

„Oh Voltaire! Oh Humanität! Oh Blödsinn!“

Über den Zusammenhang von Anerkennung, Leben und menschlichem Selbstverständnis bei Nietzsche

SARAH BIANCHI, BERLIN

Zusammenfassung: Mit diesem Aufsatz soll ein Beitrag zur Klärung von Nietzsches Humanitätsverständnis *in binnenrelationaler Perspektive* geleistet werden. Dabei wird in drei Schritten vorgegangen: Der erste Schritt setzt an den *kritischen Vorzeichen* von Nietzsches Humanitätsverständnis an. Hierbei geht es um die Skizzierung der kritischen Verfahren der genealogischen Kritik und des Perspektivismus. In einem zweiten Schritt soll sodann aufgezeigt werden, worin bei Nietzsche die genealogische Kritik ihren Halt findet, damit nicht jeglicher Wert destruiert wird. Dabei soll die binnenrelationale Perspektive des Individuums in der Dimension der existentiellen Selbstanerkennung freigelegt werden. Trotz aller Emphase des Individuums bei Nietzsche geht es ihm stets um die Verbindung von Partikularem und Allgemeinem *im* Lebenszusammenhang. Diese Dimensionen kann der Mensch in seiner Binnenrelationalität *selbst* abwägen. Nietzsches Verständnis des Selbst kann für ihn vor dem Hintergrund seines Anerkennungsverständnisses *keinen* essentialistischen Wesenskern beinhalten; das Selbst entwickelt sich für Nietzsche ursprünglich durch die sozialen Bezüge im Lebensvollzug: Es geht somit um die praktische Dimension, die *immer schon* relational verschränkt ist. In einem dritten Schritt soll Nietzsches Humanitätsverständnis als *existentielle Selbstbeschreibung des Menschen* herausgearbeitet werden. Indem Nietzsches kritische Vorzeichen berücksichtigt werden, zeigt sich, dass sich seine Kritik zentral auf ein *bloß tradiertes* Humanitätsverständnis richtet. Worauf es ihm dagegen ankommt, ist sein Verständnis des Individuums als „freier Geist“, der von sich aus in der Lage ist, sein Leben selbst in die Hand zu nehmen.

Schlagwörter: Nietzsche, Humanität, Anerkennung, freier Geist, Lebensphilosophie

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



Abstract: In this essay, I aim to contribute to the question of how Nietzsche understands the notion of humanity from a relational perspective already situated within the individual in three steps: the first step deals with the *critical auspices* of Nietzsche's understanding of humanity. Hereby, the critical methods of his genealogical critique and his perspectivism will be sketched. The second step focuses on the question of why Nietzsche's genealogical critique does not destroy every value. In this context, the relational perspective within the individual is elaborated through the dimension of existential self-recognition. Despite Nietzsche's emphasis on the individual, Nietzsche always combines the dimension of the particular with the general *within* the mode of living. Through the relational perspective within the individual, each human being is able to weigh these dimensions on his or her own. Against the background of Nietzsche's depiction of recognition, his understanding of the self cannot contain any alleged form of an essential core. The self, following Nietzsche, develops originally within social contexts in life, thus stressing its practical dimension, which is always entangled relationally. The third step develops Nietzsche's understanding of humanity as existential human beings' self-depiction. By considering Nietzsche's critical auspices, it may appear that Nietzsche's harsh critique of humanity addresses a mere traditional understanding of humanity. On the contrary, he stresses an understanding of the individual as "free spirit" that is able to master his or her life on his or her own.

Keywords: Nietzsche, humanity, recognition, free spirit, philosophy of life

I. Einleitung

„Wissen wir doch kaum, ob die Menschheit selbst nicht nur eine Stufe, eine Periode im Allgemeinen, im Werdenden, ob sie nicht eine willkürliche Erscheinung Gottes ist. (...) Was sind die Triebfedern dieses grossen Uhrwerks? Sie sind verborgen, aber sie sind dieselben in der grossen Uhr, die wir Geschichte nennen. Das Zifferblatt sind die Ereignisse. (...) Und könnte man als jene Triebfedern nicht die immanente Humanität nehmen?“ (Nietzsche 1862, 2, 56).¹ In diesem Ausschnitt aus Nietzsches Jugendschrift *Fatum und Geschichte* deutet sich bereits beim jungen Nietzsche die Bedeutung seines

1 Die Jugendschrift *Fatum und Geschichte* aus dem Jahr 1862 wird im Folgenden nach der BAW (nach Band- und Seitenangabe) von Hans Joachim Mette zitiert, die weiteren Schriften Nietzsches nach der KSA (nach Nennung, soweit vorhanden, von Jahreszahl, Band, Aphorismus und Seitenzahl) von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Unter Punkt VI.1. befindet sich eine separate Auflistung von Nietzsches Werken in ihrer zeitlichen Reihenfolge, sofern sie für den vorliegenden Aufsatz verwendet wurden.

späteren Humanitätsverständnisses aus der vorwiegend mittleren Periode an. Dieser jugendliche Nietzsche scheint dabei allerdings noch in gewisser Weise einer mechanistisch anmutenden Bebilderung verhaftet zu sein, einer Humanität als „princiellster Grundlage“ (ebd., 2, 54), die – wie ein Uhrengetriebe das „Zifferblatt“ – die Menschheitsgeschichte bewegt.

Diese frühe Emphase von Humanität vermag im Vergleich mit dem dunklen Nietzsche insbesondere der Spätschriften überraschen. Insbesondere im zweiten Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse* scheint Nietzsche dem Begriff von Humanität jeglichen Sinn abzusprechen, wenn er zuweilen etwas polemisch schreibt: „Oh Voltaire! Oh Humanität! Oh Blödsinn!“ (Nietzsche 1886, 5, 35). Das Verhältnis von Nietzsche zu Voltaire ist zwar vielschichtig und kann erst im Verlauf des Aufsatzes eingehendere Betrachtung finden. Für die Einleitung reicht einstweilen die Feststellung aus, dass Nietzsche hier in ironischer Weise über das Humanitätsverständnis der Aufklärung spottet. Kernthese dieses Aufsatzes wird nun jedoch sein zu zeigen, dass Nietzsche dabei nicht das Humanitätsverständnis der Aufklärung generell verwirft, es ihm allerdings auf bestimmte kritische Vorzeichen ankommt, unter denen sich für ihn mit Recht von einem „Zeichen der Humanität“ (Nietzsche 1881, 3, 528, 303) sprechen lässt. Wie Nietzsche dies versteht, soll am Beispiel des „freien Geist[es]“ (Nietzsche 1878, 2, Vorr., 15) beschrieben werden.

Der Argumentationsgang dieses Aufsatzes ist dabei wie folgt gegliedert: In einem ersten Schritt werden die *kritischen Vorzeichen* von Nietzsches Humanitätsverständnis freigelegt. Hierbei geht es um Nietzsches kritisches Verfahren der Genealogie und sein Verständnis des Perspektivismus. In einem zweiten Schritt soll sodann die Klärung der *binnenrelationalen* Struktur von Nietzsches Humanitätsverständnis herausgearbeitet werden. Dies wird in Rekurs auf Nietzsches Beschreibung von Anerkennung unternommen. Ein dritter Schritt hat zum Ziel, auf Grundlage der freigelegten Binnenrelationalität Nietzsches spezifisches Verständnis von Humanität zu entwickeln. Dies soll anhand seiner Ausführungen zum „freien Geist“ und zum „souverainen Individuum“ (Nietzsche 1887, 5, 2, 293) veranschaulicht werden. Methodologisch wird dabei das Verfahren einer systematisch genutzten narrativen Rekonstruktion angewendet (Bianchi 2016, 23ff.).

