besteht, die er überwinden muss.

zu eurer Noth wollte er [alter Wahrsager; E. d. V.] mich *verführen und versuchen* [H. d. V.]: oh Zarathustra, sprach er zu mir, ich komme, dass ich dich zu deiner letzten Sünde verführe. / Zu meiner letzten Sünde? rief Zarathustra und lachte zornig über sein eigenes Wort: *was blieb mir doch aufgespart als meine letzte Sünde? [] Mitleiden! Das Mitleiden mit dem höheren Menschen!* (ebd., 408)

Tatsächlich kam Zarathustra einmal in der Mitternacht in Versuchung, sich allein mit der Bejahung seines Lebens auf der Erde zufrieden zu geben. Aber diese Bejahung würde eine bloß persönliche Bejahung bleiben, solange sie sich nicht zum kommenden Tagewerk bereithält.

Mein Leid und mein Mitleiden – was liegt daran! [H. d. V.] Trachte ich denn nach Glücke? Ich trachte nach meinem Werke! / Wohlan! Der Löwe kam, meine Kinder sind nahe, Zarathustra ward reif, meine Stunde kam: – / Dies ist mein Morgen, mein Tag hebt an: *herauf nun, herauf, du grosser Mittag!* (ebd.)

Der „große Mittag“, einem Zeitpunkt, an dem Zarathustra sein Mitleid für die höheren Menschen überwunden hat, mit denen er einst beinahe ohne Maske kommunizierte, zeigt eine neue Stufe seines Untergangs an, in der er mit einer sowohl tieferen als auch stärkeren Maskierung seine echten Freunde zu suchen beginnt.

Dies ist der Augenblick, in dem Zarathustra gegen jenen großen Ring, der die ewige Wiederkunft der kleinen Menschen verkörpert (Z „Der Genesende“ 2, 4; 274), „Noch Ein Mal!“ (Z „Vom Gesicht und Rätsel“ 1; 4, 197) ruft. Seine Entscheidung, sich von seinem Mitleid für die höheren Menschen zu lösen, ermöglicht es ihm, sich an noch höhere und stärkere Menschen zu wenden, selbst wenn die kleinen Menschen ewig wiederkehren würden.²⁸⁸ Zarathustras große Schwermut, hervorgerufen durch die ewige Wiederkunft der Kleinheit des Menschen, besiegt er mit dem Willen nach „seinen Kindern“, welche fähig sind ihn zu überwinden.²⁸⁹ Diese große Sehnsucht wird dadurch ermöglicht, dass er von seinen nächsten Freunden Abschied nehmen kann.²⁹⁰

Wie Zarathustra selber früher einmal sagte, stellt das „Kind“ (Z „Von den drei Verwandlungen“; 4, 31) die letzte Figur der geistigen Verwandlungen des Menschen dar, und symbolisiert das „Ja, zum Spiele des Schaffens“ (ebd.). Jedoch bedeutet das nicht, dass diese „Verwandlungen“ (ebd.) ganz allein in seinem Kopf geschehen, ohne dass er mit anderen Menschen kommuniziert. Von Anfang bis Ende beschränkt sich Zarathustra nie allein auf seine Innenwelt, gleich einem Kind, das sich seinem unschuldigen „Spiel“ (ebd.) widmet und darüber hinaus seine Außenwelt vergisst. Gewiss sagt Zarathustra, dass das „Kind“ (ebd.) ein „aus sich rollendes Rad“ (ebd.) zum „Schaffen“ ist. Aber der Grund, dass das „Rad“ (ebd.) zu einem neuen Schaffen werden kann, besteht nur darin, dass das Rad einen neuen Beginn für eine Zukunft bedeutet. Nur die Trennung, die zu einer neuen Begegnung führt, im Verbund mit der Kraft des Willens zum Anderen, kann das Rad anfangen lassen in eine neue Zukunft zu rollen. Die Maskierung ist für Zarathustra eine Bedingung, um sich sowohl von seinem nächsten Freund zu trennen als auch darüber hinaus seinem neuen, zukünftigen Freund zu begegnen.

Zarathustra würde nie mit nacktem Gesicht zu den Menschen hinabgehen, sondern nur mit einer Maske. Seine starke Sehnsucht nach „Kindern“, verstanden als Symbol für die Zukunft des Menschen, entsteht durch seinen Weggang von den Freunden, welche er spontan zu seiner tiefssinnigen Welt verführt hat. Die Maske ermöglicht es ihm, die Menschen zu verführen und sich von ihnen zu trennen, um wieder echte Freunde als „Seines-Gleichen“ zu finden.²⁹¹ Das Auffinden „Seines-Gleichen“ kann zugleich ein

²⁸⁸ „Wahrlich, ein Ziel hatte Zarathustra, er warf seinen Ball: nun seid ihr Freunde meines Ziels Erbe, euch werfe ich den goldenen Ball zu. / Lieber als Alles sehe ich euch, meine Freunde, den goldenen Ball werfen! Und so verziehe ich noch ein Wenig auf Erden: verzeiht es mir!“ (Z „Vom freien Tode“; 4, 95 f.)

²⁸⁹ „[W]ann werde ich [meinen Tod; E. d. V.] wollen? – Wer ein Ziel hat und einen Erben, der will den Tod zur rechten Zeit für Ziel und Erben“ (Z „Vom freien Tode“; 4, 94).

²⁹⁰ „Ich wollte, ihr hieltet es nicht aus mit allerlei Nächsten und deren Nachbarn; so müsstet ihr aus euch selber euren Freund und sein überwallendes Herz schaffen“ (Z „Von der Nächstenliebe“; 4, 77).

²⁹¹ „Ich bin Zarathustra, der Gottlose: wo finde ich *Meines-Gleichen* [H. d. V.]? Und alle Die sind Meines-Gleichen, die sich selber ihren Willen geben und alle Ergebung von sich abthun“ (Z „Von der verkleinernden Tugend“ 3; 4, 215).

Weg sein, um eine „Brücke zur Zukunft“ (Z „Von der Erlösung“; 4, 179) für die Menschen hin zum Übermenschen zu werden.

Zusammenfassung

Wie der „Schleier“ (bzw. „Schein“) für das Dasein des Menschen unentbehrlich ist, spielt in der Philosophie Nietzsches die „Maske“, verstanden als „Haut der Seele“, die entscheidende Rolle für die Menschwerdung des Menschen. Das ist die fundamentale These, welche die ganze Betrachtung dieser Monographie leitete.

