

Tobias Brücker (2016): Von der Kulturpolitik zur Lebenskunst. Die gute Nachbarschaft mit den »nächsten Dingen« im »Wanderer und sein Schatten«. In: Günter Gödde, Nikolaos Loukidelis und Jörg Zirfas (Hg.): *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 164 -170.

Von der Kulturpolitik zur Lebenskunst. Die gute Nachbarschaft mit den »nächsten Dingen« im »Wanderer und sein Schatten«

Die Wissenschaft kommt in Nietzsches frühen Schriften nicht gut weg: Ihre Ursprünge lägen in der sokratischen »Wahnvorstellung«, das Denken könne das Sein erkennen und korrigieren (GT 15, KSA 1, 99). Die Wissenschaft vermöge aber nur als Kunst ins Leben einzugreifen. Erst in *Menschliches, Allzumenschliches* gewinnt die Wissenschaft bei Nietzsche an eigenständiger Bedeutung und kulminiert in der Behauptung, der »wissenschaftliche Mensch ist die Weiterentwicklung des künstlerischen« (MA I 222, KSA 2, 186). Diese Wertschätzung der Wissenschaften erfolgt vor dem Hintergrund der kulturpolitischen Frage nach dem Entwicklungsstand der Kultur. Es ist jene Frage nach »Nutzen und Nachteil für das Leben«, die auch in *Menschliches, Allzumenschliches* als Maßstab fungiert, an dem sich Philosophie, Wissenschaft und Kunst zu messen haben. Das ist Kulturpolitik, weil die Merkmale hoher und niedriger Kultur sowie hoher und niedriger Aufgaben bestimmt werden, weil die Gesellschaft sich in wenige freie und viele gebundene Geister teilen lässt und weil mit den »Freigeistern« eine Entscheidungsinstanz des kulturellen Fortschritts bestimmt wird. Peter Gast hat das in seiner Einleitung zu *Menschliches, Allzumenschliches* zugespitzt auf den Punkt gebracht: »Aber Nietzsche ist durch und durch Tendenz! sein Erforschen der Moral ist nur Mittel, kein Endzweck! er geht auf eine Neuordnung, Neugestaltung des Lebens aus, er ist kein Nihilist; er will instinktiv die Erhöhung des Typus Mensch [...]« (Gast 1893, XVII). Nietzsche belässt es nicht bei einer Kulturkritik, sondern versucht die Kultur zu verändern. Es ist daher angemessen, mit Friedrich Kittler das Wort »Kulturpolitik« auf Nietzsches Philosophie zu beziehen (vgl. Kittler 2000, 160–163).

Nun besteht *Menschliches, Allzumenschliches* aber aus drei Büchern, die zwischen April 1878 und Dezember 1879 in rascher Folge erschienen: *Menschliches, Allzumenschliches* (14. April 1878), *Vermischte Meinungen und Sprüche* (12. März 1879) und *Der Wanderer und sein Schatten* (18. Dezember 1879). Diese drei Schriften werden seit der von Nietzsche 1886 selbst initiierten Werkausgabe bis heute meistens zusammen herausgegeben. Eine separate Lektüre ist jedoch lohnenswert. So lässt sich über die drei Bücher nachverfolgen, wie sich Nietzsche von der Kulturpoli-

tik allmählich einer leibbezogenen Lebenskunst zuwendet. Dazu soll im ersten Teil das kulturpolitische Problem zwischen freien Geistern und wissenschaftlichen Menschen in *Menschliches, Allzumenschliches* dargelegt werden, um dann zweitens die Hinwendung zum Alltag sowie die damit verbundene Politik- und Wissenschaftsskepsis in *Der Wanderer und sein Schatten* aufzuzeigen. In einem dritten Schritt wird der Freigeist aus der Sicht von *Der Wanderer und sein Schatten* kritisiert und zuletzt das veränderte Verhältnis von Lebenskunst und Kulturpolitik bestimmt, sowie in Bezug zu späteren Schriften Nietzsches gesetzt.

