



Christian Niemeyer

# Nietzsche auf der Couch

Psychologische Lektüren  
und Relektüren

**BELTZ** JUVENTA

Leseprobe aus: Niemeyer, Nietzsche auf der Couch,  
ISBN 978-3-7799-4480-5 © 2017 Beltz Verlag, Weinheim Basel  
<http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/gesamtprogramm.html?isbn=978-3-7799-4480-5>

„[W]ir erkennen Friedrich Nietzsche als eine tief gespaltene, ihre eigenen Gegensätze ausbuchstabierende, um ihre Identität fürchtende und auch noch die stillsten Stunden ihrer Existenz als Sensation offerierende Person.“ (Gerhardt 2001: 281)

Derlei wortreichem, aber nichtssagendem, dafür fast endlos fortgesetztem<sup>18</sup> Gerede auf der Beletage korrespondiert der Lärm im Souterrain, veranstaltet von findigen Außenseitern wie Max Kesselring oder Joachim Köhler, die nachdrücklich und je auf ihre Art gleichfalls, aber mit weit mehr Sympathie pro Nietzsche, die Notwendigkeit betonten, dass man Nietzsche von seiner Biographie her begreifen müsse. Dass dabei nicht immer alles gut ging, zeigt schon die Vokabel ‚Lärm‘ und, exemplarisch, der Streit um den – schon von Hellmut W. Brann als Nietzsches „Generalbeichte in eroticis“ (Brann 1931: 132) gedeutete – *Za*-Abschnitt *Unter Töchtern der Wüste* (vgl. Niemeyer 2007: 116 f.), dessen halb-pornographischer Charakter auch in der leicht veränderten Variante der *Dionysos-Dithyramben* (1889) gut erkennbar ist – ohne dass damit gesagt sei, man müsse derlei von Nietzsches Biographie her erkunden, im Gegenteil: Ein unlängst vorgelegter grandioser Interpretationsversuch zu diesem Gedicht von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari (Kiesel/Ferrari 2016) zeigt, dass der biographische Zugang die auf die Würdigung islamischer Sinnlichkeit abstellende zentrale Botschaft Nietzsches eher verstellt denn klärt.

Dieses Beispiel erinnert ein wenig an den Streit um Erich F. Podachs Buch *Ein Blick in Notizbücher Nietzsches* (1963): Podach wollte die von Nietzsches Schwester lange Jahre dominierte, im Nietzsche-Archiv betriebene Legendenbildung um Nietzsche demaskieren. Im Zuge dieses Bestrebens suchte er unter Nutzung eines wenig bekannten Nietzsche-Textes vom Juli 1862 zu belegen, dass Nietzsche damals, mit fünfzehn Jahren, ein „herausragend begabter, phantasiereicher Pornograph sadistischen Einschlags“ (Podach 1963: 193) gewesen sei. Es war dieser kleine, keinesfalls fehlgehende Kommentar, der damals, auf dem Höhepunkt einer sich gerade wieder konsolidierenden seriösen Nietzsche-Forschung, provozieren musste und Eckhard Heftrich in einem 2015 in den *New Nietzsche Studies* nachgedruckten und insofern offenbar noch für aktuell gehaltenen Beitrag

---

18 Etwa in Gestalt von (erläuternden) Sätzen wie: „Der *Denker des Augenblicks* versteckt sich hinter der Maske eines mit seiner eigenen *Geschichte* beladenen und weit in die *Zukunft* ausgreifenden Propheten, den er *rachsüchtig* gegen die *Rache*, voller *Bosheit* gegen das *Böse*, *gütig* gegen das *Gute*, *mitleidig* gegen das *Mitleid*, *grundlos* gegen *Gründe* und *mit Gründen* für den Abschied von aller *Begründung* predigen lässt.“ (Gerhardt 2001: 281)

(Heftrich 1964) dazu veranlasste, in rigider Form die Grenzen der psychologischen Nietzsche-Erklärung zu ziehen.