II. Auf dem Weg zu Nietzsches Humanitätsverständnis: Von den kritischen Vorzeichen

Nietzsches vielschichtiges Humanitätsverständnis wird zunächst an Bemerkungen deutlich, die man als *kritische Vorzeichen* verstehen kann, aus denen heraus sich für ihn erst von einem gehaltvollen Humanitätsverständnis sprechen lässt. Die kritischen Vorzeichen ergeben sich aus Nietzsches kritischen Instrumentarien der Genealogie und des Perspektivismus.

Greifen wir nochmals auf die Beziehung Nietzsches zu Voltaire zurück, so kann daran beispielhaft Nietzsches *genealogische Kritik* in Verbindung mit seinem Humanitätsverständnis verdeutlicht werden. Auch wenn Nietzsche Voltaire eigentlich nahesteht, seine Schrift *Menschliches, Allzu Menschliches* sogar dessen 100. Geburtstag gewidmet ist (Ottmann 1987, 156f.), so manifestiert sich in dieser Passage Nietzsches genealogische Kritik: „Mit der ‚Wahrheit‘, mit dem Suchen der Wahrheit hat es etwas auf sich; und wenn der Mensch es gar zu menschlich treibt – ‚il ne cherche le vrai que pour faire le bien‘ – ich wette, er findet nichts!“ (Nietzsche 1886, 5, 35) Wie in einem Brennglas bündelt sich hier Nietzsches genealogische Kritik an Humanität und bringt einen Grundgedanken Nietzsches ans Licht: Humanität bleibt für Nietzsche so lange eine leere Worthülse, wie der Begriff mit den *tradierten* Eigenschaften „gut“ oder „menschlich“ in Verbindung gebracht und so einseitig moralisch verklärt wird, indem man sich lediglich auf die Überlieferung stützt.

Einen solchen Irrtum wirft er Voltaire und, allgemeiner gesprochen, der Aufklärungsbewegung überhaupt vor. Für Nietzsche legen ihre Vertreter zu viel Gewicht auf einen abstrakten moralischen Wert und ordnen diesem moralischen Wert dasjenige zu, was sie für wahr halten.

Nietzsche dagegen stützt sich auf die zentrale Frage: „unter welchen Bedingungen erfand sich der Mensch jene Werturtheile gut und böse“ (Nietzsche 1887, 5, 2, 249f.). Mit dieser genealogischen Kritik geht es ihm darum, „die Herkunft unserer moralischen Vorurteile“ (ebd., 5, 2, 248) zu entlarven, die Entstehung von moralischen Urteilen aufzudecken, wie er es explizit im Programm seiner Spätschrift *Zur Genealogie der Moral* festgelegt hat. Vor diesem Hintergrund gibt es für Nietzsche keine „absoluten Wahrheiten“ (Nietzsche 1878: MA 1, 2, 2, 25), keine „ewigen Tatsachen“ (ebd.), auf die der Mensch sich stützen kann. Diese *genealogische* Kritik bebildert Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* anschaulich, wenn er den blinden Glauben an eine Moral mit einem „ehrwürdige[n] langschwänzige[n] Begriffszopf“

(Nietzsche 1886, 5, 214, 151) vergleicht, „den sich unsre Grossväter hinter ihren Kopf, oft genug hinter ihren Verstand hängen“ (ebd.).²

Wenn die genealogische Kritik die *Traditionsverhaftetheit* von Moralkonzepten herausarbeitet, so stellt Nietzsche ihr ein anderes kritisches Instrument zur Seite: den Perspektivismus. Denn die genealogische Kritik macht erst Sinn, wenn sie nicht in ein relativistisches Nirgendwo mündet, d.h. nicht alle Werte kritisch angreift, sondern sich auf einen Grund bezieht, aus dem heraus sie ihr kritisches Potential speist.³ Ein Fingerzeig, in welcher Richtung Nietzsche einen solchen Grund angibt, findet sich in seinem Verständnis von Perspektivismus: Es geht Nietzsche um die individuelle Perspektive, um den spezifischen Blickwinkel, der vom Menschen auf *seine* Welt in *seiner* besonderen Situation eingenommen wird, um „die Welt, die uns etwas angeht“ (Nietzsche N 1885–1886, 2 [108], 114), wie es Nietzsche in einem Nachlassnotat formuliert. Was Nietzsche hier unter Welt versteht, ist kein faktischer „Thatbestand“ (ebd.), sondern ergibt sich aus der spezifischen Beziehung des Menschen zu *seinem* Verhältnis zur Welt.

Dieses Verhältnis zur Welt kann wiederum nicht abstrakt abgeschätzt werden, sondern erschließt sich jedem aus seinem konkreten *Lebenszusammenhang*. Hierbei bezeichnet Nietzsche das „perspektivische“ (ebd.) Sehen auf seine Welt aus dem eigenen Blickwinkel als „Grund“ (Nietzsche 1886, 5, 34, 53) allen Lebens. Was er unter Leben versteht, definiert Nietzsche allerdings nicht in systematischer Weise (Hogh 2000). In der zweiten *Unzeitgemäßen* Betrachtung beschreibt Nietzsche „Leben“ jedoch als „jene dunkle, treibende, unersättliche sich selbst begehrende Macht“ (Nietzsche 1874, 1, 3, 269). Ab den 1880er Jahren arbeitet Nietzsche diese „sich selbst begehrende Macht“ aus seiner früheren Formulierung ‚Wille zum Leben‘ als ‚Willen zur Macht‘ kategorial aus (Gerhardt 1996, 167ff.). Diesen grundlegend

2 Zu erwähnen ist hierbei, dass die Begriffe Moral und Ethik nicht kategorial unterschieden werden, sondern im ersten Fall auf den lateinischen Wortursprung „mos“ zurückgehen und im zweiten Fall auf den altgriechischen Wortursprung „ethos“ zurückführen. Eine solche Deutung ist in der Forschung nicht unumstritten, vgl. hierzu Jürgen Habermas' Trennung von Moral und Ethik, die auf John Rawls zurückgeht. In diesem Verständnis geht es in der Moral um Prinzipien der Gerechtigkeit, während sich die Ethik auf das Individuum in seiner Partikularität bezieht (Jaeggi 2014, 30f.).