Wissenschaftseuphorie und Kulturpolitik in »Menschliches, Allzumenschliches«

Nietzsches Wissenschaftseuphorie in *Menschliches, Allzumenschliches* geht einher mit einer Abwertung der Kunst: Die Kunst sei nach der Aufklärung unzeitgemäß geworden und könne ihre lebenserhaltenden Funktionen nur auf Kosten eines mythisch-religiösen Weltbildes aufrechterhalten, welches den Fortgang der Menschheit in höhere Entwicklungsstufen verhindere (vgl. MA I 147, KSA 2, 142 f.). In diesem Sinne sei die Kunst eine »*Todtenbeschwörerin*« (ebd.) abergläubischer und primitiver Zeitalter, während die Wissenschaft durch ihre Methoden in eine reifere Kultur führe. Kunst, Religion und Philosophie streben nach »Tiefe und Bedeutung«, die Wissenschaft nur nach Erkenntnis (MA I 6, KSA 2, 27 f.). So schieden sich Philosophie und Wissenschaft an der Frage nach dem Glück (vgl. MA I 7, KSA 2, 28). Es sei das »Merkmal einer höhern Cultur«, wissenschaftliche Wahrheiten höher zu schätzen als die »beglückenden und blendenden Irrthümer, welche metaphysischen und künstlerischen Zeitaltern und Menschen entstammen« (MA I 3, KSA 2, 25 f.). Aber auch die Wissenschaft sei auf Irrtümer gebaut; etwa die Mathematik, wenn sie glaube, es gäbe in der Natur exakt gerade Linien (MA I 11, KSA 2, 30 f.). Umso mehr kommt es Nietzsche auf den kulturellen Nutzen der wissenschaftlichen Methoden und Haltungen an: »Im Ganzen sind die wissenschaftlichen Methoden mindestens ein ebenso wichtiges Ergebniss der Forschung als irgend ein sonstiges Resultat [...]« (MA I 635, KSA 2, 360). Die Wissenschaft verleiht dem Erkennenden durch ihre Methoden eine wissenschaftliche *Haltung* und darin liegt ihr kulturpolitischer Nutzen: Sie schützt die Kultur gegen Aberglauben und Unsinn. So vermöge sie der religiösen Askese und Heiligkeit ein Ende zu setzen (vgl.

MA I 136–144, KSA 2, 130–140). Diese Wissenschaftseuphorie unterscheidet sich darum von einer interesselosen Erkenntnisliebe oder einem Wissenschaftspositivismus. Nietzsche versteht »die Wissenschaft nicht als objektive Erkenntnis der Wirklichkeit, sondern bewertet sie aufgrund der geistigen Einstellungen, die sie mit sich bringt« (Vattimo 1992, 34). Diese Einstellungen wirken sich gleichermaßen auf den Forschenden wie auf die Kultur aus. So erwerbe man durch die Wissenschaft etwa die Fähigkeit, sich für das Unbedeutende und Unscheinbare zu interessieren (vgl. MA I 264, KSA 2, 219 f.). Zudem verbreite sie eine wertvolle Skepsis gegen unbegründete und gewalttätige Meinungen (vgl. MA I 635, KSA 2, 360 f.), sowie einen »Zuwachs an Energie, an Schlussvermögen, an Zähigkeit der Ausdauer [...]« (MA I 256, KSA 2, 212). Letztere dienten als vorbereitende Übung für spätere Lebensaufgaben.

Die aufstrebende Wissenschaft bringt für Nietzsches Vorstellung der Kultur aber zwei Probleme mit sich. *Erstens* fehlen durch den Wegfall von Religion, Kunst und Metaphysik die Energien aus Glaube, Illusion und Leidenschaft. Es sei nicht möglich, nur von der Erkenntnis zu leben. Das gilt auch für die Wissenschaft: »Wenn wir nicht in irgend einem Maasse *unwissenschaftliche* Menschen geblieben wären, was könnte uns auch nur an der Wissenschaft liegen! [...] für ein rein erkennendes Wesen wäre die Erkenntnis gleichgültig« (MA II, VM 98, KSA 2, 418). Es gibt keinen neutralen Antrieb zum Wissen, der nicht auf Lust und Leidenschaften angewiesen wäre. Von den Gläubigen unterscheide sich der Erkennende nur in der kleineren Quantität des Glaubens, nicht in der Qualität. Dieses Problem widerspiegelt sich in Nietzsches skurriler Forderung nach einem »Doppelgehirn«: eines für die rein erkennende Wissenschaft, und eines für die Nicht-Wissenschaft als leidenschaftliche Kraftquelle (vgl. MA I 251, KSA 2, 209).

Zweitens kann Wissenschaft alleine noch keine »höhere Cultur« erreichen. Nietzsche versucht dieses Problem zu lösen, indem er dem wissenschaftlichen Menschen den »Freigeist« an die Seite stellt. Der Freigeist ist jemand, der »anders denkt, als man von ihm auf Grund seiner Herkunft, Umgebung, seines Standes und Amtes oder auf Grund der herrschenden Zeitansichten erwartet« (MA I 225, KSA 2, 189). Während der wissenschaftliche Mensch schwächlich zwischen seinen Antrieben hin- und her taumle, tanze der Freigeist virtuos zwischen Wissenschaft, Kunst, Poesie, Religion und Metaphysik (vgl. MA I 278, KSA 2, 228 f.). Durch seine vielseitigen Erkenntnisver-