Die Maske, welche eine Fassade ist, die vor dem Anderen gezeigt und die – ob er will oder nicht – von der Gesellschaft als sein Gesicht anerkannt wird, ist ein paradoxes formales Mittel, mit dessen Hilfe man sowohl bestimmte Seiten von sich dem Anderen präsentiert als auch sein vollständiges Wesen vor Anderen versteckt. Zugleich zeigt die Maskierung in seiner aktiven Umsetzung die geistige Aktivität des Menschen an, sich mit dem Anderen verbinden und von ihm trennen zu können. Die Maske, welche das Medium zwischen der menschlichen Innen- und Außenwelt ist, ermöglicht es uns, ein menschliches Verhältnis zu realisieren, in welchem diese zwei Welten (Innen- und Außenwelt) untrennbar miteinander verknotet werden.

Die Bedeutung der Maske in der Philosophie Nietzsches ist bis heute nicht genug beachtet worden. Doch die Maske, welche Nietzsche auf vielfältige Weise in seinen Werken verwendet, bietet uns einen neuen Zugang zum Verständnis seiner Philosophie. Diese neue Interpretation, welche meine Arbeit aufzeigt, kann in drei sich aufeinander beziehenden Punkten zusammengefasst werden. Erstens ermöglicht sie es, die menschliche Tätigkeit als eine theatralische Metapher auf der „sozialen Ebene“, in der man notwendig auf den Anderen bezogen ist, thematisieren zu können. Zweitens trägt sie dazu bei, die Ebene des Gefühls im Menschen zu betrachten, welche sowohl triebhaft als auch sozial bestimmt ist. Drittens gestattet sie es, neben dem (radikalen) Individualismus, welcher im herkömmlichen Bild der Nietzsche-Philosophie überbetont wird, dessen zartes, feinfühliges und listiges Gesicht zu akzentuieren, welches besonders im (ambivalenten) Charakter Zarathustras erkennbar ist.

In dem Maße wie der Begriff Persona im griechischen Theater etymologisch ursprünglich mit der „Maske“ verbunden ist, ist der Mensch in Gesellschaft ausnahmslos ein Schauspieler, der mit der Maske als soziales Tier in Beziehung zu den Anderen lebt. Schauspieler (auf der Bühne der Gesellschaft) zu sein, heißt zugleich auch, der Zuschauer des eigenen Selbst sein zu müssen, um sich selbst aus Zuschauerperspektive in Distanz beobachten zu können. Hier erfüllt die Maske den unentbehrlichen Zweck, uns vor unseren starken Affektationen, welche uns direkt aus unserer Natur überfallen, zu schützen. Der Mensch kann erst dadurch zum Menschen werden, indem er sich selbst von seiner eigenen empfindlichen Leidensfähigkeit mit einer Maskenform – ohne die er aufgrund zu starker Leidenschaften zu Grunde gehen würde – so weit zu distanzieren vermag, dass er die eigene Leidensfähigkeit als Zuschauer genießen kann; kurz gesagt, indem er die Fähigkeit ausbildet, die innere „Bestie“ in uns zu domestizieren. Durch diese Kultivierung des Menschen kann die menschliche Gesellschaft, in der der „Verkehr des Menschen“ stattfindet, weiterhin ermöglicht werden. Dieses Vermögen der Selbst-Distanzierung ist eine anthropologische Bedingung des Menschen. In den Worten Nietzsches formuliert, behandelt der Mensch sich nicht als „individuum“, sondern als „dividuum“.

Dieser Lebensbereich der Geselligkeit des Menschen kann nur auf der emotionalen Ebene des Menschen entstehen, in der zwischen den zwei „Thierheiten“ des Menschen ein Spannungsverhältnis herrscht. Weder in der Welt der „Bestie“, in welcher der Mensch sich der berauschenenden „Nacktheit“ überlässt, noch in der Welt der „Heerdenthiere“, in der er sich als das nachahmende Tier ohne innere Lust an sein äußeres Milieu (seiner „Kleidung“) völlig anpasst, wird der lebendige Verkehr des Menschen ermöglicht. Dieser lebendige Verkehr des Menschen wird weder mit der instinktiven Nacktheit noch mit der imitierten Kleidung, sondern nur mittels der Maske möglich, mit welcher der Mensch sich aus der Perspektive des Anderen reflektieren und dadurch seinen Affekten einen Sinn verleihen kann, um sich zu kultivieren.

Die Ebene des „Gefühls“, die sowohl naturhaft als auch sozial ist, bietet uns viele konkrete Facetten einer Person an und mit ihnen die Möglichkeit, über deren Masken – die den lebendigen Verkehr des Menschen erst entstehen lassen – eingehender nachzudenken. Die Geschichte des Menschen, in der sich unsere menschlichen (allzu menschlichen) Gefühlsräume entwickelten, ist mit den Formen der Maske untrennbar verbunden. Erst mittels der Form der Maske hat der Mensch entgegen der Natur seine eigene Innen- und Außenwelt hervorbringen können.

Die konkreten Formen der menschlichen Gefühle verweisen auf den geistigen Prozess, in dem der Mensch einerseits sein Machtgefühl zur Machtrepräsentation (im Anschein der „Eitelkeit“) sublimiert und andererseits sein „Schamgefühl“ zur Ehrfurcht vor der geistigen Vornehmheit seelisch weiterentwickelt. Die verschiedenen konkreten Gestaltungen der Gefühle – wie Furcht, Eitelkeit, Stolz und Scham – können als Zeichen dafür betrachtet werden, dass der Mensch (durch die Formen der Masken) seine namenlosen und wilden Instinkte zu etwas definiert „Menschlichem“ umbildet oder umbilden soll.

Das Motiv von Nietzsches Klassifikation der Gefühle in zwei Kategorien – d. h. in solche, welche stark von der Macht der Sitte geprägt, und solche, welche mit der „Vornehmheit“ charakterisiert werden – entstammt seinem Bewusstsein für die Krise, die mit dem „Tod Gottes“ schicksalhaft einherging. Dieses Bewusstsein der Krise bestimmt das Grundmotiv der Philosophie seiner Werke, besonders nach *Also sprach Zarathustra*. Durch den „Tod Gottes“ tritt der Mensch auf eine neue Bühne in der Menschheitsgeschichte auf, auf welcher er nunmehr mit der Aufgabe konfrontiert wird, sich selber ein neues Daseinsziel auf Erden zu schaffen.