Selbst wenn, wie via Kiesel/Ferrari angedeutet, einiges für diese Pointe spricht, müssen gleichwohl auch die Negativeffekte bedacht werden, zutage tretend etwa in der Linie von Dieter Schellongs mächtigem Wort:

„Das *persönliche* Problem des Verhältnisses Nietzsche–Wagner wird nur wichtig, wo man dem *musikalischen* und dem *philosophischen* Problem nicht gewachsen ist.“ (Schellong 1999: 110)

Denn an sich könnte man diesem Satz durchaus zustimmen und sollte ihn möglicherweise sogar ins Generelle wenden – dies allerdings mit der Anmerkung, dass diese Forderung doch dann, bitteschön, für alle zu gelten hat, also auch für Manfred Eger, der sich stolz als „Berufswagnerianer“ (Eger 1999: 111) tituliert und diese seine Qualifikation wohl damit meint unter Beweis stellen zu müssen, dass er, mit Schellong gesprochen, an Nietzsche *nur* „das Persönliche“ (Neid auf Wagner etc. pp.) betont und an Wagner *nur* „das Musikalische“, bei gänzlicher Ignoranz gegenüber dem eigentlichen Skandal von Wagners „philosophischem“ Problem („Antisemitismus“, „völkische Bewegung“ etc. pp.). Etwas also fehlt hier – sowie auch im Fall Babette Babich, die darüber fabuliert, dass Wagner „es Nietzsche schon im Voraus heimgezahlt“ habe, dabei aber übersieht, dass das von ihr gegebene Beispiel („Nietzsches Name wird in ‚Mein Leben‘ nicht erwähnt“; Babich 2008: 327) schon allein deswegen nicht funktioniert, weil diese Autobiographie Wagners 1864 endet, also die Zeit vor Nietzsche behandelt. Kaum weniger gravierend sind Laiendiagnosen vom Typ: „[I]n den peinlich-haltlosen und zutiefst inhumanen Äußerungen“ aus Nietzsches *Historienschrift* von 1874<sup>19</sup> könne man, strenggenommen, „nur ein frühes Vorzeichen seiner Krankheit sehen“ (Gerhardt 2000: 263), ergänzt um (und erneut bezogen auf die nämliche, damit doch sehr unzureichend [vgl. Niemeyer 2004] umschriebenen Schrift): „Die gleichzeitige Orientierung an Kant, Schiller und Goethe erklärt auch die krankhafte Maßlosigkeit, die uns nicht nur den Ton dieser Schrift, sondern auch den in ihr vertretenen Elita-

---

19 Volker Gerhardt dachte dabei u.a. an Nietzsches Ode auf die „Genialen-Republik, von der einmal Schopenhauer erzählt; ein Riese ruft dem anderen durch die öden Zwischenräume der Zeiten zu, und ungestört durch muthwilliges lärmendes Gezwerge, welches unter ihnen wegekriecht, setzt sich das hohe Geistergespräch fort.“ (I: 317) Sicherlich macht dieses Bild Nietzsche nicht gerade sympathisch; nichts aber spricht dafür, es als Vorzeichen seiner Krankheit zu deuten – und dabei Nietzsches damalige Wagner-Idolatrie (vgl. Kap. 5) zu übersehen, also: das ‚Prinzip der sparsamsten Erklärung‘ zu ignorieren.