mögen kompensieren die einseitige Wissenschaftlichkeit. Die Gelehrten vermissen am Freigeist die Gründlichkeit und würden ihn gern in »einen einzelnen Winkel der Wissenschaft bannen [...]: während er die ganz andere und höhere Aufgabe hat, von einem einsam gelegenen Standorte aus den ganzen Heerbann der wissenschaftlichen und gelehrten Menschen zu befehligen und ihnen die Wege und Ziele der Kultur zu zeigen« (MA I 282, KSA 2, 231). Hier ist die kulturpolitische Vision ausgesprochen: Die freien Geister regieren über die Wissenschaften und bestimmen die Ziele der Kultur. Die Freigeister haben eine »Mission« (N 1876, KSA 8, 306; Vivarelli 1998, 67 f.). Das mit biologischer Rhetorik ausgerufene Kulturprogramm heißt »Veredelung durch Entartung« (MA I 224, KSA 2, 187–189) und läuft wie folgt ab: Die Wissenschaft bereitet durch ihre Methoden und Haltungen den Boden vor, auf dem die raren Freigeister wachsen können. Diese wiederum schlagen Wunden ins »Gemeinwesen«, um diesem dann das Neue und Edle zu »inoculieren« (ebd.). Man muss zur Präzisierung anfügen, dass diese heute befremdliche Rhetorik nicht auf eine Züchtung anhand körperlicher Merkmale zielt (vgl. Schank 2011, 335–357; Thüring 2012, 188–205; N 1875, KSA 8, 257–259). Wie gefährlich aber diese biologische Rhetorik ist, zeigt sich, wenn enge Freunde wie Peter Gast bereits nicht mehr zwischen Kultur- und Biopolitik unterscheiden können: »Er [Nietzsche] will an Stelle der moralischen Werthe *biologische* Werthe« (Gast 1893, XVIII).

Nietzsches Wissenschaftseuphorie führt also in eine Aporie: Einerseits braucht es die Wissenschaft zur Abkühlung des mythisch-religiösen Weltbildes, andererseits ist sie nicht fähig der Kultur genügend Antriebe zu geben, um eine höhere Kulturstufe zu erreichen. Aus dieser Aporie heraus muss Nietzsche wieder auf die kulturpolitische Vorstellung vom Freigeist zurückgreifen, die er mit der wissenschaftlichen Haltung und der Abwendung von Wagner und Schopenhauer überwinden wollte.

Hinwendung zur Lebenskunst in »Der Wanderer und sein Schatten«

In *Der Wanderer und sein Schatten* wird Nietzsche zunehmend skeptisch gegenüber den Wissenschaften und ihrer Erkenntnisliebe. Gleich zu Beginn spricht der Schatten zum Wanderer: »Jener Schatten, welchen alle Dinge zeigen, wenn der Sonnenschein der Erkenntnis auf sie fällt, – jener Schatten bin ich auch«

(MA II, WS, KSA 2, 538). Erkennen heißt demnach immer auch verdecken. Jedes Wissen verdeckt ein Anderes und jeder Blick hat seinen blinden Fleck. Der hohe Status des Schattens – das Buch ist nach ihm benannt – gibt also eine erkenntniskritische Richtung vor. Das verstärkt sich im ersten Aphorismus über den Baum der Erkenntnis, welcher mit den folgenden zwei »Früchten« lockt: »Wahrscheinlichkeit, aber keine Wahrheit: Freischeinlichkeit, aber keine Freiheit [...]« (MA II, WS 1, KSA 2, 540). Dieser Buchanfang ist ein Seitenhieb gegen das Motto von *Menschliches, Allzumenschliches*, in dem Descartes sein Leben den »Früchten« (MA I, KSA 2, 11) der Erkenntnis widmet. Zudem steht er in starkem Kontrast zur methodischen Wahrheitsliebe des wissenschaftlichen Menschen und der angepriesenen Freiheit des Freigeists. Es ist kein Zufall, dass Nietzsche in der Werkausgabe von 1886 die Widmung an den Freigeist Voltaire entfernte und das Descartes-Motto durch eine Vorrede ersetzte.

Am deutlichsten verbinden sich Wissenschaftskepsis und Lebenskunst im Aphorismus 16 »*Worin Gleichgültigkeit noth thut*«:

»Nichts wäre verkehrter, als abwarten wollen, was die Wissenschaft über die ersten und letzten Dinge einmal endgültig feststellen wird, und bis dahin auf die *herkömmliche* Weise denken (und namentlich glauben!) [...] Jetzt nun thut in Hinsicht auf jene letzten Dinge nicht Wissen gegen Glauben noth, sondern *Gleichgültigkeit gegen Glauben und angebliches Wissen* auf jenen Gebieten!« (KSA 2, 550).