Der Freigeist, welcher den „Tod Gottes“ als neue Morgenröte versteht und – die es ihm ermöglicht einen neuen Daseinssinn zu schaffen – als Einzelner zu einem neuen Wagnis aufzubrechen versucht, ist in der Philosophie Nietzsches die Figur des „Aufklärers“, der in Zeiten ohne einen Gott auftreten muss. Doch das Gebiet, zu dem dieser „neue Columbus“ aufbricht, ist am weitesten von dem Gebiet entfernt, das mit all seiner Homogenität bzw. Gleichartigkeit vom zeitgenössischen Geist verkörpert wird. Aus diesem Grund betont Nietzsche die Bedeutsamkeit der Maskierung als Beweis der höchsten Individualität des Menschen, welche mit dem Prinzip der geistigen Distanz realisiert werden soll. Die Funktion der Maskierung besteht darin, die „Einsamkeit“ des Menschen zu beschützen, den „Garten“ als Platz für die Freundschaft zu schaffen und bei Gelegenheit sich von der eigenen starken „Ernsthaftigkeit“ zu distanzieren.

Von der idealischen Individualität des Menschen spricht Nietzsche mit dem Begriff der „Vornehmheit“, die als „Pathos der Distanz“ eine Rangordnung unter den Menschen als ihre Bedingung benötigt. Aber die geistige Vornehmheit, welche Nietzsche als seine idealische Lebensform bezeichnet, soll man nicht als eine Rückkehr zur alten, ursprünglichen und gewalttätigen Aristokratie auslegen. In der Philosophie Nietzsches gilt es nicht als Prüfstein für geistige „Vornehmheit“, ob jemand Mitleid für Andere empfindet, sondern ob ihm die Maske aus einer vornehmen heraus „Scham“ zur Lebensnotwendigkeit wird, welche wiederum nichts anderes ist als die Ehrfurcht vor der Souveränität des inneren Raums des Anderen.

Also sprach Zarathustra gibt uns lebendige und vielschichtige Beispiele dafür, wie ein Mensch über die große Kluft zwischen sich und dem zeitgenössischen Geist hinweg bzw. über seine große „Schwere“ hinaus seinen eigenen Weg zur höchsten Individualität weiterzugehen versucht. Um dem Übermenschen zu lehren, neue Werte auf Erden zu schaffen, steigt Zarathustra mit einer „stolzen Klugheit“ zur „Menschen-Welt“ hinunter, in welcher er verschiedene Hürden wie ein Schicksal überwinden muss. Mit dieser stolzen Klugheit wagt er es, selektiv statt unterschiedslos mit den Menschen zu reden. Mithilfe der vielfältigen und vielschichtigen Masken verführt er die Menschen ins hohe Gebirge, zu dem die Menschen mit eigener Kraft hinaufsteigen müssen. Zarathustra prüft den Anderen darauf, ob dieser hinter seiner Person das namenlose „Chaos“ verbirgt, das es dem Menschen ermöglicht neue Ideen in der Welt zu erschaffen.

Bei Zarathustra ist die Maskierung notwendig, sowohl um die Menschen zu verführen als auch um mittels der Maske seine eigene Einsamkeit dem Übermenschen gegenüber zu vergrößern bzw. zu vertiefen. Beide Aktivitäten Zarathustras, die Verlockung des Anderen zum Weg des Übermenschen und die Vergrößerung seiner eigenen Weisheit (bzw. die Vertiefung seiner eigenen Einsamkeit zum Übermenschen), laufen synchron. Je größer Zarathustra wird bzw. je höher Zarathustra aufsteigt, desto schwerer wird seine Last bzw. desto tiefer wird sein Abgrund. Der Ring von der ewigen Wiederkunft quält ihn ironischerweise deshalb so schwer, weil er sein eigenes Leben so stark bejaht, dass er hofft, dass all seine erlebten Augenblicke ewig wiederkehren mögen. Das bedeutet, dass die kleinen Menschen, welche er nie akzeptieren kann, auch ewig wiederkehren. Aber dem größeren Ring von der ewigen Wiederkunft des kleinen Menschen stellt er sich mit dem Ruf von „Noch Ein Mal!“ entgegen, indem er sich durch eine Trennung von seinen nächsten Freunden wieder hinab zur Menschen-Welt begibt, um seine „Kinder“ als seine wahren Freunde zu finden. Die Maske ist für Zarathustra, dessen Wesen starke Ambivalenzen aufweist, ein notwendiges und unentbehrliches Instrument, um seine Arbeit durchzuführen.

Der Weg Zarathustras beschreibt eine Handlung, in der ein Mensch durch die Begegnung und die Trennung von den Anderen zu seinem Schicksal „ja“ sagt. Dieses Schicksal liegt darin, in Gegenwart der Menschenwelt mit einer großen Sehnsucht nach der Zukunft des Menschen leben zu müssen. Dieser Weg, seine Weisheit zu vergrößern und die Anderen zu ihr zu verführen, wird mit dem „zarten und listigen Geist“ ermöglicht, welcher mit einer gewollt oberflächlichen Maske sein tiefstes Inneres verschleiert.

Die Maske, welche die Menschen sowohl voneinander trennt als auch aufeinander bezieht, ist ein Beweis dafür, dass der Mensch als ein soziales Tier in der Men-

schenwelt leben muss, von welcher er nie loskommen kann. Diese oberflächliche Fassade, mit welcher man sein eigenes Gesicht verbergen kann, ist für denjenigen notwendig, der sich nicht im Rahmen der herkömmlichen Sitte wie ein Schauspieler benimmt, sondern leidenschaftlich versucht, sich und die Menschen vom gefesselten Geist weg hin zur höchsten Individualität zu lenken, selbst wenn eine große Kluft zwischen ihm und dem Anderen (bzw. zwischen ihm und dem zeitgenössischen Geist) bestehen mag.

Sein wahres Gesicht, welches er mit einer Maske vor den Anderen versteckt, wäre also sowohl der starke Wille zur Souveränität der eigenen Individualität als auch die leidenschaftliche Sehnsucht nach dem Anderen, den er wahrhaftig anerkennen kann.