3 Somit gerät Nietzsches genealogische Kritik nicht in das sogenannte „Mannheim-Problem“ (Jaeggi 2009, 282). Grundlegend zu Nietzsches genealogischer Kritik: Saar 2007.

ganzheitlichen Zusammenhang von Individuum, Leben und Welt deute ich als „existentiell“. Das Adjektiv „existentiell“ steht dabei allerdings nicht in existenzphilosophischer oder existentialistischer Richtung, wie sie im 19. beziehungsweise 20. Jahrhundert vor allem in Deutschland und Frankreich aufgekommen ist, sondern verweist auf Nietzsches Lebensphilosophie. Dabei geht es allerdings auch hier nicht um eine wissenschaftliche Disziplin, nicht um eine *Lebenswissenschaft*, vielmehr unterstreicht dieser Rekurs den ganzheitlichen Lebenszusammenhang, dem das Individuum in grundlegender Weise seinen Sinn und sein Ziel gibt: „[A]ber wozu du Einzelner da bist, das frage dich, und wenn es dir Keiner sagen kann, so versuche es nur einmal, den Sinn deines Daseins gleichsam a posteriori zu rechtfertigen, dadurch dass du dir selber einen Zweck, ein Ziel, ein ‚Dazu‘ vorsetzest, ein hohes und edles ‚Dazu‘“ (Nietzsche 1874, 1, 9, 319). Dieser Lebenszusammenhang stützt sich dabei nicht auf die abstrakte Geltung religiöser oder moralischer Traditionen, sondern allein auf das konkrete Individuum in seinem Handlungsvollzug: Ein solches Handeln ist für Nietzsche dabei grundlegend mit einem wagemutigen Versuch verbunden, gleichsam dem eines „Entdecker[s]“ (Nietzsche 1882, 3, 382, 636), der „[a]uf die Schiffe“ (ebd., 3, 289, 529) geht, um sich auf die Suche nach neuem Land zu machen.

III. Anerkennung „unter der Optik des Lebens“: Zu Nietzsches anerkennungstheoretischer Grundierung von Humanität

Wenn in einem ersten Schritt die kritischen Vorzeichen von Nietzsches Humanitätsverständnis herausgearbeitet wurden, so weisen sie in die Richtung, auf die es im Folgenden ankommt: Die genealogische Kritik ist so lange ‚leer‘, wie sie keinen sicheren Halt findet, einen Standpunkt zu formulieren, von dem sie ihre Kritik üben kann, um nicht jeden Wert zu dekonstruieren. Durch den Perspektivismus zeigt sich, dass für Nietzsche ein solcher Halt mit Blick auf das konkrete Individuum gewonnen werden kann, es somit auf die individuelle Perspektive ankommt, die jeder Mensch auf seinen Lebenszusammenhang einnimmt. Droht eine solche perspektivische Schätzung nicht bloß in einen individualistischen Partikularismus zu münden, in dem jeder nur noch seine vermeintliche ‚Privatwelt‘ sieht, um es überspitzt zu formulieren? Steht Nietzsches Perspektivismus damit vor der Gefahr, in einen partikularen Relativismus abzugleiten? Im Folgenden soll es nun darum gehen, das Individuum bei Nietzsche in anerkennungstheoretischer Perspektive auszudeuten und somit Nietzsches Humanitätsverständnis noch

klarer zu begründen. Eine solche Sicht stellt zum einen den Grund dar, von dem aus das genealogische Verfahren sein kritisches Potential gewinnt, zum anderen bewahrt die Dimension der Anerkennung den Perspektivismus davor, in einen bloß individualistischen Partikularismus zu münden, weil im Verständnis des Anerkennungsgeschehens stets die *allgemeine* Dimension berücksichtigt ist.

Für Nietzsches Verständnis von Humanität kommt es im Folgenden zentral auf die Dimension der *Selbstanerkennung* an, auf eine *Binnenrelationalität* im Menschen. Aus dem bisherigen Kapitel zu den kritischen Vorzeichen lässt sich so weit Folgendes zu Nietzsches Verständnis von Humanität festhalten: Qua genealogischer Kritik kann es Nietzsche um keinen moralisch oder religiös blind tradierten Wert gehen, auf den sich der Mensch stützen kann. Vielmehr geht es um die individuelle Perspektive im Lebenszusammenhang. Die Dimension der Humanität lese ich dabei in Richtung von Nietzsches Lebensphilosophie als existentiell. Es geht um das ganzheitliche Individuum, das es wagt, seinem Leben seinen eigenen, selbst-erkannten Sinn zu geben und nach diesem zu handeln. Demnach geht es für Nietzsche in der Dimension von Humanität um die *praktischen Bezüge* im konkreten Leben, d.h. um *keinen* essentiellen Wesenskern dessen, *was* der Mensch ist.⁴ Es geht ihm vielmehr um die Frage, *wie* der Mensch sein eigenes Leben ganzheitlich in existentieller Weise führt. Für Nietzsche ist und bleibt der Mensch immer das „noch nicht festgestellte Thier“ (Nietzsche 1886, 5, 62, 81), so dass sich nur nach den menschlichen Handlungsweisen fragen lässt. Über diese Handlungsweisen lassen sich jedoch auch keine abstrakten Aussagen treffen, sondern nur solche, die aus dem konkreten Leben gewonnen werden. Wenn die verschiedenen Stränge zusammengeführt werden, so zeigt sich, dass es bei Nietzsches Humanitätsverständnis um die Frage nach dem menschlichen Selbstverständnis geht, allerdings auch hier nicht in abstrakter Weise, sondern um eine konkrete *Selbstbeschreibung* des Menschen: Wenn Kant noch in allgemeiner Weise in seiner Logik-Vorlesung danach fragt, was der Mensch ist (Kant 1756, AA 09, 25, 06), so zentriert Nietzsche diese Frage auf das konkrete Individuum, das „nicht verkannt und nicht verwechselt werden will“ (Nietzsche 1886, 5, 44, 60).

Die Selbstbeschreibung des Menschen möchte ich hier in ihrer anerkennungstheoretischen Verwobenheit ausdeuten. Der Begriff der Aner-

4 Zur Dimension der „Unterbestimmtheit von Humanität“ in der aktuellen Debatte insbesondere: Honneth 2000, 69.

kennung ist vergleichsweise jung. 1970 ist er noch nicht im ersten Band des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* von Joachim Ritter verzeichnet. Seit den 1990er Jahren hat die Debatte international an Geltung gewonnen (Honneth 1992). Philosophiegeschichtlich orientiert sich der Begriff der Anerkennung an den Intersubjektivitätstheorien von Johann Gottlieb Fichte und Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Der Kern der Anerkennungsbewegung zeigt sich bei den idealistischen Philosophen in einem ursprünglich relational verstandenen Selbst, in der immer schon sozialen Form des Bewusstseins. In dieser Sicht führen Prozesse wechselseitiger Anerkennung generell zu einem Mehr an Freiheit. Solche Prozesse wechselseitiger Anerkennung setzen dabei an einer fundamentalen Ebene am Verständnis des Selbst an, genauer: an der Frage, wie dieses Selbst entsteht. Nietzsche ist in dieser weltweiten Debatte zwar am Rand präsent, jedoch wird er, wenn überhaupt, zu meist als jemand interpretiert, der Anerkennung skeptisch gegenübersteht und darin weniger eine Möglichkeit zur Freiheit sieht (Butler 2010). Die Nietzsche-Forschung ihrerseits hat jüngst auf dieses Desiderat aufmerksam gemacht (Williams 2012, 6).⁵ Bei Nietzsche geht es um existentielle Anerkennungsprozesse. Hierbei sind für den vorliegenden Aufsatz zwei Punkte von besonderem Interesse: Erstens geht es bei Nietzsche um Anerkennungsprozesse, die das ganze menschliche Leben umfassen, wie er es in *Menschliches, Allzumenschliches* für die „Oligarchen des Geistes“ (Nietzsche 1878: MA 1, 2, 261, 218) einführt, die sich „einander nöthig“ (ebd.) sind (Bianchi 2016). Zweitens verdeutlicht sich zugleich daran auch Nietzsches problematische Seite seines Verständnisses von Anerkennung: Es geht ihm um keine universelle Dimension, die a priori jedem Menschen zukommt.