Hier soll nicht das lückenhafte Wissen der Wissenschaft korrigiert und weiterentwickelt werden, wie es im ersten Hauptstück von *Menschliches, Allzumenschliches* noch das Ziel war. Für das alltägliche Leben seien Sicherheiten in den wissenschaftlichen Gebieten nicht nötig. Indem man auf die Wissenschaft warte, nehme man sich aus der Verantwortung, selber für sein Leben zu sorgen. Das Ideal der wissenschaftlichen Haltung verhindere die Hinwendung zum Alltag. Es wird auch die einseitige Fähigkeit des Wissenschaftlers hervorgehoben, der nur auf wenigen Gebieten gute Entscheidungen treffen könne (vgl. MA II, WS 277, KSA 2, 673 f.). Ebenso lenke uns die Philosophie und Religion mit großen Fragen ab, etwa nach dem Sinn des Lebens oder nach der Existenz Gottes. Darum wird Gleichgültigkeit gegen die letzten Dinge gefordert, also gegen Religion, Philosophie, Metaphysik und Kunst: »Sie allesamt sind darauf aus, uns zu einer Entscheidung auf Gebieten zu drängen, wo we-

der Glauben noch Wissen noth thut [...]« (MA II, WS 16, KSA 2, 551). Unklarheit und Unsicherheit in Bezug auf die letzten Dinge seien dem alltäglichen Leben sogar förderlich, weil dadurch der Blick auf das uns augenfällig Umgebende gelenkt werde.

Nietzsche fordert uns auf, »*Fachkenner*« (N 1879, KSA 8, 578) der »nächsten Dinge« zu werden: »z. B. in Betreff seiner Speisung, Kleidung, Wohnung, Heizung, Klima usw.« (ebd.). An anderer Stelle nennt er noch den Schlaf, den Broterwerb, die Gesundheit, die Stimmung und die Zurückgezogenheit von der Politik (vgl. N 1879, KSA 8, 581). Es gelte »eine ganz andere Art von Wissen zu erwerben, auf Grund unserer *Bedürfnisse*« (N 1879, KSA 8, 578). Die »nächsten Dinge« bezeichnen die alltäglichen Bedürfnisse und Notwendigkeiten. Sie sind deshalb nah, weil sie die individuelle Existenz unmittelbar und praktisch betreffen: Man *muss* sich ernähren oder schlafen und man *ist* in einer Stimmung und gesundheitlichen Verfassung, ganz unabhängig von Status und verfügbaren Mitteln. In WS wird das Leben abseits der Hochkultur am eigenen Alltag ausgerichtet:

»Die zwei Grundsätze des neuen Lebens. – *Erster Grundsatz*: man soll das Leben auf das Sicherste, Beweisbarste hin einrichten: nicht wie bisher auf das Entfernteste, Unbestimmteste, Horizont-Wolkenhafteste hin. *Zweiter Grundsatz*: man soll sich die Reihenfolge des Nächsten und Nahen, des Sicherem und weniger Sicherem feststellen, bevor man sein Leben einrichtet und in eine endgültige Richtung bringt« (MA II, WS 310, KSA 2, 691).

War das Begriffspaar von MA – »Von den ersten und letzten Dingen« (MA I 1, KSA 2, 23) – noch abstrakt-geistig auf die Wissenschaft bezogen, so sind es die »nächsten Dinge« nur noch auf die individuelle, praktische und leibliche Existenz. In MA wurde zwischen einer Mutter, die für ihr Kind auf Schlaf verzichtet, und einem Soldaten, der für den Sieg seines Vaterlandes zu fallen wünscht, kein Unterschied gemacht (vgl. MA I 57, KSA 2, 76). Alltägliche und staatliche bzw. nächste und letzte Bedürfnisse wurden als »*Neigung zu Etwas* (Wunsch, Trieb, Verlangen)« (ebd.) verallgemeinert. In WS wird dies nicht nur klar unterschieden, sondern der Mensch von großen Pflichten und Verantwortungen außerhalb seines Alltags entlastet. Philosophie, Kunst, Politik und Erziehungsprogramme lenken von uns selber ab und machen unruhig. Schon in MA wurde die Ablenkung durch Politik kritisiert, jedoch abseits der »nächsten Dinge« als kollek-

tives Problem auf dem Weg zur höheren Kultur: »dass das politische Aufblühen eines Volkes eine geistige Verarmung und Ermattung, eine geringere Leistungsfähigkeit zu Werken [...] nach sich zieht« (MA I 481, KSA 2, 315). In WS wird die kulturelle Produktivität dem Alltag nachgeordnet:

»Priester und Lehrer, und die sublimen Herrschsucht der Idealisten jeder Art, der gröberen und feineren, reden schon dem Kinde ein, es komme auf etwas ganz Anderes an: auf das Heil der Seele, den Staatsdienst, die Förderung der Wissenschaft, oder auf Ansehen und Besitz, als die Mittel, der ganzen Menschheit Dienste zu erweisen, während das Bedürfnis des Einzelnen, seine große und kleine Noth innerhalb der vierundzwanzig Tagesstunden etwas Verächtliches oder Gleichgültiges sei« (MA II, WS 6, KSA 2, 542 f.).