rismus unerträglich macht.“ (Gerhardt 2000: 280) Von hier ausgehend darf man sich wiederum nicht wundern, wenn es im Souterrain rumort und, beispielsweise, leichthin gemutmaßt wird, Nietzsches Verachtung für Wagner gehöre dem Reich des „Pathogene[n]“ (Georg-Lauer 2011: 64) zu. Auffällig ist dabei, dass selbst dezidierte Gegner des biografieorientierten Zugriffs nicht vor psychologischen Kurzschlüssen zurückschrecken. So meinte beispielsweise Werner Stegmaier vor einigen Jahren, Nietzsche habe den Begriff der Orientierung wohl nur gemieden, „weil sein erklärter Gegner Eugen Dühring ihn so extensiv gebraucht hat.“ (Stegmaier 2009: 21) Immerhin: Bis hin zu einem echten Desaster fehlt hier noch ein großer Schritt, wie am Beispiel Joachim Köhler studierbar, der erst zögernd und dann entschlossen („man müsste blind sein, es zu übersehen“) resümierte, Nietzsche sei „der kleine Pastor, der sich, als bürgerliche Existenz gescheitert, an seiner sexuellen Identität verzweifelt und durch eine venerische Infektion ruiniert, zum Menschenverächter wandelte, um endlich einem Massenmörder den Weg zu bereiten.“ (Köhler 2001: 148 f.) Im nämlichen Jahr mutmaßte Carol Diethel in ihrer Biographie über Elisabeth Förster-Nietzsche, diese habe „unter dem Deckmantel schwesterlicher Liebe“ sich an Nietzsche wegen seiner Beziehung zu Lou von Salomé gerächt, „indem sie ‚Zarathustra‘ in einen nationalistischen und faschistischen Ideologen verwandelte und, noch bevor er starb, ein Geisteskind [WM; der Verf.] hervorbrachte, das sie als seines ausgab.“ (Diethel 2001: 216) Kaum unterschieden von derlei Brachialität, lesen wir über zehn Jahre später bei Jutta Georg: „Alles, was Lou [v. Salomé; der Verf.] ihm [Nietzsche; d. Verf.] nicht geben wollte und konnte, kann er durch die Botschaft des Zarathustra und die Figur des Übermenschen kompensieren.“ (Georg 2012: 186) Interpretationsunfälle wie diese werden nur noch überboten durch Gunna Wendts (gleichfalls) im Jahrbuch *Nietzscheforschung* veröffentlichte These, Nietzsche habe Lou von Salomé in einem Brief an seine Schwester vom April 1882 absichtlich als Vierundzwanzigjährige – Lou war 21 Jahre – und als „unschön“ geschildert, aber seine Schwester „fiel [...] auf seinen Täuschungsversuch nicht herein, sondern spürte sofort, dass eine Rivalin in ihr Leben getreten war.“ (Wendt 2012: 148) Denn ein Brief Nietzsches dieses Inhalts gibt es nicht: Wendt vertraute bei dieser Argumentation auf den US-Amerikaner Heinz Frederick Peters (1964: 101) – der schlicht einer (auch) von ihm nicht erkannten Brieffälschung Förster-Nietzsche aufgesessen war. In der Summe scheinen Beispiele wie diese (nachträglich) Klaus Gochs Bannruf in Sachen „eine[s] die Philosophie überwältigenden Schwundstufen- oder Vulgärfreudianismus“ (Goch 2000: 1) zu rechtfertigen (wenngleich Goch selbst diesem Veto offenbar nicht die Treue hielt; vgl. Fn. 3).

Dabei muss allerdings beachtet werden, dass die Gegner des biografieorientierten Ansatzes nicht immer so vergleichsweise hehre Anliegen ver-

folgen (wie den des Schutzes der Philosophie). Der marxistische Nietzscheverächter Domenico Losurdo beispielsweise, dem an – eventuell mittels dieses Ansatzes mobilisierbarer – Exkulpationen Nietzsches nicht gelegen sein kann, ist wohl allein deswegen bereit, den biographischen Zugang für unfruchtbar zu erklären. (vgl. Losurdo 2009: 822 f.) Von den Folgen dessen wird noch zu reden sein (vgl. Prolog 2). Andere, etwa solche aus dem inneren Kreis der Nietzscheforschung um Werner Stegmaier, treibt offenbar anderes um, etwa wenn sie, wie Stegmaiers (sowie u.a. Niemeyers) Rezensent Axel Pichler, zu Lasten Niemeyers einen Gegensatz meinen notieren zu dürfen von dessen „biographischer Lektüre“ „zu der in den letzten Jahrzehnten dominierenden Lesepraxis.“ (Pichler 2012: 426) Denn bemüht ist damit zugleich eine Mainstream/Außenseiter-Unterscheidung, die von jeher beigezogen wurde, um einen Paradigmensieg und damit ‚Normalwissenschaft‘ zu beglaubigen (vgl. Kuhn 1962: 45), womit die Frage im Raum steht, ob jene Majorität zureichend durch Gründe gestützt wird.

Eine Antwort auf diese Frage kann hier natürlich nur als Ergebnis eines sehr groben Abrisses gegeben werden, ausgehend etwa von Corinna Schuberts Argument, der der Autorintention nachspürende „Biographismus“ werde vor allem von jenen bevorzugt, die „den Schwierigkeiten des Textes“ (Schubert 2011: 193) ausweichen wollten und infolgedessen an den „eigentlichen [...] Problemen“ (Sommer 2013: 3) dieses Textes (gemeint ist *Ecce homo*, im Folgenden: *EH*) bzw. „an der zentralen philosophischen Aufgabe Nietzsches vorbei interpretiert[en].“ (Winteler 2014: 134) Kaum weniger radikal (und dogmatisch) argumentierte Enrico Müller, dem außer Frage steht, dass sich für „jedwede Nietzscheinterpretation auch angesichts pointiertester Formulierungen im Spätwerk eine Deutung im Sinne psychologisch-biographischer ‚Entlarvung‘ erübrigen sollte.“ (Müller 2005: 29) Indes: Träte das von Müller verhängte Erkenntnisverbot in Geltung, wäre Nietzsche für die Zukunft auf Gedeih und Verderb dem Nichtverstehenwollen à la Losurdo (vgl. hierzu Prolog 2) ausgesetzt, und die ohnehin schon vielerorts beobachtbare Unkenntnis über Nietzsches Biographie würde sich auf Dauer stellen, mit der auch im Fall Müller nachweisbaren Folge der fehlenden Fähigkeit zur selbstständigen Beurteilung der von Nietzsche in seiner Autobiographie *EH* mitgeteilten, durchaus desorientierenden Fakten etwa zum Komplex Richard Wagner (vgl. Niemeyer 2013: 91) – ein Fehler, der sich auch anhand des *JGB*-Teilkommentar dieses Autors (vgl. Müller 2014: 176 f.) nachweisen lässt (vgl. Kap. 13.1; Fn. 114).