Abkürzungsverzeichnis

- GT Die Geburt der Tragödie
- HW Homer's Wettkampf
- PHG Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen
- WL Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne
- DS David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller (als 1. Teil von Unzeitgemäße Betrachtungen)
- HL Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben (als 2. Teil von Unzeitgemäße Betrachtungen)
- SE Schopenhauer als Erzieher (als 3. Teil von Unzeitgemäße Betrachtungen)
- WB Richard Wagner in Bayreuth (als 4. Teil von Unzeitgemäße Betrachtungen)
- MA1 Menschliches, Allzumenschliches I
- VM Vermischte Meinungen und Sprüche (als 1. Teil von Menschliches, Allzumenschliches II)
- WS Der Wanderer und sein Schatten (als 2. Teil von Menschliches, Allzumenschliches II)
- M Morgenröthe
- FW Die fröhliche Wissenschaft
- Z Also sprach Zarathustra
- J Jenseits von Gut und Böse
- GM Zur Genealogie der Moral
- W Der Fall Wagner
- GD Götzen-Dämmerung
- AC Der Anti-Christ
- EH Ecce homo
- NW Nietzsche contra Wagner
- N Nachgelassene Fragmente 1869 – 1889

Literaturverzeichnis

Nietzsches gesammelte Werk

- Coli, Giorgio/Montinari, Mazzino (Hg.): Friedrich Nietzsche. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 1 – 15, 2., durchgesehene Auflage, München, 1988.
- Coli, Giorgio/Montinari, Mazzino (Hg.): Friedrich Nietzsche. Kritische Studienausgabe, sämtlicher Briefe (KSB), Bd. 1 – 8, München, 1986.

Sekundärliteratur

- Adophi, Rainer (2009): Person. Über das stellvertrende Leben, in: Röttgers, Kurt/Schmitz-Emans, Monika (Hg.): Masken, Philosophisch-literarische Reflexionen, Essen, S. 97–131.
- Ansell-Pearson, Keith (1994): An Introduction to Nietzsche as Political Thinker, Cambridge.
- Arendt, Hanna (2010): Vita activa. Oder vom tätigen Leben, München.
- Bamford, Rebecca (2007): The Virtue of Shame: Defending Nietzsche's Critique of Mitleid, in: Tevenar, Gudrun von (Hg.): Nietzsche and Ethics, Oxford, S. 241–261.
- Bennholdt-Thomsen, Anke (1974): Nietzsches Also Sprach Zarathustra als literarisches Phänomen. Eine Revision, Frankfurt am Main.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1966): The Social Construction of Reality, New York.
- Bertram, Ernst (1918): Nietzsche. Versuch einer Mythologie, Berlin.
- Biser, Eugen (1962): „Gott ist tot“. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins, München.
- Blumenberg, Hans (1947): Das Recht des Scheins in den menschlichen Ordnungen bei Pascal, in: Philosophisches Jahrbuch 57, S. 413–430.
- Blumenberg, Hans (1957): Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung, in: Studium Generale 10, S. 432–447.
- Blumenberg, Hans (1989): Höhlenausgänge, Frankfurt am Main.
- Blumenberg, Hans (1997): Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher, Frankfurt am Main.
- Bohrer, Kahr-Heinz (1981): Plötzlichkeit: zum Augenblick des ästhetischen Scheins, Frankfurt am Main.

Bohrer, Karl Heinz (2007): Nietzsches Aufklärung als Theorie der Ironie, in: Großer Stil: Form und Formlosigkeit in der Moderne, Edition Akzente, München, S. 236–261.

Bolz, Norbert (1991): Eine kurze Geschichte des Scheins, München.

Bornmann, Fritz (1984): Nietzsches Epikur, in: Nietzsche-Studien Bd. 13, S. 177–188.

Brusotti, Marco (1994): Verkehrte Welt und Redlichkeit gegen sich. Rückblicke Nietzsches auf seine frühere Wagneranhängerschaft in den Aufzeichnungen 1880 – 1881, in: Borsche, Tilman/Gerrattana, Fedelico/Venturelli, Aldo (Hg.): „Centauren-Geburten“. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, Berlin, S. 435–460.

Brusotti, Marco (1997): Die Lidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra, Berlin/New York.

Brusotti, Marco (2011): Kern und Schale, Wissenschaft und Untergang der Religion bei Nietzsche, in: Gentili, Carlo/Nielsen, Cathrin (Hg.): Der Tod Gottes und die Wissenschaft. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches, Berlin, S. 67–81.

Brusotti, Marco (2012): Spannung. Ein Begriff für Groß und Klein, in: Caysa, Volker/Schwarzwald, Konstanze (Hg.): Nietzsche – Macht – Größe. Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe, Berlin, S. 51–73.

Burnham, Douglas (2007): Reading Nietzsche. An Analysis of Beyond Good and Evil, Stocksfield.

Campioni, Giuliano (1994): Wagner als Historio, in: Borsche, Tilman/Gerrattana, Fedelico/Venturelli, Aldo (Hg.): „Centauren-Geburten“. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, Berlin/New York, S. 461–488.

Cancik, Hubert/Cancik-Lindemaier, Hildegard (2003): „Von Masken, Schauspielern und Selbstinszenierung: zu Friedrich Nietzsches Rezeption des antiken Theaters“, in: Schröder, Bianca-Jeanette/Schröder, Jens-Peter (Hg.): Studium declamatorium: Untersuchungen zu Schulübungen und Prunkreden von der Antike bis zur Neuzeit. Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 176, München/Leipzig, S. 373–394.

Carlyle, Thomas (1987): Sartor Resartus, Oxford/New York.

Cassirer, Ernst (2007): Die Philosophie der Aufklärung, Hamburg.

Caysa, Volker/Schwarzwald, Konstanze (Hg.) (2012): Nietzsche – Macht – Größe. Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe, Berlin.

Christians, Ingo (2000): „Schauspieler, Maske“, in: Ottmann, Hennig (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar, S. 18 f.

Claessens, Dieter (1970): Rolle und Macht, 2., überarb. Aufl., München.

Cooley, Charles Horton (2009): Human Nature and the Social Order, New York.

Dahrendorf, Ralf (2006): *Homo Sociologicus*: ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle, Wiesbaden.

Deleuze, Gilles (1991): *Nietzsche und die Philosophie*, Hamburg.

Demmerling, Christoph/Landweer, Hilge (2007): *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*, Stuttgart.

Descartes, René (1997): *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences* (Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung), übers. und herausgegeben von Gäge, Lüder, Hamburg.

Descartes, René (2008): *Meditationes de prima philosophia* (Die Meditationen über die Erste Philosophie), übers. und herausgegeben von Wohlers, Christian, Hamburg.

Diderot, Denis (1953): *Das Paradoxe über den Schauspieler*, in: Erzählungen und Gespräche, übers. von Scheinfuß, Katharina, Leipzig, S. 289–362.

Dierse, Urlich/Rath, Herbert (1984): Nation, Nationalismus, Nationalität, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Basel, S. 406–414.