Politiker, Lehrer oder Priester dienen politischen, wissenschaftlichen und religiösen, kurz: überindividuellen Zwecken. Deren Autorität beruht gerade nicht auf der Kenntnis individueller Umstände. Im Gegenteil: Sie richten sich nach allgemeinen Prinzipien und Idealen. Die höheren Zwecke führen zur Vernachlässigung der »nächsten Dinge«. Für eine wissenschaftliche Entdeckung nimmt man temporäre Armut in Kauf, und geht es um das Seelenheil, lässt sich erst recht nichts mehr einwenden. Was sind da schon Essen, Trinken und Wohnen? Die Frage, was einem im eigenen Alltag gut oder schlecht tut – »was uns förderlich, was uns schädlich ist« (ebd.) – bedarf keiner institutionell autorisierten Absicherung. Vielmehr kann aufgrund der je individuellen Lebenssituation etwas wissenschaftlich, religiös oder politisch falsch und trotzdem wohltuend sein. Es geht also nicht um die idealistische Wiederherstellung eines ursprünglich »natürlichen«, sondern eines individuellen Empfindens.

Der stolze Intellekt und künstlerische Anspruch wollen sich mit großen Dingen beschäftigen. Das sind aber jene letzten Dinge – seien es Naturgesetze, Meisterwerke oder Gottesbeweise – welche dem alltäglichen Leben am fernsten sind. Darum sei man im »*Kleinsten und Alltäglichsten unwissend*« (ebd.) und abhängig vom Urteil anderer. Mitschuldig am schlechten Zustand der Selbstkenntnis sei die »*Lehre von der Freiheit des Willens*« (MA II, WS 9, KSA 2, 545), welche einen die ganzen Notwendigkeiten alltäglicher Bedürfnisse ignorieren lässt und die Entscheidungshoheit in den »nächsten Dingen« gerade dadurch in die »beschämende Abhängigkeit« institutioneller Auto-

ritäten wie Ärzte, Lehrer und Seelsorger bringt (MA II, WS 5, KSA 2, 541). Es geht also auch um den Schutz der Fähigkeit, um sich selber Sorge tragen zu können. Dieses Können macht unabhängig gegenüber normierendem Wissen. Damit zielt Nietzsche aber nicht auf die totale Unabhängigkeit des Individuums. Vielmehr soll man die unmittelbar alltäglichen Abhängigkeiten ernst nehmen, und dadurch die »überflüssige[n]« relativieren (MA II, WS 318, KSA 2, 693).

Die ›Lehre der nächsten Dinge‹ sucht das Wohlergehen nicht in der zunehmenden Berechenbarkeit der Umwelt. Mit einer ausgewogenen Selbstkenntnis ist man auf feste Resultate und klare Ergebnisse nicht mehr angewiesen. Lebenskunst heißt dann, *ohne* feste Überzeugungen *gut* leben zu können. Auch dies gibt die Figur des Wanderers ohne letzte Ziele zu bedeuten (vgl. MA I 638, KSA 2, 362 f.). Nietzsche schließt WS mit der »goldene[n] Loosung« (MA II, WS 350, KSA 2, 702): Das Ziel sei nicht das Fortschreiten in die höhere Kultur, sondern »*Erleichterung des Lebens*«, »um der *Freudigkeit* willen« leben und ein »*Frieden um mich und ein Wohlgefallen an allen nächsten Dingen*«. Damit kehrt Nietzsche wieder zu den antiken Lebensschulen, ihrem Fokus auf den Alltag, die Selbstsorge und die Freude am Leben zurück.

Das gerade Sokrates, gemäß der *Geburt der Tragödie* noch der Prototyp des wissenschaftlichen Menschen, nun als Gewährsmann für die ›nächsten Dinge‹ bürgt, beinhaltet eine gehörige Portion Selbstironie:

»Sokrates schon wehrte sich mit allen Kräften gegen diese hochmüthige Vernachlässigung des Menschlichen zu Gunsten des Menschen und liebte es, mit einem Worte Homers, an den wirklichen Umkreis und Inbegriff alles Sorgens und Nachdenkens zu mahnen: Das ist es und nur Das, sagt er, ›was mir zu Hause an Gutem und Schlimmem begegnet.« (MA II, WS 6, KSA 2, 543).

Es ist denn auch verblüffend, wie konkret Nietzsche in WS über den Alltag nachzudenken beginnt, wenn er beispielsweise bemerkt, dass die länglichen Eier am »wohlschmeckendsten« seien (ebd., KSA 2, 542). Zuweilen sind seine Beispiele aber einem Drang nach Perfektionismus und Kontrolle geschuldet, der für eine Lebenskunst durchaus kritisch hinterfragbar wäre. So können entgegen Nietzsches Einschätzung Tischgespräche auch bereichernd sein (vgl. ebd.) und das Grundvertrauen zu den Handwerkern bessere Resultate hervorbringen (vgl. N 1879, KSA 8, 578). Nichtsdestotrotz liegt hier der Versuch vor, sich dem praktisch geführten Leben philosophisch zuzuwenden.