Beispiele für derlei Erkenntnisverzicht sind in der Gegenwart allerorten zu besichtigen – beispielsweise bei Luca Lupo: Als wolle er eine Karikatur geben auf seinen von Nietzsche entlehnten Titel seines Aufsatzes über *M* 119 („*Ein phantastischer Kommentar über einen ungewussten Text*“), tut er hier so, als könne man aus biographieorientierter Forschung nicht längst

wissen – wir werden ausführlich darauf zurückkommen (vgl. Kap. 5.2) –, dass die Vokabel „Naxos“ bei Nietzsche für „Tribtschen“ steht, für die Zeit also seiner intimen Freundschaft mit Richard Wagner (= „Theseus“) in der Phase von dessen Exil am Vierwaldstätter See (1869–1872). Die Vokabel „Ariadne“ hingegen steht für Wagners damalige Geliebte und spätere Ehefrau Cosima, die Nietzsche sich in jener Zeit, in kühnen Auslegungen als „Dionysos“ auftretend und damit den griechischen Sagenstoff komplettierend, als seine dem Rivalen entwundene Geliebte fingiert. Diese Andeutungen im Blick auf neuerdings von Dieter Borchmeyer (2012) in einem exzellenten Aufsatz aufgearbeitete Zusammenhänge sollten hier genügen, um zu erkennen, dass der von Lupo zwecks Erläuterung von *M* 119 beigezogene Nachlassvermerk vom Juni-Juli 1885 eben nicht lediglich dahingehend gehend gedeutet werden kann, dass Nietzsche hier einen Abriss über sein neues, über den „Leitfaden des Leibes“ (XI: 578) organisierbares Forschungsprogramm gibt und Ariadne dabei „offenkundig die metaphysische Tradition [repräsentiert] [...] und sich dagegen wehrt, zu sehen, wie wichtig es für die Philosophen ist, die Resultate der Naturwissenschaften, insbesondere der Physiologie, zu berücksichtigen, bereit zu sein, sie kritisch abzuwägen, um schließlich Anregungen aus ihnen zu beziehen.“ (Lupo 2013: 257) Nein, Ariadne repräsentiert viel mehr, und Lupo schweigt davon offenbar nur, weil er, infolge seiner Distanz gegenüber dem biographieorientierten Ansatz, gar nicht darum weiß: Ariadne repräsentiert letztlich Cosima, was dann auch erklärt, dass die kleine Geschichte plötzlich kippt und ihren Charakter gewinnt als Reminiszenz an die Zeit in Tribtschen (= „Naxos“), wo ihm Cosima (= „Ariadne“) entgegenhielt (so Nietzsches Reminiszenz, die man allerdings als solche erkennen muss):

„Positivismus! Rüssel-Philosophie! Begriffs-Mischmasch und –Mist aus hundert Philosophien! Wo will das noch hinaus!“ (XI: 579)

So – noch einmal sei es verdeutlicht – O-Ton Nietzsche 1885, in, wie man vermuten darf, 1:1-Umsetzung dessen, was ihm Cosima über zehn Jahre zuvor in Tribtschen an den Kopf geschleudert haben dürfte. Dass der von Lupo kommentierte Text damit eine ganz andere Dramatik gewinnt, liegt wohl auf der Hand – und verdeutlicht damit, so hoffe ich doch, die Schwachstellen eines um biographische Zusammenhänge unbesorgten Deutungsansatzes.