Kehren wir nun zum ersten Punkt zurück: Anerkennungsprozesse im Leben gewinnen für Nietzsche ihre Kraft aus dem „Princip des Gleichgewichts“ (Nietzsche 1878: WS, 2, 22, 555), einem binnenrelationalen Verhältnis, das in seiner Fragilität jedoch stets zu einer neuen wechselseitigen Ausbalancierung herausfordert. So ist bei Nietzsche Anerkennung mehr und etwas anderes als ein bloß harmonistisches Geschehen. Das Besondere seines Anerkennungsverständnisses besteht darin, dass das Konflikthafte, die Fähigkeit, in Sachverhalten Stellung zu beziehen, d.h. die eigene Position *mit guten Gründen* verteidigen zu können, zum Anerkennungsgeschehen notwendigerweise dazugehört. Grundlegend für eine solche Sicht ist bei Nietzsche sein Verständnis des „Dividuum“ (Nietzsche 1878: MA 1, 2, 57, 76), des

5 Jüngst dazu auch: Constâncio 2015.

Individuum, das sich bei moralischen Fragen als Zweiheit, als verinnerlichte Auseinandersetzung von „Ich und Mich“ (Nietzsche 1883, 4, 1, 71) versteht.⁶ In diesem inneren „Zwiesgespräch“ (Nietzsche 1878: MA 1, 2, 374, 261), dem Abwiegen des eigenen und gesellschaftlichen Standpunkts, geht es Nietzsche dabei jedoch nicht um eine dissoziative Selbstspaltung, sondern diese innere Dynamik ermöglicht in „Distanz“ (Nietzsche 1886, 5, 257, 205) zur eigenen Sichtweise eine kritische Selbstreflektion. Denn bei der daran anschließenden Handlung, so betont Nietzsche, ist das Individuum wieder bei sich. In dieser Sicht versteht Nietzsche den anderen nicht a priori als Einschränkung der eigenen Freiheit. In einer solchen inneren Dynamik wird bei Nietzsche Freiheit durch Anerkennung unter seinesgleichen und zugleich durch Selbstanerkennung ermöglicht. Diese Ermöglichung zeigt sich jedoch nicht als ein stabiler Ist-Zustand, sondern als ein *fragiler Aushandlungsprozess*.

Zweitens verweist die relationale Verzahnung, wie sie Nietzsche bei den „Oligarchen des Geistes“ in den Prozessen von Anerkennung und Selbstanerkennung beschreibt, jedoch auch auf die Grenzen von Nietzsches Anerkennungs- und damit auch von seinem Humanitätsverständnis: Nietzsche schließt sich keinem allgemeinen Pathos der *Menschheit* im Sinn einer universellen Anerkennung an, sondern bezieht sich lediglich auf das Individuum unter seinesgleichen, auf seinen spezifischen und damit auch eingegrenzten Lebenszusammenhang. Dabei versteht Nietzsche diesen Kreis von seinesgleichen zwar nicht elitär, vielmehr lässt sich jeder dazuzählen, der die *begründete* Fähigkeit zum Selbstvertrauen besitzt. Es kommt Nietzsche somit nicht auf eine soziale oder biologistische Exklusion an; aber dennoch steht er in der Gefahr, tradierte Gruppen und damit verbunden Exklusionen unkritisch zu übernehmen, entgegen seinem eigenen Anspruch der genealogischen Kritik bestehender Wertsetzungen.

6 Nietzsche's Verständnis des „Dividuum“ kann in grundsätzlicher Entsprechung zur Entwicklung der Kategorien von „Me and I“ des symbolischen Interaktionismus bei George Herbert Mead in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gesehen werden: Mead, 1973. Im 20. Jahrhundert hat besonders prominent Hannah Arendt diesen Gedanken des inneren Gesprächs aufgegriffen, das sie als „sokratisches Gespräch“ fasst, aus dem heraus erst ethische Entscheidungen möglich sind: Arendt 2007.

IV. Über Nietzsches Humanitätsverständnis: Von der Selbstbeschreibung des Menschen

Nietzsches Humanitätsverständnis setzt an *der existentiellen Selbstbeschreibung des Menschen* an. Diese Selbstbeschreibung soll im Folgenden genauer am Beispiel der „freien Geister“ ausgeführt werden. Mit Blick auf die kritischen Vorzeichen ist es erwartbar, dass Nietzsche nicht ein bloß tradiertes Humanitätsverständnis übernimmt. So grenzt er sich entschieden etwa vom klassischen Humanitätsverständnis von Friedrich Schiller ab.⁷ Vor dem Hintergrund der genealogischen Kritik spöttelt der späte Nietzsche in seinen *Streifzügen eines Unzeitgemässen* über Schiller als den „Moral-Trompeter von Säckingen“ (Nietzsche 1889, 6, 111). Schiller gilt dem Immoralisten Nietzsche, dem es in der existentiellen Verbindung von Mensch und Leben selbst auf die Formel „gefährlich [zu] leben“ (Nietzsche 1882, 3, 283, 526) ankommt, in diesem Sinn als Anhänger eines „falschen ‚Classicismus‘“ (Nietzsche N, 9, 1880–1882, 9 [7], 410f.).⁸ In dieser Perspektive sieht Nietzsche bei Schiller „einen innerlichen Haß gegen die natürliche Nacktheit und schreckliche Schönheit der Dinge“ (Nietzsche N, 9, 1880–1882, 9 [7], 410f.), so dass er „unwillkürlich mit edel verstellten Gebärden und edel verstellten Stimmen in Bezug auf alles (Charaktere Leidenschaften Zeiten Sitten) eine verkleidete und nur vorgebliche Nacktheit und Gracität (...) forderte“ (ebd.). Nietzsche dagegen kommt es in seiner existentiellen Sicht auf das ‚nackte‘ Leben als solches an, oder wie er es in der zweiten *Unzeitgemässen Betrachtung* formuliert, auf die „dunkle (...) Macht“, auf die Emphase alles Lebendigen, das in seiner vielschichtigen Dynamik nicht in ein bereits vorgefasstes Schema aus bloß tradierten moralischen Kategorien passt.

Wenn sich Nietzsche in dieser Emphase des dynamischen Lebensbezugs vom Schiller’schen Humanitätsverständnis abwendet, so kommt er zugleich Goethes Humanitätsbild näher. Goethes Humanitätsvorstellung entsprach offenbar Nietzsches Bild der über sich selbst hinausgehenden Persönlichkeit. Goethe verkörpert für Nietzsche sogar in seiner Person die Idee des Unzeitgemässen, der sich in seinem Lebensvollzug nicht nach vorgegebenen Traditionen richtet. Eine Person, die „gegen die Zeit und dadurch auf die

7 Wie weit Nietzsches Abkehr von Schiller reicht, ist in der Forschung umstritten, dazu zusammenfassend: Merlio 2007, 204ff.