Dombowsky, Don (2008): Nietzsche as Bonapartist, in: Siemens, Herman W./Roodt, Vasti (Hg.): *Nietzsche, power and politics: rethinking Nietzsche's legacy for political thought*, Berlin/New York, S. 347–369.

Donnellan, Brendan (1982): *Nietzsche and the French Moralists*, Bonn.

Ebersbach, Volker (2001): *Nietzsche im Garten Epikurs*, in: *Nietzschesforschung* Bd. 8, S. 43–61.

Ebke, Thomas/ Zhavoronkov, Alexey (Hg.) (2017): *Nietzsche und die Anthropologie* (Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie, Bd.7), Berlin.

Ehrenmüller, Josef (2008): *Nietzsches Psychologie bzw. Physiologie der Philosophie*, in: *Nietzschesforschung* Bd. 15, S. 221–230.

Elias, Norbert (1992): *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band. Wandlungen der Gesellschaft Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt am Main.

Fink, Eugen (1992): *Nietzsches Philosophie*. Sechste Auflage, Stuttgart.

Fleischer, Margot (1993): *Der „Sinn der Erde“ und die Entzauberung des Übermenschen: eine Auseinandersetzung mit Nietzsche*, Darmstadt.

Fuchs, Thomas (2002): *Zeit-Diagnosen. Philosophisch-psychiatrische Essays*, Zug/Schweiz.

Fuhrmann, Manfred (1989): „Person“, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel, S. 269–283.

- Gadamer, Hans-Georg (1986): Das Drama *Zarathustras*, in: Nietzsche-Studien Bd. 15, Berlin, S. 1–15.
- Gasser, Peter (1992): Rhetorische Philosophie. Leseversuche zum metaphorischen Diskurs in Nietzsches „Also sprach Zarathustra“, Bern.
- Gentili, Nielsen (Hg.) (2010): Der Tod Gottes und die Wissenschaft. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches, Berlin.
- Gerhardt, Volker (1988): Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches, Stuttgart.
- Gerhardt, Volker (1988a): Das „Prinzip des Gleichgewichts“. Zum Verständnis von Recht und Macht bei Nietzsche, in: Gerhardt, Volker (1988): Pathos und Distanz, Stuttgart, S. 98–132.
- Gerhardt, Volker (1988b): „Experimentar-Philosophie“. Versuch einer Rekonstruktion, in: Gerhardt, Volker: Pathos und Distanz, Stuttgart, S. 163–187.
- Gerhardt, Volker (1995): „Sinn des Lebens“, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 9, S. 815–824.
- Gerhardt, Volker (1996): Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches, Berlin.
- Gerhardt, Volker (1999): Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität, Stuttgart.
- Gerhardt, Volker (2000a): Individualität. Das Element der Welt, München.
- Gerhardt, Volker (Hg.) (2000b): Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra, Berlin.
- Gerhardt, Volker (2000c): Die Erfindung eines Weisen. Zur Einleitung in Nietzsches Zarathustra, in: Gerhardt, Volker (Hg.): Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra, Berlin, S. 1–15.
- Gerhardt, Volker (2006): Friedrich Nietzsche, 4., aktualisierte Auflage, München.
- Gerhardt, Volker (2011): Die Funken des freien Geistes, Berlin.
- Gerhardt, Volker (2011a): Monadologie des Leibes. Leib, Selbst und Ich in Nietzsches Zarathustra, in: Gerhardt, Volker: Die Funken des freien Geistes, Berlin, S. 1–49.
- Gerhardt, Volker (2011b): Die Perspektive des Perspektivismus, in: Gerhardt, Volker: Die Funken des freien Geistes, Berlin, S. 106–129.
- Gerhardt, Volker (2011c): Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität, in: Gerhardt, Volker: Die Funken des freien Geistes, Berlin, S. 169–192.
- Gerhardt, Volker (2011d): Die Tugend des freien Geistes. Nietzsche auf dem Weg zum individuellen Gesetz der Moral, in: Gerhardt, Volker: Die Funken des freien Geistes, Berlin, S. 224–242.

Gerhardt, Volker (2011e): Der Sinn der Erde. Zur Kritik von Nietzsches Religionskritik, in: Gerhardt, Volker: Die Funken des freien Geistes, Berlin, S. 341–359.

Gerhardt, Volker (2012): Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins, München.

Goffman, Erving (1959): The presentation of self in everyday life, Garden City/New York.

Gracián, Baltasar (2005): Handorakel und Kunst der Weltklugheit, übers. von Schopenhauer, Arthur, Köln.

Günther, Holzer, Müller (Hg.) (2010): Zur Genealogie des Zivilisationsprozesses. Friedrich Nietzsche und Norbert Elias, Berlin.

Günzel, Stephan (2001): Geophilosophie. Nietzsches philosophische Geographie, Berlin.

Heidegger, Martin (1961), Nietzsche. Erster Band, Stuttgart.

Heit, Helmut (2011): „Interpretation“, in: Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon, 2. Auflage, Darmstadt, S. 177–179.

Heller, Peter (1972): Von den ersten und letzten Dingen, Berlin.

Higgins, Kathleen (1998): Zarathustra IV and Apuleius: Who is Zarathustra's Ass?, in: Conway, Daniel W (Hg.): Nietzsche. Critical Assessments. Volume I, London, S. 166–189.

Himmelmann, Beatrix (1996): Freiheit und Selbstbestimmung. Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität, München.

Himmelmann, Beatrix (2000): „Zarathustras Weg“ in: Gerhardt, Volker (Hg.): Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra, Berlin, S. 17–45.

Himmelmann, Beatrix (2006a): Nietzsche, Leipzig.

Himmelmann, Beatrix (2006b): Radikalisierung und Kritik. Kant im Verständniss Friedrich Nietzsches, in: Broese, Konstantin/Hüttig, Andreas/Immel, Oliver/Reschke, Renate (Hg.): Vernunft der Aufklärung. Aufklärung der Vernunft, Berlin, S. 231–246.

Höffe, Otfried (Hg.) (2000): Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral, Berlin

Hübsche, Stefan (1999): Vom Affekt zum Gefühl, in: Hübsch, Stefan/Kaegi, Dominic (Hg.): Affekte. Philosophische Beiträge zur Theorie der Emotionen, Heidelberg. S. 137–150.

Ibbeken, Claudia (2008): Konkurrenzkampf der Perspektiven. Nietzsches Interpretation des Perspektivismus, Würzburg.