Ein weiteres Beispiel, das uns zugleich helfen soll, den eigentlichen springenden Punkt eines biografisch desorientierten Argumentierens deutlich zu markieren. Es geht um das u. a. mit der Zwischenüberschrift *Nietzsche im Kontext seiner Adressaten* versehene Kapitel eines Aufsatzes von Helmut Heit, in welchem der Autor auch auf Franz Overbeck, „Nietzsches

wohl bester und treuester Freund (auch wenn Nietzsche nicht immer so fühlte)“ (Heit 2014: 40), zu sprechen kommt. Schon hier könnte man nähere Details anfordern und also Gründe dafür, woher denn Nietzsches, wie suggeriert wird: nicht ganz nachvollziehbares (gegenteiliges) ‚Gefühl‘ sich erklärt – eine Überprüfung, die jedenfalls nicht zu Lasten Nietzsches ausfällt (vgl. Niemeyer 2016a: 17). Noch problematischer verhält es sich mit Heits Urteil über die Gründung der Kolonie *Nueva Germania* in Paraguay durch Nietzsches Schwester und seinen Schwager Bernhard Förster (1843–1889; vgl. NZL: 65 f.) als „Symptom“ für die – sich auch in Nietzsches „staatenlos-internationaler Existenz“ bekundender – „Mobilität seiner Zeit“ (Heit 2014: 29). Sicherlich: Bei Heit findet sich nichts Skandalöses à la Sabine Appell, die von Försters „ehrentvollen, aber offensichtlich verkannten Aktivitäten“ spricht (Appell 2011: 219) und dabei erkennbar von der der Absicht umgetrieben wird, Nietzsches abfälliges Urteil („canaille“; VI: 268) über seinen Schwager (und seine Schwester) der Lächerlichkeit preiszugeben (Appell 2011: 219 f.). Allerdings erwähnt auch Heit nicht mit einer Silbe, dass jene Kolonie, in der sich nach 1945 auch der KZ-Arzt Josef Mengele heimisch fühlte (vgl. MacIntyre 1994: 262 f.), allererst ein Symptom war für das völkisch-antisemitische Denken der nächsten Angehörigen Nietzsches. So betrachtet steht Heits Urteil für eine politische Bagatellisierung, die auch dasjenige charakterisiert, was über Max Heinze erzählt wird: nämlich dass es sich hier um einen Philosophen handele, den Nietzsche „seit 1874 aus Basel kannte“ und dem es „übrigens später zu[fiel], als Nietzsches Gegenvormund zu fungieren und an seinem Grab eine Rede zu halten.“ (Heit 2014: 39) Spannender als dies ist dasjenige, was Heit verschweigt: Nietzsche kannte Heinze als Lehrer schon von Schulpforta her, außerdem – und wichtiger – war Heinze 1890 Elisabeth Förster-Nietzsches (unfreiwilliger) Antipode in Sachen der von ihr favorisierten nicht-hereditären Ursache für Nietzsches geistigen Zusammenbruch vom Januar 1889. (vgl. Niemeyer 1998: 70) Die Folgen dieser Informationspolitik Heits sind beachtlich: Nietzsches von Heit in diesem Zusammenhang referiertes Urteil über Heinze aus einem Brief an Franziska und Elisabeth Nietzsche (6: 569) – „er habe ‚nicht den entferntesten Begriff von meiner Bedeutung‘ denn ‚er ist geistig zu gering! Dies unter uns, Du weißt ja daß ich ihn persönlich gerne habe‘“ (Heit 2014: 39), – kann der Leser wohl kaum anders deuten als im Sinne einer unverständlichen Geringschätzung Heinzes, der sich Nietzsche hier schuldig gemacht habe. Dass die Sache doch etwas komplizierter ist, zeigen die andernorts (vgl. Niemeyer 1998: 120 f.) nachlesbaren weiteren Fakten in Sachen von Nietzsches 1883er Begehren um einen viersemestrigen Lehrauftrag an der Universität Leipzig. Denn deren damaliger Rektor – eben Max Heinze – wies Nietzsche darauf hin, dass eine Nicht-Genehmigung seines Gesuchs seitens des Ministers wegen „mancher scharfen Äußerung über die