8 Der frühe Nietzsche zeigt sich noch als glühender Anhänger Schillers. Gerhardt 2007, 97–115. Bereits als Schüler hat Nietzsche Schillers *Ästhetische Briefe* in Schulpforta gelesen: dazu: Bishop und Stephenson 2005, 28.

Zeit und dadurch hoffentlich zu Gunsten einer kommenden Zeit“ (Nietzsche 1874, 1, Vorw., 247), lebt, handelt und wirkt. Im Goethe’schen Verständnis der Persönlichkeit, die nicht als „Marmor“ (Nietzsche N, 13, 1887–1889, 24 [10], 634) versteinert ist, sondern angetrieben durch das Leitwort „Stirb und werde“ (Goethe 1994, 25) beständig über sich hinauswächst, wird der Mensch dabei als das Wesen gesehen, das geprägt ist durch das, was es *aus sich selbst macht* (Nehamas 2004, 86). Es kommt somit auf den *dynamischen Prozess der Selbstwerdung* an. Hierbei betont Nietzsche, dass dieser Prozess immer schon im Leben eingebettet ist. An Goethe rühmt Nietzsche so in den *Streifzügen eines Unzeitgemäßen*, dass er „sich nicht vom Leben“ (Nietzsche 1889, 5, 49, 151) abgewendet hat, im Gegenteil: „er stellte sich hinein“ (ebd.), so dass es Goethe auf die „Totalität“ (ebd.) und nicht auf das „Auseinander von Vernunft, Sinnlichkeit, Gefühl, Wille“ (ebd.) ankommt. Während Nietzsche bei Goethe nun betont, dass dieser „sich zur Ganzheit“ (ebd.) geradezu „disziplinierte“ (ebd.), so sucht Nietzsche weiter das Leben in seiner Dynamisierung zu entgrenzen, wodurch sein Verständnis von Humanität gefährdet ist, in brachiale Fahrwasser zu geraten.⁹

1. *Nietzsches Kritik an einem harmonistischen Humanitätsverständnis*

Eine solche Radikalisierung des Goethe’schen „Stirb und werde“ schließt somit auch die rohe Nacktheit und Gewalt des Lebens ein, deren Vermeidung Nietzsche noch bei Schiller kritisiert hatte. Diese *Kritik Nietzsches an einem harmonistischen Humanitätsverständnis* steht dadurch in der Gefahr, in einen vitalistischen Dynamismus abzuleiten. In der *Götzen-Dämmerung* von 1889 gilt Nietzsches Kritik in diesem Sinn einer „zärtliche[n] Menschlichkeit“ (Nietzsche 1889, 6, 37, 136). In dieser Sicht hat Humanität für Nietzsche nichts mehr mit tradierten moralischen Werten wie Menschenliebe zu tun. Dabei betont Nietzsche eine Dynamisierung des Lebens, deren Wahrnehmung durch ein lediglich tradiert moralisierendes Humanitätsverständnis als bloße „Einmüthigkeit in der Schonung, in der Hilfsbereitschaft, im gegenseitigen Vertrauen“ (ebd.) verstellt würde. Nietzsche verortet sein neues radikal vitalisiertes Humanitätsverständnis in der intensiven Abgrenzung zu einer Humanität, die er als tradierten Moralismus versteht. Gegen dieses Humanitätsbild sucht Nietzsche die Fülle und Kraft des Lebens als existentiellen Grund zu vertreten – ein Leben, das sich gestützt auf die genealogi-

9 Zum Verhältnis von Nietzsche und Goethe insbesondere: Heftrich 1987.

sche Kritik von lebensfeindlichen, lebensfernen nur tradierten Regelungen selbst befreit, zu eigenen Lebenswerten durchdringt; die Selbststeigerung der Persönlichkeit als deren dynamisches Wesen, wie Nietzsche mit Goethe übereinstimmend ausführt, gerät dabei in deutliche Gefahr, in vitalisierend-existentieller Richtung verabsolutiert zu werden.

Die von Nietzsche als verzärtelnd charakterisierte Humanität steht für ihn somit im Gegensatz zur Fülle des Lebens, wirkt der „Folge des Überschusses von Leben“ (ebd., 6, 37, 137) entgegen. Dem späten Nietzsche kommt es darauf an, dass im Leben „Viel gewagt, Viel herausgefordert, Viel auch vergeudet werden“ (ebd.) darf. Diese ungezügelt dynamische Kraft stellt Nietzsche einem harmonistischen Verständnis einer „dick wattirten Humanität“ (ebd.) entgegen, die er 1888 in *Nietzsche contra Wagner* den bloß „Leidendste[n]“ (Nietzsche 1888, 6, 426) und „Lebensärmste[n]“ (ebd.) zuschreibt, „die Milde, Friedlichkeit und Güte nötig haben – das, was heute Humanität genannt wird“ (ebd.). Die hinter dieser Kritik wirksame ungebändigte Bejahung des Lebens beim späten Nietzsche, die Betonung des „Überschusses von Leben“ (ebd.), verbindet er 1888 weiter mit der dionysischen Gottheit des Rausches und der Fruchtbarkeit. Dabei kommt es ihm natürlich nicht auf eine harmonistische „Milde, Friedlichkeit und Güte“ an, sondern es geht ihm um die Freisetzung sich immer erneuernder Kräfte: „Der Reichste an Lebensfülle, der dionysische Gott und Mensch, kann sich nicht nur den Anblick des Fürchterlichen und des Fragwürdigen gönnen, sondern selbst die furchtbare That (...) – bei ihm erscheint das Böse, Sinnlose und Häßliche gleichsam erlaubt, wie es in der Natur erlaubt erscheint, infolge eines Über-Schusses von zeugenden, wiederherstellenden Kräften –, welche aus jeder Wüste ein üppiges Fruchmland zu schaffen vermag“ (ebd., 6, 425f.). In diesem Aphorismus zeigt sich, wie Nietzsche in der Kulmination dionysischer Lebenskräfte auch die „furchtbare That“ als erlaubt rechtfertigt, weil er sie zugleich durch die Dimension eines ungeheuren „Über-Schusses“ von Leben überwunden sieht. Dabei klingt nun keine zähmende Dimension mehr an, wie beim frühen Nietzsche in der *Geburt der Tragödie*: Denn dort steht der dionysischen Gottheit stets Apoll entgegen, der griechische Gott des Traumes und der Ordnung. Diese bedingen sich dort wechselseitig und fordern sich zugleich zu neuen Kämpfen heraus (Nietzsche 1872, 1, 5, 25ff.).