Abwendung vom Freigeist

Die veränderte Ausrichtung in WS ist nicht mehr mit den kulturpolitischen Mandaten der Freigeister zu vereinen. Mit der wissenschaftlichen Haltung als Nährboden für Freigeister ging es um »Erziehung und Züchtung des gesteigerten Menschen und die Gestaltung der, diesem Menschen entsprechenden Lebenskunst« (Heller 1972, 104 f.). Zum Thema »Veredelung« hieß es 1876 in *Richard Wagner in Bayreuth* noch: »Der Einzelne soll zu etwas Ueberpersönlichem geweiht werden [...]« (UB 4, KSA 1, 453). Nun erscheint der Freigeist aus Sicht von WS als eine Verlegenheitslösung der Aporie zwischen Nietzsches Wissenschaftseuphorie und seinen kulturpolitischen Ansprüchen. Dem Freigeist von MA fehlen die ›nächsten Dinge‹: der Leib, der Alltag, die Geschichte und die Mitmenschen. Wer anders als seine Herkunft, Umgebung, Stand, Amt und Zeitansichten denken muss, wird identitätslos und daher »schwach« (MA I 230, KSA 2, 193). Anstatt sich mit seinen ›nächsten Dingen‹ zu befassen, wird alles, was einem nah ist, – bis hin zum eigenen Selbst (vgl. N 1876, KSA 8, 295) – negiert. Der Freigeist scheint gleich einem cartesianischen Subjekt aus nichts als rationalen Einstellungen, geistigen Haltungen und Theorien zu bestehen. So tanzt er wohl weniger als Virtuose denn als haltloser Geist über Kunst, Metaphysik, Wissenschaft und Religion.

Es verwundert darum nicht, dass der ›Freigeist‹ in VM nur noch am Rande und in WS vereinzelt, aber unpolitisch als ›freier Geist‹ genannt wird. Der ›freie Geist‹ ist nämlich weniger einschlägig politisch umrissen als die ›Freigeisterei‹ (vgl. Vivarelli 1998, 55, 58 f.; Ottmann 1999, 121 f.). Zudem stand der Freigeist in Nietzsches Frühwerk noch zur Charakterisierung von Schopenhauer und Kulturvisionen aus Wagners Stücken (Campioni 2000, 235 f.). Also just jenen Figuren, mit denen Nietzsche in MA brechen wollte. So kümmert sich der »freie Geist« in WS 182 nur noch um seinen eigenen Garten und enthält sich der kulturpolitischen Erziehung (KSA 2, 630 f.). In der Suche nach Unabhängigkeit liegen denn auch die meisten Überschneidungen der Lehre der ›nächsten Dinge‹ und des ›freien Geistes‹ (vgl. auch Vivarelli 1998, 74 f.).

Der Bruch mit Wagner und Schopenhauer wird so gesehen in WS am konsequentesten vollzogen, weil Nietzsche sich mit den ›nächsten Dingen‹ von der Verpflichtung zur kulturpolitischen Erneuerung verabschiedet. Das zeigt sich auch in der Buchgestaltung: Bei VM stand als Haupttitel noch *Menschliches, All-*

zumenschliches. Ein Buch für freie Geister, während bei WS dieser Vermerk nur noch kleingedruckt auf der Rückseite der Titelseite angebracht ist. Zudem sollten die Vorstufen zu den hier besprochenen Freigeist-Aphorismen in MA aus dem Jahr 1876 zunächst in eine weitere »Unzeitgemässe Betrachtung« eingehen (vgl. KSA 15, 70). Sie waren also für eine explizit kulturpolitische Buchreihe geplant. Mit Blick auf WS muss die von Nietzsche selbst verbreitete Annahme, die Freigeisterei sei erst mit der *Fröhlichen Wissenschaft* »abgeschlossen« (Buchrückseite der Erstausgabe von FW), nochmals überdacht werden. Ebenso sollte der selbstverständliche Bezug auf Nietzsches Philosophie im Zeichen des Freigeistes vor dem Hintergrund der hier präsentierten Konflikte neu bewertet werden.

Erst Lebenskunst, dann Kulturpolitik

Nietzsche vollzog von MA bis WS in gut eineinhalb Jahren eine bemerkenswerte Hinwendung zum Alltag der »nächsten Dinge«. Die Bezugnahme auf das konkret geführte Leben ist seit den philosophischen Lebensschulen der Antike das zentrale Kriterium für eine Lebenskunst, d. h. eine »praktisch ausgeübte philosophische Lebensform« (Schmid 2000, 10; Hadot 2001, 159). Laut Pierre Hadot hatte die Philosophie bei Epikur und den Stoikern immer einen therapeutischen Wert. Auch damals sollte die einzige Beschäftigung die eigene Heilung, die Sorge um sich selber und die Freude am Leben sein (vgl. Hadot 1991). Es verwundert wenig, dass in WS vom kulturpolitischen Philhellenismus der frühen Schriften noch das Lob der guten Ernährung blieb (vgl. MA II, WS 184, KSA 2, 631 f.).