Imasaki, Takahide (2012): Die Person zwischen Macht- und Schamgefühl in der Philosophie Friedrich Nietzsches, in: Georg, Jutta/Zittel, Claus (Hg.): Nietzsches Philosophie des Unbewussten, Berlin, S. 273–280.

- Imasaki, Takahide (2016): Die Masken des Freigeistes und des Schauspielers in der Philosophie Friedrich Nietzsches, in: von Georg, Jutta/Reschke, Renate (Hg.): Wagner. Perspektiven ihrer Auseinandersetzung, Berlin, S. 38–45.
- Janz, Curt Paul (1993): Friedrich Nietzsche. Biographie. Erster Band. 2., revidierte Auflage, München.
- Jaspers, Karl (1936): Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin.
- Jensen, Anthony K. (2011): Ecce Homo as Historiography, in: Nietzsche-Studien Bd. 40, S. 203–225.
- Kant, Immanuel (1999a): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Hamburg.
- Kant, Immanuel (1999b): Idee zu einer allgemeinen Geschichte, in: Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften, Hamburg, S. 3–19.
- Kant, Immanuel (1999c): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften, Hamburg, Hamburg, S. 20–27.
- Kant, Immanuel (2000): Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Hamburg.
- Kaufmann, Walter (1978): Nietzsche als der erste große Psychologe, in: Nietzsche-Studien Bd. 7. S. 261–287.
- Kaufmann, Walter (1980): Discovering the Mind, New York.
- Kaufmann, Walter (1981/82): Nietzsches Philosophie der Masken, in: Nietzsche-Studien Bd. 10/11, S. 111–131.
- Kaufmann, Walter (1982): Nietzsche: Philosoph, Psychologe, Antichrist, übers. von Salquarda, Jörg, Darmstadt.
- Kaulbach, Friedrich (1980): Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, Köln/Wien.
- Kerényi, Karl (1966): Mensch und Maske, in: ders. (Hg.): Humanistische Seelenforschung, München, S. 340–356.
- Kerger, Henry (1988): Autorität und Recht im Denken Nietzsches, Duncker/Humblot.
- Kerger, Henry (2004): Wille als Sprachakt und Entscheidung. Die psycho-physischen Grundlagen des Handelns bei Nietzsche, Königshausen/Neumann.
- Kim, Chöng-hyon (1995): Nietzsches Sozialphilosophie: Versuch einer Überwindung der Moderne im Mittelpunkt des Begriffes „Leib“, Würzburg.
- Kirkland, Paul E (2004): Nietzsche's Honest Masks: From Truth to Nobility Beyond Good and Evil, in: The Review of Politics, 66(4), S. 575–604.
- Klages, Ludwig (1926): Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches, Leipzig.
- Klossowski, Pierre (1986): Nietzsche und der Circulus vitiosus deus, München.

- Kobush, Theo (1997): Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild. 2. durchges. und erw. Aufl., Darmstadt.
- Konersmann, Ralf (1992): „Rolle“, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8, Basel, S. 1064–1067.
- Krüger, Heinz (1988): Über den Aphorismus als philosophische Form, München.
- Ladnweer, Hilge/Renz, Ursula (Hg.) (2008): Klassische Emotionstheorien: Von Platon bis Wittgenstein, Berlin.
- Lämmert, Eberhard (1987): Nietzsches Apotheose der Einsamkeit, in: Nietzsche-Studien Bd. 16, S. 47–69.
- Lampert, Laurence (1986): Nietzsche's Teaching. An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra, New Haven/London.
- Lampert, Laurence (2001): Nietzsche's Task. An Interpretation of Beyond Good and Evil, London.
- Lemke, Harald (2000): „Freundschaft“, in: Ottmann, Hennig (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar, S. 237 f.
- Lemm, Vanessa (2008): Nietzsches Vision einer „neuen Aristokratie“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 56(3), S. 365–383.
- Lersch, Philipp (1970): Aufbau der Person, München.
- Lesmeister, Roman/Metzner, Elke (Hg.) (2011): Nietzsche und die Tiefenpsychologie, Freiburg.
- Liebsch, Dimitri (1992): „Schein“, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8, Basel, S. 1230–1243.
- Loeb, Paul S (2010): The Death of Nietzsche's Zarathustra, Cambridge.
- Loeb, Paul S. (2007): The Thought-Drama of Eternal Recurrence, in: Journal of Nietzsche Studies, Issue 34, S. 79–95.
- Losurdo, Domenico (2009): Nietzsche, der aristokratische Rebell: intellektuelle Biographie und kritische Bilanz, Hamburg.
- Meckel, Markus (1980): Der Weg Zarathustras als der Weg des Menschen. Zur Anthropologie. Nietzsches im Kontext der Rede von Gott im Zarathustra, in: Nietzsche-Studien Bd. 9, S. 174–208.
- Meyer, Theo (1991): Nietzsche: Kunstauffassung und Lebensbegriff, Tübingen.
- Mittelman, Willard (1980): The Relation between Nietzsche's Theory of the Will to Power and his Earlier Conception of Power, in: Nietzsche-Studien Bd. 9, S. 122–141.

- Moore, Gregory (2002): Nietzsche, biology and metaphor, Cambridge.
- Müller-Lauter, Wolfgang (1971): Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin.
- Müller-Lauter, Wolfgang (1978): Der Organismus als innere Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche, in: Nietzsche-Studien Bd. 7, S. 189–223.
- Müller-Lauter, Wolfgang (1995): Über Stolz und Eitelkeit bei Kant, Schopenhauer und Nietzsche, in Hoffmann, Thomas Sören/Majetschak, Stefan (Hg.): Denken der Individualität: Festschrift für Josef Simon zum 65. Geburtstag, Berlin/New York, S. 253–274.
- Naumann, Gustav (1899/1900/1901): Zarathustra-Kommentar, Leipzig.
- Nehamas, Alexander (1996): Nietzsche: life as literature, Cambridge.
- Nehamas, Alexander (2000), For whom the Sun shines: A Reading of Also sprach Zarathustra, in: Gerhardt, Volker (Hg.): Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra, Berlin, S. 165–190.
- Niemeyer, Christian (2007): Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“, Darmstadt.
- Niemeyer, Christian (Hg.) (2011): Nietzsche-Lexikon, 2. Auflage, Darmstadt.
- Nussbaum, Martha (1993): Mitleid und Gnade: Nietzsches Stoizismus, in: Zeitschrift für deutsche Philosophie 41, S. 831–858.
- Olschanski, Reinhard (2001): Maske und Person. Zur Wirklichkeit des Darstellens und Verhüllens, Göttingen.
- Orsucci, Andrea (2002): Beiträge zur Quellenforschung Abhandlungen: Quellen Nietzsches in Charles Richet, L'homme et l'intelligence und Alfred Espinas, Die thierischen Gesellschaften, in: Nietzsche-Studien Bd. 31, S. 314–318.
- Ottmann, Hennig (1999): Philosophie und Politik bei Nietzsche, 2., verbesserte und erweiterte Auflage, Berlin/New York.
- Ottmann, Hennig (2000): Kompositionsproblem von Nietzsches Also sprach Zarathustra, in: Gerhardt, Volker (Hg.): Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra, Berlin, S. 47–67.
- Ottmann, Hennig (Hg.) (2000): Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar.
- Pădurean, Vasile (2008): Spiel – Kunst – Schein. Nietzsche als ursprünglicher Denker, Stuttgart.
- Pascal, Blaise (1987): Gedanken, übers. von Kunzmann, Ulrich, Leipzig.
- Patton, Paul (2001): Nietzsche and Hobbes, in: International Studies in Philosophy Volume 33, Issue 3, S. 99–116.