Wird allerdings der Nietzsche aus *Menschliches, Allzumenschliches* in den Argumentationsgang noch einbezogen, so gibt dies Aufschluss über die mögliche Verschränkung von scheinbar ungezügelter dionysischer Kraft und Humanität im Denken des mittleren Nietzsche. Zentral erscheint hier-

bei der Aphorismus über *Die Cyklopen der Cultur*. Hier deutet Nietzsche eine neue, human-historische Wendung an, die über die Feier des vitalistisch entgrenzenden Lebensdynamismus auf eine neue Stufe geschichtlich humaner Integration hinausweist. Darin sieht Nietzsche die „Geschichte der Menschheit“ (Nietzsche 1878, 246) durchzogen von Kämpfen: Die „wilde[n] Kräfte brechen Bahn, zunächst zerstörend, aber trotzdem war ihre Thätigkeit nöthig, damit später eine mildere Gesittung hier ihr Haus aufschlage. Die schrecklichen Energien – Das, was man das Böse nennt – sind die cyklopischen Architekten und Wegebauer der Humanität“ (ebd.). Hier geht es Nietzsche offensichtlich um eine neue dynamisch schöpferische Dimension, um ein Verständnis von Humanität in einem Entwicklungsprozess, das zugleich die Ambivalenzen freilegt: Es geht weder um ein isoliert moralisch traditionalistisch aufgeladenes Verständnis von Humanität noch um eine Rechtfertigung des blinden dunklen Lebensdrangs, sondern Nietzsche entwirft in diesem Aphorismus das Bild von Humanität als historischem Prozess von riesenhaften Dimensionen, der auf eine umfassende, „cyklopische“ Kulturleistung abzielt, in der sich zerstörerische Energien, das vermeintlich „Böse“, entladen, dabei aber letztlich zum Aufbau einer später sich entfaltenden tieferen Humanität beitragen. Vor dem Hintergrund von Nietzsches „Renaissancismus“ (Gerhardt 2011, 149) zeigt sich, dass dieser historische Prozess dabei jedoch nicht teleologisch verstanden werden kann.

2. *Über den „freien Geist“: Von der Disziplinierung im Lebenszusammenhang*

Im sich wechselseitig bedingenden Zusammenspiel von Dionysos und Apoll beim frühen Nietzsche und den human integrativ gesehenen „Cyklopen der Kultur“ aus Nietzsches mittlerer Periode klingt eine Dimension von Humanität an, die Nietzsches Sicht auf Humanität vor der Verklärung zügelloser Rohheit bewahrt. Es geht um die Frage, mit welchen Mitteln Nietzsche die Bändigung der zügellosen Rohheit fasst. Er entwickelt in diesem Zusammenhang die Möglichkeit einer humanen Integration und Steuerung einer Selbstdisziplin als wesentliche Lösungsperspektive *im* Leben. Eine Schwierigkeit hierbei besteht nun darin, herauszufinden, nach welchen Regeln diese Selbstdisziplin verfährt und welche normativen Setzungen im Hintergrund wirken, an denen sich der Mensch orientieren kann. Wie bereits bei der Einführung von Nietzsches existentieller Selbstbeschreibung des Menschen erwähnt, geht es hierbei um die Fähigkeit des Individuums als „freier Geist“, nach selbstanerkannten Urteilen handeln zu können.

Zunächst soll verdeutlicht werden, was Nietzsche unter einem „freien Geist“ versteht. Nietzsche widmet insbesondere das zweite Hauptstück aus *Jenseits von Gut und Böse* den „freien Geistern“; diese bereiten bei Nietzsche den Gedanken des „souverainen Individuums“ vor, dem in der *Genealogie der Moral* eine zentrale Bedeutung zukommt.¹⁰ Wichtig ist hierbei der Umstand, dass Nietzsche mit der Figur des „freien Geistes“ an die Aufklärung anknüpft, die ja vom Impuls zur Befreiung des Geistes aus religiöser und staatlicher Bevormundung getragen wurde. Somit gewinnt Nietzsches Kritik an der Aufklärung, die eingangs kurz in Rekurs auf seinen Aphorismus zu Voltaire erwähnt wurde, eine neue Wendung: Nun lässt sich spezifizieren, dass Nietzsche sich nicht per se gegen die Aufklärungsbewegung als solche gestellt hat, nur vertrat er eine *andere* Stoßrichtung, eine, die das *konkrete* Leben bewusst einbezieht. Bereits in *Menschliches, Allzumenschliches* betont Nietzsche die Notwendigkeit einer „grossen Loslösung“ (Nietzsche 1878, 2, Vorr. 3, 15) im Unterschied zu einem „gebundene[n] Geist“ (ebd.), der „für immer an seine Ecke und Säule gefesselt schien“ (ebd.). Diese „freien Geister“ haben sich von den „Stricken“ (ebd.) ihrer bloß tradierten „Pflichten“ (ebd.) losgesagt, die als „beinahe unzerreissbar“ (ebd.) gegolten haben.

Nietzsche verbindet mit der Humanität der „freien Geister“ einen bestimmten Anspruch; damit verdeutlicht sich auch die mit seinem Humanitätsverständnis verknüpfte Einschränkung des humanen Universalitätsanspruchs. Nietzsche hat dabei die „freien Geister“, die „souverainen Individuen“, vor Augen, zu denen für ihn nur zählt, wer eine solch anspruchsvolle Fähigkeit besitzt, *von sich aus* etwas als gut bestimmen zu können, oder anders gesagt: ein begründetes Selbstvertrauen leben zu können. Von einer anderen Seite her betrachtet bedeutet dies, dass dieser Personenkreis die besondere Fähigkeit besitzt, die Nietzsche sogar als „Privilegium“ (Nietzsche 1887, 5, 2, 291) auszeichnet, ‚versprechen zu dürfen‘ (ebd., 5, 2, 291ff.), die Fähigkeit, aufgrund der ‚Berechenbarkeit‘ und ‚Regelmäßigkeit‘ für sich eine Zukunft zu entwerfen, diese dann auch mit Recht einhalten zu können und auch für die eigene Handlung Verantwortung zu übernehmen:¹¹ Diese Begrenzung erscheint jedoch problematisch; sie impliziert eine gewisse

10 Zur Diskussion der Figur des „freien Geistes“ in der Nietzsche-Forschung grundlegend: Campioni 1976, 83–112.

11 In diesem Beitrag soll nicht diskutiert werden, was das „souveraine Individuum“ tatsächlich verspricht. Zur Diskussion um den Versprechensinhalt insbesondere: Ridley 2009, 181–196.

Ausgrenzung und es gehört gewiss zu Nietzsches Schwächen, dass er nicht a priori jeden Menschen zu diesem Kreis zählt, allein aufgrund seines bloßen Menschseins. Auch wenn Nietzsche sein Verständnis der „freien Geister“ nicht elitär oder biologistisch auflädt (Bianchi 2016), so bindet er das Kriterium von Humanität an eine bestimmte Leistung, die nicht per se die gesamte Menschheit umfasst.