Stand mit den Freigeistern in MA noch die Verbesserung der ganzen Kultur im Mittelpunkt, so ist es in WS der einzelne Mensch: »Der Freigeist dient in gewissem Maße noch den Möglichkeiten eines Fortschritts der Gattung« (Campioni 1987, 221). Aus der kulturpolitischen Forderung, »eine alle bisherigen Grade übersteigende *Kenntniss der Bedingungen der Cultur*, als wissenschaftlicher Maassstab für ökumenische Ziele« (MA I 25, KSA 2, 46) zu erlangen, wurde die je individuelle Forderung nach der Kenntnis der eigenen Bedürfnisse: »Wir müssen wieder *gute Nachbarn der nächsten Dinge* werden [...]« (MA II, WS 16, KSA 2, 551). Ralf Eichberg fasst dies in Bezug auf WS prägnant zusammen: »Die Frage nach der Wahl des Klimas und des menschlichen Umgangs, der dem Leben förderlich ist, wurde wichtiger als die Gegenstän-

de einer kulturellen Ersatzreligion. Es war ein Abschied von der großen kulturellen Vision und ein Hinlenken auf die Lebenswelt« (Eichberg 2009, 22).

Die »nächsten Dinge« bilden individuelle, von sich selber stammende Prinzipien. Ihre Relevanz verdankt sich dem eigenen Leben und ist in dieser Hinsicht nicht korruptierbar. Das hat eine wichtige Konsequenz: Jeder muss an seiner eigenen Lebenskunst arbeiten. Das bedeutet zwar ein nicht abschliessbares Lernen – dafür kann man *selbst* an sich arbeiten: »Ach, es ist viel Langeweile zu überwinden, viel Schweiß nöthig, bis man seine Farben, seinen Pinsel, seine Leinwand gefunden hat! – Und dann ist man noch lange nicht Meister seiner Lebenskunst, – aber wenigstens Herr in der eigenen Werkstatt« (MA II, WS 266, KSA 2, 667). Aus dem »Kloster für freiere Geister« (an Reinhart von Seydlitz, 24.09.1876, KSB 5, 188) wurde der einsame Wanderer und aus der Arbeit am »Typus« wurde die Arbeit an sich selbst. Zuerst »Wahlprüche« für Einzelne und dann allenfalls in ferner Zukunft »Wahlprüche« für Alle (ebd.).

Folgerichtig tritt an die Stelle einer kulturpolitischen Aufklärung die Selbstaufklärung: »um dann, *an sich selber*, das *Werk der Aufklärung fortzusetzen*« (ebd.). Der Prozess der Aufklärung könne nicht »plötzlich«, sondern nur *allmählich* am Einzelnen auf je individuelle Weise geschehen, so dass »nur sehr langsam auch die Sitten und Einrichtungen der Völker umgebildet« würden (MA II, WS 221, KSA 2, 654). Aus diesem Grunde sind gewalttätige Revolutionen für Nietzsche überstürzt und anti-aufklärerisch. Die Kenntnis der »nächsten Dinge« schützt dabei vor dem Fanatismus und Revolutionsgeist eines Rousseau (ebd.). Auch WS ist nicht frei von Kulturpolitik (vgl. MA II, WS 87, KSA 2, 592 f.; MA II, WS 330, KSA 2, 697), lässt darin aber keine durchgehende Systematik wie jene von Freigeistern und höherer Kultur mehr aufkommen. Dementsprechend hat Nietzsche die Kulturpolitik in WS nicht fallen gelassen, aber ihr eine Lebenskunst vorangesetzt.

Nietzsche hat die Aporie zwischen Wissenschaft und Kulturpolitik in WS nicht aufgelöst, sondern sich durch Wissenschaftsskepsis und politische Zurückhaltung von ihr abgewendet. Die Kulturpolitik wurde durch die Hinwendung zu den »nächsten Dingen« im Sommer 1879 für eine kurze Zeit sekundär. Schon bald rückten die kulturpolitischen Tendenzen und das elitäre Menschenbild aber wieder in den Mittelpunkt von Nietzsches Denken. Sein Verhältnis zum Freigeist blieb aber fortan ambivalent (N 1880, KSA 9, 93; an Lou von Salomé, 24.11.1882, KSB 6, 282; MA I, Vor-

rede 2, KSA 2, 15). Die Lehre der ›nächsten Dinge‹ und die erhöhte Wertschätzung des Leibes legte den Grundstein für einige spätere Gedanken. So hat Nietzsche aus WS die Wichtigkeit des *praktischen* Alltags in seine spätere Kulturpolitik mitgenommen: »dass zum wissenschaftlichen Denken sich auch noch die künstlerischen Kräfte und die praktische Weisheit des Lebens hinzufinden, dass ein höheres organisches System sich bildet [...]« (FW 113, KSA 3, 474). Nietzsche wollte in der *Fröhlichen Wissenschaft* den Leib und die Wissenschaft zu einer »Kunst der Transfiguration« verweben, die einen »*fröhlich leben und fröhlich lachen*« (FW 324, KSA 3, 553) macht. Man denke auch an das Diktum vom »Leitfaden des Leibes« (N 1884, KSA 11, 249) oder an die geforderte Philosophie der Ernährung (vgl. FW 7, KSA 3, 379). Gerade darum ist es noch vor aller Wissenschaft von Nöten, den Leib gut zu kennen. Luca Lupo sieht die Hinwendung zu den ›nächsten Dingen‹ gar als Ausgangspunkt für die große Vernunft des Leibes in *Also sprach Zarathustra* (Lupo 2004, 112).