Peinzger, Masken (2011): *Joker, Parasiten. Nietzsches Ästhetik der Selbstverwandlung*, Hildesheim.

Piazzesi, Chiara (2010): Die soziale Verinnerlichung von Machtverhältnissen. Über die produktiven Aspekte der Selbstdisziplinierung und der Affektkontrolle bei Nietzsche und Elias, in: Günther, Holzer, Müller (Hg.): *Zur Genealogie des Zivilisationsprozesses. Friedrich Nietzsche und Norbert Elias*, Berlin, S. 193–216.

Picht, Georg (1988): *Nietzsche*, Stuttgart.

Pieper, Annemarie (1990): „Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermenschen“. Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches *Also sprach Zarathustra* von 1883, Basel.

Planckh, Marcus (1998): Scham als Thema im Denken Friedrich Nietzsches, in: *Nietzsche-Studien* Bd. 27, S. 214–237.

Platon (1991a): *Politeia* (Der Staat), in: Schleiermacher, Friedrich (Übers.)/Hüsler, Kahlheinz (Hg.): *Sämtliche Werke in 10 Bänden* (griechisch und deutsch), Bd. 5, Frankfurt am Main.

Platon (1991b): *Theaitetos*, in: Schleiermacher, Friedrich (Übers.)/Hüsler, Kahlheinz (Hg.): *Sämtliche Werke in 10 Bänden* (griechisch und deutsch), Bd. 6, Frankfurt am Main, S. 151–367.

Plessner, Helmuth (1982): Zur Anthropologie des Schauspielers, in: Helmuth Plessner *Gesammelte Schriften VII*, Suhrkamp, S. 399–418.

Probst, Peter (1989): „Paradox“, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel, S. 81–90.

Prossliner, Johann (2001): *Licht wird alles, was ich fasse. Das Lexikon der Nietzsche-Zitate*, München.

Reschke, Renate (1992): „Pöbel-Mischmasch“ oder vom notwendigen Niedergang aller Kultur. Friedrich Nietzsches Ansätze zu einer Kulturkritik der Masse, in: Krenzlin, Norbert (Hg.): *Zwischen Angstmetapher und Terminus. Theorien der Massenkultur seit Nietzsche*, Berlin, S. 14–42.

Reschke, Renate (2000): Die andere Perspektive. Ein Gott, der zu tanzen verstünde. Eine Skizze zur Ästhetik des Dionysischen im Zarathustra, in: Gerhardt, Volker (Hg.): *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*, Berlin, S. 257–284.

Reschke, Renate (Hg.) (2004): *Nietzsche – Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer?*, Nietzscheforschung, Sonderband 2, Berlin.

Rethy, Robert (1991): „Schein“ in Nietzsche’s Philosophy, in: Ansell-Pearson, Keith (Hg.): *Nietzsche and Modern German Thought*, London, S. 59–87.

Riccardi, Mattia (2009): „Der faule Fleck des Kantischen Kriticismus“. Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche, Basel.

Rochefoucauld, La (1976): *Reflexionen oder Sentenzen und moralische Maximen*, übrs. von Bergmann, Helga/Hörlek, Friedrich, Leipzig.

- Rosen, Stanley (1995): *The Mask of Enlightenment. Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge.
- Röttgers, Kurt/Schmitz-Emans, Monika (Hg.) (2009): *Masken, Philosophisch-literarische Reflexionen*, Essen.
- Salaquarda, Jörg (1973): *Zarathustra und der Esel: eine Untersuchung der Rolle des Esels im Vierten Teil von Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*, in: *Theologici viatorum*. Bd. 11 (1966/72). Berlin, S. 181–213.
- Salaquarda, Jörg (1984): *Zur gegenseitigen Verdrängung von Schopenhauer und Nietzsche*, in: *Schopenhauer-Jahrbuch* Bd. 65, S. 13–30.
- Santaniello, Weaver (2005): *Zarathustra's Last Supper. Nietzsche's Eight Higher Men*, Ashgate.
- Schiller, Friedrich (1955a): *Das verschleierte Bild zu Sais*, in: Abusch, Alexander (Hg.): *Sämtliche Werke in acht Bänden*, Erster Band: Gedichte, Berlin, S. 207–210.
- Schiller, Friedrich (1955b): *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, in: Abusch, Alexander (Hg.): *Sämtliche Werke in acht Bänden*, Achter Band: *Philosophische Schriften*, Berlin, S. 399–497.
- Schlimgen, Erwin (1998): *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, Berlin.
- Schnädelbach, Herbert (1991): *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt am Main.
- Schopenhauer, Arthur (1986a): *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, Frankfurt am Main.
- Schopenhauer, Arthur (1986b): *Parerga und Paralipomena Kleine philosophische Schriften II*, Frankfurt am Main.
- Schwartländer, Johannes (1968): *Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen*, Stuttgart.
- Seggern, Hans-Gerd (1999): *Nietzsches Philosophie des Scheins*, Weimar.
- Simon, Josef (1986): *Der gewollte Schein. Zu Nietzsche's Begriff der Interpretation*, in: Djuric, Mihailo/ Simon, Josef (Hg.): *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, Würzburg, S. 62–74.
- Sloterdijk, Peter (1986): *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Sommer, Andreas Urs (2005): *Sieben Thesen zur Geschichtsphilosophie bei Kant und Nietzsche*, in: Himmelmann, Beatrix (Hg.): *Kant und Nietzsche im Widerstreit*, Berlin, S. 217–225.
- Sommer, Andreas Urs (2012): *Kommentar zu Nietzsches „Der Fall Wagner“, „Götzen-Dämmerung“* (Nietzsche-Kommentar: Bd. 6/1), Berlin.