Wenn der Gedanke der „freien Geister“ bei Nietzsche zwar durchaus eine gewisse Einschränkung seines Humanitätsverständnisses mit sich bringt, so trägt diese Vorstellung andererseits auch zur Lösung eines anderen, bereits erwähnten Problembereichs bei Nietzsche bei: Denn in der Vorstellung von den „freien Geistern“ macht Nietzsche zugleich deutlich, dass es ihm *nicht* bloß auf eine freie, grenzenlose Entfaltung des Individuums ankommt (Gerhardt 2014).¹² Nietzsche entwickelt die Notwendigkeit angemessener Schranken dionysischen Lebens, die für ihn entsprechend der Stoßrichtung seiner genealogischen Kritik nicht nur aus bisherigen bloß tradierten Regelungen entspringen, sondern *aus einer selbstanerkannten* Setzung des „souverainen Individuums“. Mit dem Anspruch des „souverainen Individuums“, sein Leben selbst zu bestimmen, ist nicht nur die Wendung gegen tradierte Heteronomie verbunden, sondern auch die Notwendigkeit innerer Selbststeuerung. Es geht dabei um die binnenrelationale Struktur des Menschen als „Dividuum“, der im Selbstgespräch zwischen „Ich und Mich“ in der Lage ist, den verinnerlichten gesellschaftlichen Standpunkt so in sich abzuwiegen, dass er dadurch zu einer *eigenen* Einsicht kommt und aufgrund dieser nach selbstanerkannten Regeln handeln kann, oder wozu auch gehört: dass er sich selbst steuern und dabei auch disziplinieren kann. Zwar spricht Nietzsche nicht explizit von einer solchen Dimension der Selbstdisziplin; *der Sache nach* scheint es aber im Kern darum zu gehen, wenn er von den „Steuermännern dieses Daseins“ (Nietzsche 1874: SE, 1, 1, 339) spricht. Insbesondere in Zarathustras Rede *Von der Selbst-Ueberwindung* führt Nietzsche das Zusammenspiel von Selbststeigerung und Selbstdisziplin aus (Nietzsche 1883, 4, 2, 146). Die „Zeugung (...) zum Höheren, Ferneren, Vielfacheren“ (ebd., 4, 2, 148) zeigt an, dass es sich dabei um einen Prozess handelt, den es stetig auszuloten gilt, ohne jedoch in ein schematisches Fortschrittsdenken zu gelangen. Nietzsche geht es um die schöpferische Dynamik, um eine „Selbst-Ueberwindung“, die nicht an einer

12 Dazu Gerhardt 2014, 47–67. Eine solche Individualität ist immer sozial zu denken, v.a.: Bianchi Vorauss. 2017.

Stelle stehen bleibt, sondern stets weiter über sich hinaustreibt. Allerdings zeigt Nietzsche zugleich auf, dass diese schöpferische Kraft nicht ins Grenzenlose zielt. Nietzsche betont in der „Selbst-Ueberwindung“ die Fähigkeit, sich selbst steuern und sich selbst gehorchen zu können. Durch den hier aufgezeigten Kontext ist deutlich, dass die Dimension der Selbstdisziplinierung bei Nietzsche keine lebensverneinenden Züge eines asketischen Ideals impliziert (Piazzesi 2010, 206ff.). Zarathustras Rede zeigt in meinem Verständnis vielmehr die Verschränkung von Selbstdisziplin und „Selbst-Ueberwindung“ als eine Form der *Regierung des Menschen über sich selbst*: „Dem wird befohlen, der sich nicht selber gehorchen kann“ (Nietzsche 1883, 4, 2, 147). In der Verbindung zur Selbstregierung wird „die Rede vom Gehorsame“ von dem Umfeld der Fremddisziplinierung abgegrenzt.¹³

Diese so als *Selbstregierung* verstandene „Selbst-Ueberwindung“ wirkt dementsprechend als ein *selbstdisziplinierender Mechanismus* (Bianchi 2015). Für unser Thema ist wichtig, dass Nietzsche Selbstdisziplin als frei von jeglichem fremdbestimmten Charakter entwickelt. Er betont eindringlich, dass das sich frei entfaltende Individuum als „Dividuum“ die Fähigkeit besitzt, sich *selbst* zu beschränken, weil es dies für das eigene Leben als gut erachtet. Dies hat natürlich Konsequenzen für Nietzsches Moralverständnis. Nietzsche beschreibt in der *Genealogie der Moral* das „souveraine Individuum“ als „übersittlich“ (Nietzsche 1887, 5, 2, 293). Damit will Nietzsche ein solches Individuum keineswegs von jeglicher Moral loslösen. Es bedeutet vielmehr, dass es ihm im Sinn der genealogischen Kritik auf eine *Kritik eines traditionellen Moralverständnisses* ankommt, dass das „souveraine Individuum“ von ihm insofern über der tradierten Moral gesehen wird, dass es aufgrund der eigenen Einsicht über sie reflektieren und sich selbstbestimmt von blind tradierten Regeln lösen kann. Dieses „souveraine Individuum“ kann somit *mit guten Gründen* moralisch handeln, weil es sie in persönlicher Autonomie eingesehen und für gut befunden hat. Demzufolge steht es nicht außerhalb jeglicher sozialer und moralischer Gefüge. Nietzsches Kritik an der „sozialen Zwangsjacke“ (Nietzsche 1886, 5, 2, 293) beschreibt vielmehr seine Kritik an einer verhärteten Moral, an einer von ihm als lebensfeindlich verurteilten Moral. Das „souveraine Individuum“ hingegen besitzt die Fä-

13 Zur Dimension der Selbstregierung auf politischer Ebene: Caysa 2005, 113ff.

higkeit, nach einer *lebensbejahenden* erkannten Moral zu leben, die es *selbst* anerkannt hat.¹⁴

V. Schlussbetrachtung

Mit diesem Aufsatz sollte ein Beitrag zur Klärung von Nietzsches Humanitätsverständnis *in binnenrelationaler Perspektive* geleistet werden. Eine solche Klärung wurde mittels der Verbindung von Anerkennung, Leben und Humanität unternommen. Dabei wurde Nietzsches Humanitätsverständnis in drei Schritten exegetisch gedeutet: Ein erster Schritt setzte an den *kritischen Vorzeichen* von Nietzsches Humanitätsverständnis an. Hierbei ging es um die Mechanismen der genealogischen Kritik und den Perspektivismus. Auf dem Weg zu Nietzsches existentiellen Humanitätsverständnis wurde in einem zweiten Schritt vor dem kritischen Hintergrund Nietzsches binnenrelationale Struktur des Menschen als „Dividuum“ entwickelt, als Menschen, der mit sich im Gespräch von „Ich“ und „Mich“ ist. Wenn es Nietzsche in seinem Verständnis von Humanität in der ursprünglichen Verbindung zum Lebenszusammenhang auf die existentielle Selbstbeschreibung des Menschen ankommt, so gewinnt diese Beschreibung ihr Potential durch die Dimension der Selbstanerkennung, durch die der Mensch für Nietzsche *von sich aus* etwas als gut befinden kann, ohne bloß tradierte Vorstellungen, sei es aus den Bereichen der Religion, der Moral oder der Wissenschaft, übernehmen zu müssen. Diese Dimension wurde in einem dritten Schritt in Nietzsches Verständnis des „freien Geistes“ beziehungsweise des „souverainen Individuums“ vertieft. Die existentielle Sicht auf Humanität steht bei Nietzsche durch die Emphase der Befreiung des Lebens aus tradierten Zwängen in der Gefahr, in einen zum Teil brachialen Dynamismus abzudriften. Dass dies jedoch nicht eo ipso seiner Argumentation inhärent ist, wird am Beispiel des „freien Geistes“ bei Nietzsche aufgezeigt, der notwendigerweise die Fähigkeit zu *einer selbstanerkennenden Selbststeuerung* besitzt. Zugleich offenbart sich in dieser Figur des „freien Geistes“ auch die Schwäche in Nietzsches Humanitätsverständnis: Obwohl Nietzsche von einer Sozialität im Leben ausgeht, kommt es ihm nicht per se auf die *Menschheit* als solche an, vielmehr zählen für ihn nur diejenigen zum Kreis von seinesgleichen dazu, die als „freie Geister“ die Fähigkeit zu begründetem Selbstvertrauen gewonnen haben.