Gottesvorstellung und besonders über das Christentum“ (KGB III 2: 389) in seinen letzten Schriften sicher zu erwarten sei – ein Argument, mit dem Nietzsche an sich ganz gut leben konnte: „Bravo! Dieser Gesichtspunkt gab mir meinen Muth wieder“ (6: 435), erfährt Köselitz von Nietzsche im August 1883, als habe ihm Heinze nicht auch eine bittere Pille zu schlucken gegeben. Sie nämlich verbarg sich im Rat Heinzes, Nietzsche möge sich durch die Ablehnung seines Gesuchs doch auf keinen Fall davon abhalten lassen, seine „Ansichten über Griechen und grie<ische> Cultur in etwas zusammenhängender Form zu Papier [...] zu bringen“ (KGB III 2: 389), sprich: Er möge endlich lernen, was jedem Durchschnitts-Doktoranden auch aufgetragen wird, nämlich sich verständlich auszudrücken, systematisch zu argumentieren und mit der gebührenden Bescheidenheit und unter Konzentration auf einen ihm vom Werdegang her vertrauten Gegenstandsbereich, was im Fall Nietzsche, dem Philologen, nur die griechische Antike sein konnte. Erst über ein Jahr später, im Dezember 1884, gibt Nietzsche seiner Schwester gegenüber zu erkennen, dass er Heinzes Herablassung durchaus nicht überlesen hatte: Heinze, so heißt es hier gegenüber der wieder einmal nichts Begreifenden, mit einem aber „er liebt Dich wirklich“ (KGB III 2: 487) Reagierenden, habe „nicht den entferntesten Begriff von meiner Bedeutung.“ (6: 569) Dem war wohl so: Heinze, seines Zeichens ausgerechnet Philosophiehistoriker, hatte schlicht vorgeführt, wie man noch 1883 mit einem Eindringling aus fremden Lager umgehen konnte, den nicht unbedeutende Geister nur zehn Jahre später zum wichtigsten Philosophen des 19. Jahrhunderts erklären sollten. Instruktiv ist in diesem Zusammenhang das Beispiel Theodor W. Adorno – kein Nietzscheforscher, so viel sei zugestanden; aber immerhin doch soweit an Nietzsche interessiert, dass er bereit war, sich so gut es geht ein eigenes Verständnis jenes Skandals zu erarbeiten, wie seine 2006 nachgelassene Vorlesung *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (1964/65) belegt. Adorno nämlich nahm diesen Fall zum Anlass, an „die Verflechtung des Geistes in den etablierten akademischen Betrieb“ zu erinnern; an die „thought control, die von der Zunft ausgeübt wird“; zusammenfassend: an „die Ranküne gegen Phantasie und die Ranküne gegen alles, was überhaupt frei ist, was sich unterscheidet, was nicht einfach mitmacht“, mit dem Ergebnis, „daß die subalternsten Figuren [lies: Heinze, d. Verf.] geglaubt haben, etwa Nietzsche gegenüber sich erhaben fühlen zu dürfen.“ (Adorno 1964/65: 230)

Meine Frage liegt damit nahe: Warum erkannte Adorno diese Zusammenhänge, nicht aber Heit? Was ist in jenen gut fünfzig Jahren seit jener Einschätzung an ‚thought control‘ passiert, auch in der Nietzscheforschung, die einen vergleichsweise jungen Nachwuchsmann so vergleichsweise unzulänglich über einen wichtigen Vorgang in Nietzsches Leben berichten lässt, und zwar mit der Folge, dass Nietzsche als ein letztlich ganz zu Unrecht



Empörter dasteht und Heinze die Aura eines verdienten Trauerredners genießen darf? Meine Antwort auf diese Fragen kann kaum fraglich sein: Was an diesem Fall zutage tritt, ist der Niedergang kritischen Denkens, insonderheit der Losung der 68er schlechthin: „Das Private ist politisch“ – eine Losung, die jedem biographieorientierten Zugang notwendig die Aura des bloß Voyeuristischen nimmt und die durch den eben angeführten Umgang Adornos mit Heines Nietzsche-Bashing exemplarisch in ihrer Bedeutung illustriert wird. Komplettiert wird das Ganze durch einen Niedergang in der Lesetätigkeit des Nietzscheforschers Heit. In durchaus vergleichbare Abgründe führt Heits offenbar als Witz gemeinte Bemerkung aus seinem Beitrag für das unlängst erschienene Kompendium *Nietzsche und die Lebenskunst* (2016), Nietzsche habe möglicherweise „in (sic!) seiner Kritik an den großen Mitleidsbekundungen“ nicht begriffen, „dass der Höherentwicklung des Menschen durch unnötigen Hungertod nicht gedient ist“, komplettiert um die Pointe:

„Nietzsche rückt die Frage nach den materiellen Bedingungen eines gelingenden Lebens für alle nicht ins Zentrum, darin unterscheidet er sich von Denkern wie Ernst Bloch.“ (Heit 2016: 309)