- Sommer, Andreas Urs (2013): Kommentar zu Nietzsches „Der Antichrist“, „Ecce homo“, „Dionysos-Dithyramben“ und „Nietzsche contra Wagner“ (Nietzsche-Kommentar: Bd. 6/2), Berlin.
- Spaemann, Robert (1996): Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“, Stuttgart.
- Springmann, Simon (2010): Macht und Organisation. Die Machtkonzeption bei Friedrich Nietzsche und in der mikropolitischen Organisationstheorie, Berlin.
- Stack, George J. (1983): Lange and Nietzsche, Berlin.
- Stegmaier, Werner (2010): Der See des Menschen, Das Meer des Übermenschen und der Brunnen des Geistes. Fluss und Fassung einer Metapher, in: Nietzsche-Studien Bd. 39, S. 145–179.
- Stellino, Paolo (2008): Affekt, Gerechtigkeit und Rache in Nietzsches „Zur Genealogie der Moral“, in: Nietzscheforschung Bd. 15, S. 247–255.
- Stingelin, Martin (1988): Nietzsches Wortspiel als Reflexion auf poet(olog)ische Verfahren, in: Nietzsche-Studien Bd. 17, S. 336–349.
- Straube, Sascha (2012): Zum gemeinsamen Ursprung von Recht, Gerechtigkeit und Strafe in der Philosophie Friedrich Nietzsches, Berlin.
- Stuppner, Ivan (2011): Formen der Einsamkeit bei Friedrich Nietzsche, Marburg.
- Sturma, Dieter (1997): Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität, Paderborn.
- Tarde, Gabriel (2009): Die Gesetze der Nachahmung, übers. von Wolf, Jadja, Frankfurt am Main.
- Thatcher, David (1977): Eagle and Serpent in *Zarathustra*, in: Nietzsche-Studien Bd. 6, S. 240–60.
- Tongeren, Paul van (1989): Die Moral von Nietzsches Moralkritik. Studie zu „Jenseits von Gut und Böse“, Bonn.
- Tongeren, Paul van (2003): On friends in Nietzsche's Zarathustra, in: New Nietzsche Studies 5 (3/4/1/2), S. 73–88.
- Tongeren, Paul van (2007): Nietzsches Hermeneutik der Scham, in: Nietzsche-Studien Bd. 36, S. 131–154.
- Trillhaas, Wolfgang (1983): Nietzsches „Priester“, in: Nietzsche-Studien Bd. 12, S. 32–50.
- Türcke, Christoph (1991): Der tolle Mensch: Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft. Frankfurt am Main.
- Vivarelli, Vivetta (1998): Nietzsche und die Masken des freien Geistes. Montaigne, Pascal und Sterne, Würzburg.

- Weihe, Richard (2004): Die Paradoxie der Maske. Geschichte einer Form, München.
- Wellner, Klaus (2005): Nietzsches Masken in *Ecce homo*, in: Nietzscheforschung 12, S. 143–150.
- Wellner, Klaus (2011a): „Individualismus“, in: Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon, 2. Auflage, Darmstadt, S. 176.
- Wellner, Klaus (2011b): „Maske, Schauspieler“, in: Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon, 2. Auflage, Darmstadt, S. 238.
- Wickler, Wolfgang (1971): Mimikry. Nachahmung und Täuschung in der Natur, München.
- Williams, William David (2009): Nietzsche's mask, in: Pasley, Malcolm (Hg.): Nietzsche: imagery and thought, Florence, S. 59–73.
- Wohlfart, Günther (1997): Wer ist Nietzsches Zarathustra?, in: Nietzsche-Studien Bd. 26, S. 319–330.
- Woodruff, Martha Kendal (2007): Untergang und Übergang: The Tragic Descent of Socrates and Zarathustra, in: Journal of Nietzsche Studies 34, S. 61–78.
- Wurmser, Léon (1993): Die Maske der Scham: die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten, 2., erw. Auflage, Heidelberg.
- Zibis, Alexander-Maria (2007): Die Tugend des Mutes. Nietzsches Lehre von der Tapferkeit, Würzburg.
- Zittel, Claus (2000a): „Irrtum und Schein“, in: Ottmann, Hennig (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar, S. 257 ff.
- Zittel, Claus (2000b): Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*, Würzburg.

Ein berühmtes Zitat von Nietzsche lautet: „Alles, was tief ist, liebt die Maske“ (J 40). Nietzsche verwendet die „Maske“ auf vielfältige Weise in seinen Werken. Sie spielt bei ihm die entscheidende Rolle für die Menschwerdung des Menschen. Dennoch ist die große Bedeutung dieses Begriffs bis heute nicht genug untersucht worden.

Die Maske bietet einen neuen Zugang zum Verständnis der Philosophie von Friedrich Nietzsche. Die neue Interpretation des Autors Takahide Imasaki ermöglicht es, die menschliche Tätigkeit als eine theatralische Metapher auf der sozialen Ebene zu thematisieren, in der man notwendig auf den anderen bezogen ist. Sie trägt dazu bei, die Ebene des Gefühls im Menschen zu betrachten, welche sowohl triebhaft als auch sozial bestimmt ist. Die Interpretation des Autors gestattet es, das zarte, feinfühlige und listige Gesicht in der Nietzsche-Philosophie zu akzentuieren, welches besonders im (ambivalenten) Charakter Zarathustras erkennbar ist.

Die Maske, mit welcher man sein eigenes Gesicht verbergen kann, ist für denjenigen notwendig, der sich nicht im Rahmen der herkömmlichen Sitte wie ein Schauspieler benimmt, sondern leidenschaftlich versucht, sich und die Menschen vom gefesselten Geist weg hin zur höchsten Individualität zu lenken, selbst wenn eine große Kluft zwischen ihm und dem Anderen bestehen mag.

Takahide Imasaki promovierte 2014 an der Philosophischen Fakultät I der Humboldt-Universität zu Berlin und lehrt seit 2018 die Philosophie am Asahi Culture Center (Kitakyushu) und seit 2020 unterrichtet Deutsch an der Kagawa Universität.

Logos Verlag Berlin

ISBN 978-3-8325-4981-7