Im Juli 1879, also just während der Entstehung von WS, entscheidet sich Nietzsche einen alten Befestigungsturm in Naumburg zu beziehen, um sich der körperlichen Gartenarbeit zu widmen. Aus St. Moritz schreibt er am 21. Juli 1879 an seine Mutter:

»Der *Gemüsebau* entspricht ganz meinen Wünschen und ist auch eines zukünftigen ›Weisen‹ keineswegs unwürdig. Du weißt, daß ich zu einer einfachen und natürlichen Lebensweise hinneige, ich bestärke mich immer mehr darin, es giebt auch für meine Gesundheit kein anderes Heil. Eine wirkliche *Arbeit*, welche Zeit kostet und *Mühe* macht, ohne den Kopf anzustrengen, thut mir noth« (an Franziska Nietzsche, KSB 5, 427 f.).

Freilich wurde nichts aus Nietzsches Plänen: Seine unaufhörliche Denk- und Schreibtätigkeit führte ihn zwar zu manch weiterer Erkenntnis, aber bestimmt nicht zu einer ausgeglichenen Lebensweise (vgl. Visser 1994; Brücker 2014; Zittel 2008). Dessen war sich Nietzsche immer wieder bewusst, auch im Oktober 1879: »Noch jetzt überfällt mich das Gefühl der kläglichsten Neu- lingschaft; mein Alleinsein, mein Kranksein hat mich etwas an die ›Unverschämtheit‹ meiner Schriftstellerei gewöhnt. Aber, *Andere* müssen *alles* besser machen, mein *Leben* sowohl als mein *Denken*« (an Heinrich Köselitz, 5.10.1879, KSB 5, 452). Möge dies auch für seine Lebenskunst der ›nächsten Dinge‹ gelten.

(*Ich danke Kris Decker und Christoph Hoffmann herzlich für ihre Ratschläge.*)

Literatur

- Brücker, Tobias: Lebenskunst als Schreibkunst. In: Nietzscheforschung 21 (2014), 209–220.
- Campioni, Giuliano: »Wohin man reisen muss.« Über Nietzsches Aphorismus 223 aus Vermischte Meinungen und Sprüche. In: Nietzsche-Studien 16 (1987), 209–226.
- Campioni, Giuliano: Freigeist. In: Henning Ottmann (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2000, 235–237.
- Eichberg, Ralf: Freunde, Jünger und Herausgeber. Zur Geschichte der ersten Nietzsche-Editionen. Frankfurt a. M. 2009.
- Gast, Peter: Separatdruck von Peter Gasts Einleitung zu Friedrich Nietzsches ›Menschliches, Allzumenschliches‹. Leipzig 1893.
- Hadot, Pierre: Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike. Berlin 1991 (frz. 1987).
- Hadot, Pierre: La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson. Paris 2001.
- Heller, Peter: Von den ersten und letzten Dingen, Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche. Berlin 1972.
- Kittler, Friedrich A.: Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft. München 2000.
- Lupo, Luca: Ombres – Notes pour une interprétation du dialogue de Nietzsche »Le Voyageur et son ombre«. In: Olivier Ponton/Paolo D'Iorio (Hg.): Nietzsche, philosophie de l'esprit libre. Études sur la genèse de »Choses humaines, trop humaines«. Paris 2004, 99–112.
- Ottmann, Henning: Philosophie und Politik bei Nietzsche. Berlin²1999.
- Schank, Gerd: »Rasse« und »Züchtung« bei Nietzsche. Berlin 2011.
- Schmid, Wilhelm: Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung. Frankfurt a. M. 2000.
- Thüring, Hubert: Das neue Leben. Studien zu Literatur und Biopolitik 1750–1938. München 2012.
- Vattimo, Gianni: Nietzsche. Eine Einführung. Stuttgart 1992.
- Visser, Gerard: Das Leben ein Kunstwerk. Nietzsches radikale Vereinigung von Pragmatismus und Ästhetizismus. In: Roland Duhamel/Erik Oger (Hg.): Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst. Würzburg 1994, 105–120.
- Vivarelli, Vivetta: Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne. Würzburg 1998.
- Zittel, Claus: Ästhetisch fundierte Ethiken und Nietzsches Philosophie. In: Nietzsche-Studien 32 (2008), 103–123.

Tobias Brücker