An Sätzen wie diesen stimmt, mit Verlaub, nichts, wobei ich mich, unter Verweis auf andernorts Ausgeführtes (vgl. Niemeyer 2014), auf das Wichtigste beschränken möchte, angefangen von der Frage, ob Nietzsche überhaupt dem Thema ‚Lebenskunst‘ zugeschlagen werden kann. Heit (2016: 311 f.) ist entschieden der Meinung, dass dem so sei und bezieht sich dabei vor allem auf Aphorismus 290 von *Die fröhlichen Wissenschaft* (im Folgenden: *FW*). Freilich: Dieser von fast allen Lebenskunstapologeten seit Wilhelm Schmid (1992: 61) beigezogene Aphorismus ist im Blick auf Nietzsche Hauptbotschaft eigentlich ohne jede Relevanz und allererst, wie schon der Titel „Eins ist Noth“ (V: 530) deutlich macht, nichts weiter als eine gleichsam nachchristliche Beglaubigung des im Lukas-Evangelium (Luk 10,42) ausgesprochenen – mit Ernst Bloch geredet – „Vorrang[s] des kontemplativen Menschen gegenüber den aktiven.“ (Bloch 1959: 1119; ähnlich van Tongeren 2016: 119) Nicht ignorieren sollte man auch den Querbezug zu *FW* 107, insbesondere zu der Formulierung:

„Als ästhetisches Phänomen ist uns das Dasein immer noch erträglich“ (V: 464),

insofern Nietzsche mit ihr deutlich macht, dass es ihm nun nur noch, jenseits kunstmetaphysischer Optionen aus der Zeit seiner Wagnerverehrung, um Kunstindienstnahme für die Kultivierung der Lebensführung geht, nicht aber mehr um Daseinsrechtfertigung qua Kunst. Positiv gewendet

und um Nietzsches Hauptbotschaft zumindest in groben Strichen zu skizzieren: Nietzsche vertrat eigentlich von Beginn seiner Entwicklung an, die Störung derselben durch die zwischenzeitliche Wagner-Idolatrie (vgl. Kap. 5) in Abzug gebracht, ein anti- resp. nachchristliches Selbstbefreiungs- und Subjektivierungsprojekt, aufgenötigt durch den sich im alltäglichen Tun offenbarenden Tod Gottes, an dessen Ende der Mensch wieder „Macht über sich und das Geschick hat“ (V: 294). Das Kalkül auf das Neue, ganz andere, Bessere, Utopische war dem schon immer eingelegt, etwa in Gestalt der Rettung der „Erstlinge und Frühgeburten des kommenden Jahrhunderts“ (V: 574) – eine Art Arche-Noah-Prinzip, wie wir noch deutlicher machen werden (vgl. Kap. 2.3). Nietzsches von Heit mit seinem einleitend dieses Abschnitts nacherzählten Witzchen skandalisierte Mitleidskritik gehorchte diesem Interesse an einer „Welt, wie sein sollte“ (V: 365), sollte also dabei helfen, so etwas wie ‚richtiges Leben‘ (à la Adorno) oder ‚besseres Leben‘ (à la Bloch) zumindest für die Zukunft hin sicherzustellen.

Schon diese andernorts (vgl. Niemeyer 2015d) näher erläuterten Vokabeln und Zuordnungen sollen deutlich machen, dass Heits (2016) (durchgängige) Rede von einem ‚gelingenden Leben‘, und dies auch noch im Kontext des Namens Bloch, gänzlich unangemessen ist. Ohnehin ist die Differenz zwischen Bloch und Nietzsche weit geringer als er mutmaßt, im Gegenteil: Nietzsche gehört zu einer von Bloch frühesten Entdeckungen, so dass man geradezu von Blochs „Weiterführung der Subversion Nietzsches“ (Zwerenz 1987: 597) reden kann. So stellte Bloch schon als Zwanzigjähriger (1906) heraus, dass von Nietzsche, der „Weg zu einer neuen Philosophie der Kultur“ ausgehen müsse, hin „zu einem durch genaue Erforschung und Vertiefung des Selbst ermöglichten und eroberten Standpunkt der vollkommenen Autonomie.“ (Bloch 1906: 593) Diesen Impuls Nietzsches treulich bewahrend, war für Bloch klar, dass die Transformation des düsteren „Incipit tragoedia“ (V: 571), mit der *FW* endet und Zarathustra als Figur angekündigt wird, nur dann durch das Blochsche „incipit vita nova“ (Bloch 1923: 309) ersetzt werden kann, wenn der befreiende Slogan „Auf die Schiffe, ihr Philosophen!“ (V: 530), der jenes Werk prägt (vgl. Kap. 9), erhalten bleibt. Dass es daran ernsthafte Zweifel gibt, die auch mit der nie recht überwundenen resp. durchschauten Wagner-Idolatrie Nietzsches (vgl. Kap. 5) zusammenhängen und sich insbesondere in Nietzsches *Ecce homo* beobachten lassen (vgl. Kap. 12), sei nicht bestritten. Darunter leidet aber nicht das Recht, mit welchem Bloch noch 1968 – wohlgemerkt: in jenem Jahr, in dem Habermas Nietzsche, wie gesehen, ‚nichts Ansteckendes mehr‘ zu bescheinigen sich getraute – Nietzsche einen „Atheismus voll utopischer Kühnheit“ (Bloch 1968: 323) zusprach. Was derlei Kühnheit meint und erfordert, hat Bloch eigentlich sein ganzes langes Leben über in immer neuen Varianten verdeutlicht: Es gilt, das ‚Noch-Nicht‘ freizulegen, dass sich in

jedes nachwachsenden Menschen fast schon naturwüchsig artikulierenden Widerwillen gegen den von Nietzsche skizzierten Typus des ‚letzten Menschen‘ artikuliert. So gesehen sind beide Utopien, jene Nietzsche und jene Blochs, auf psychologische Konzepte der Transformation in Richtung des ‚neuen Menschen‘ angewiesen, mit einem gegen Heits Bloch-Bild in Stellung zu bringenden Bloch-Zitat geredet: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein; das ist nicht nur ein biblisches Wort.“ (Bloch 1968a: 397)

Dass man bei all dem nur weiterkommt in Kenntnis von Nietzsches Biographie, zeigt schon die Erörterung der Problematik der Indienstnahme Nietzsches für das Projekt ‚Lebenskunst‘ von Nietzsches Leben ausgehend. Denn wenn man mit Wilhelm Schmid unter Lebenskunst das „Können“ versteht, „sein Leben zu führen“ (Schmid 1992: 50), wird sich wohl kaum in Abrede stellen lassen, dass es Nietzsche an eben dieser Kompetenz und damit auch den ihr zuzurechnenden privaten Glückserfahrungen fundamental gebracht, und dies im gleichsam schreienden Kontrast zu seiner Lehre von der ‚ewigen Wiederkunft‘ und des ihr zugehörenden „Hauptgedanken(s)“:

„Wir wollen ein Kunstwerk immer wieder erleben! So soll man sein Leben gestalten, daß man vor seinen einzelnen Theilen denselben Wunsch hat!“ (IX: 505)

Verglichen mit diesem Programmsatz auch noch der neueren Debatte um das Thema ‚Nietzsche und die Lebenskunst‘ nimmt sich Nietzsches Leben wahrlich ärmlich aus: Nichts ließ er aus, nicht die ergreifendste Liebestragödie, nicht die tiefste Vereinsamung und die sich in ihr als Symptom zur Anzeige bringende Missachtung seines Schaffens, nicht die schlimmste Krankheit, nicht den frühen Tod nach elfjährigem Siechtum, mit einem Wort: nichts also, was nach Wiederholung drängt (sie aber möglicherweise, als kontrafaktisches Ideal und aus eigentherapeutischen Gründen, immer wieder zu beschwören ratsam sein lässt). Dass ein derart verfehltes Leben, ein Leben – um nur dies noch zu ergänzen – praktisch (ab 1879) aus dem Koffer und ohne festen Wohnsitz, kein beiläufiger Einwand gegen einen Philosophen resp. dessen Philosophie ist, war Nietzsche, dem Altphilologen und Griechenkenner, selbstredend nicht unbekannt. Vielleicht konzipierte er sich eben deswegen, von der in der Antike noch gängigen engen Verknüpfung von Lebenskunst und Philosophie ausgehend, spätestens seit dem seiner „Privat-Moral“ (6: 247) zugehörigen Imperativ „gefährlich leben!“ (III: 526) und den dadurch angeregten Übersetzungsversuchen in Richtung seiner eigenen Lebensführung (vgl. Kap. 2) als Testfall seiner Philosophie, als könne auf diese Weise seinem unstillen Dasein ein höherer Sinn abgewonnen werden. Der Höhepunkt dessen ist erreicht mit dem stolzen, unter dem Titel *Woran ich meines gleichen erkenne* dargebotenen, als § 1041 von