14 In diesem Aufsatz sollte dabei nicht die Frage behandelt werden, wie das Individuum letztlich zu *seiner* Lebensweise findet. Nehamas 2015.

VI. Acknowledgement

Dieser Aufsatz ist durch die fördernde Unterstützung verschiedener Institutionen entstanden, denen ich an dieser Stelle danken möchte: Zunächst gilt mein Dank dem Philosophischen Kolloquium von Prof. em. Dr. Dr. h.c. Volker Gerhardt an der Humboldt-Universität zu Berlin für die weiterführenden Anregungen. Dort habe ich erste Gedanken zu diesem Thema im Sommersemester 2014 vorgetragen. Des Weiteren möchte ich dem *Kolleg Friedrich Nietzsche der Klassik Stiftung Weimar* danken. Den Aufsatz habe ich während meines Fellowship-in-residence in der „Villa Silberblick“ im Frühling 2015 begonnen. Ferner möchte ich der John Templeton Foundation danken, die mein Postdoc-Project „Government of the Self: Towards an Anthropological Rethinking of Humanity“ innerhalb des *The Enhancing Life Project* an der Humboldt-Universität zu Berlin fördert. Durch diese Unterstützung konnte ich als Visiting Postdoctoral Research Associate an der Princeton University diesen Aufsatz zu Ende schreiben. Die in diesem Aufsatz vorgetragene Meinung spiegelt nicht notwendigerweise die Sicht der Klassik Stiftung Weimar oder die der John-Templeton-Stiftung wider.

Literatur

1. Nietzsches Werke in ihrer zeitlichen Reihenfolge

- GT Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (1872)
- WL Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne
- HL Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben (2. Unzeitgemäße Betrachtung) (1874)
- SE Schopenhauer als Erzieher (3. Unzeitgemäße Betrachtung) (1874)
- MA 1 Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister I (1878)
- MA 2 Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister II (1. Teil: Vermischte Meinungen und Sprüche) (1878)
- WS Der Wanderer und sein Schatten (2. Teil von MA 2) (1878)
- M Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile (1881)
- FW Die fröhliche Wissenschaft (1883, außer Buch V: 1887)
- Za Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen
- J Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft (1886)
- GM Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift (1887)

- WA Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem (1888)
- GD Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt (1889)
- N Nachgelassene Fragmente 1869–1889

2. Literatur

- Arendt, Hannah. 2007. Über das Böse. *Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. München: Piper.
- Bedorf, Thomas. 2010. *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bianchi, Sarah. 2015. Government of the Self. Towards an Anthropological Rethinking of Humanity. In: *The Enhancing Life Project. Scholars and Research Projects*. Herausgegeben von William Schweiker and Günter Thomas. Chicago/Bochum: o.A., 41–54.
- Bianchi, Sarah. 2016. *Einander nötig sein. Existentielle Anerkennung bei Nietzsche*. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Bianchi, Sarah. Vorauss. 2017 Soziale Individualität. Nietzsches anerkennungstheoretische Grundierung von Humanität unter der biotechnologischen Herausforderung. In: *Auf Nietzsches Balkon III. Schriften aus dem Kolleg Nietzsche*. Herausgegeben von ders. Weimar: VDG-Verlag. (im Erscheinen)
- Bishop, Paul, and Stephenson, Roger H. 2005. *Friedrich Nietzsche and Weimar Classicism*. Rochester: Camden House.
- Boeschstein, Hermann. 1982. Nietzsche und das Problem der Humanität. *Modern Language Notes* 97: 636–655.
- Butler, Judith. 2001. *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Übersetzt von Reiner Ansén. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Campioni, Giuliano. 1976. Von der Auflösung der Gemeinschaft zur Bejahung des „Freigeistes“. *Nietzsche-Studien* 5: 83–112.
- Caysa, Volker. 2005. *Kritik als Utopie der Selbstregierung. Über die existentielle Wende der Kritik nach Nietzsche*. Berlin: Frank&Timme.
- Constâncio, João. 2015. Struggle for Recognition and Will to Power: Probing an Affinity between Hegel and Nietzsche. In: *Nietzsche, German Idealism and its Critics*. Herausgegeben von Katja Hay und Leonel R. dos Santos. Berlin/Boston: de Gruyter, 66–99.
- Gerhardt, Volker. 2014. Ein alter Begriff für eine neue Zukunft. Das zweite Hauptstück: ‚der freie Geist‘. In: *Friedrich Nietzsche. Jenseits von Gut und Böse*. Herausgegeben von Marcus Andreas Born. Berlin/Boston: de Gruyter, 47–67.
- Gerhardt, Volker. 2011. Sensation und Existenz. Nietzsche nach hundert Jahren. In: *Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft*. Herausgegeben von Jan-Christoph Heilinger und Nikolaos Loukidelis. Berlin/New York: de Gruyter.

- Gerhardt, Volker. 2007. Sich große Worte um die Ohren schlagen. Nietzsches misslungener Abschied von Schiller. In: *Friedrich Schiller. Dichter, Denker, Vor- und Gegenbild*. Herausgegeben von Jan Bürger. Göttingen: Wallstein, 97–115.
- Gerhardt, Volker. 1996. *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Gesang, Bernward. 2007. *Perfektionierung des Menschen*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Goethe, Johann Wolfgang. 1987ff. *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*. Herausgegeben von Hendrik Birus et al. Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag.
- Heftrich, Eckhard. 1987. Nietzsches Goethe. Eine Annäherung. *Nietzsche-Studien* 16: 1–20.
- Hogh, Alexander. 2000. *Nietzsches Lebensbegriff. Versuch einer Rekonstruktion*. Stuttgart: Metzler.
- Honneth, Axel. 2000. Pathologien des Sozialen. Traditionen und Aktualität der Sozialphilosophie. In: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Herausgegeben von dems. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 11–69.
- Honneth, Axel. 1992. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel. 2014. *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel. 2009. Was ist Ideologiekritik? In: *Was ist Kritik?* Herausgegeben von ders. und Tilo Wesche. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 266–298.
- Jaeggi, Rahel. 2006. *Anerkennung und Unterwerfung. Zum Verhältnis von negativen und positiven Theorien der Intersubjektivität*. https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereiche/jaeggi/mitarbeiter/jaeggi_rahel/erkennungunterwerfung, zuletzt eingesehen am 18. April 2016.
- Löwith, Karl. 1995. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Hamburg: Meiner.
- Merlio, Gilbert. 2007. Schiller-Rezeption bei Nietzsche. In: *Friedrich Schiller. Der unterschätzte Theoretiker*. Herausgegeben von Georg Bollenbeck und Lothar Ehrlich. Köln et al.: Böhlau, 191–213.
- Nehamas, Alexander. 2015. Is Living an Art That Can Be Taught? *Journal of Philosophical Research* 40: 81–91. DOI: 10.5840/jpr201540Supplement12.
- Nehamas, Alexander. 2004. How One Becomes What One Is. In: *The Existentialists: Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre*. Herausgegeben von Charles B. Guignon. Lanham et al.: Rowman & Littlefield Publishers, 73–100.
- Nietzsche, Friedrich. 1980ff. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter.

- Ottmann, Henning. 1987. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Piazzesi, Chiara. 2010. Die soziale Verinnerlichung von Machtverhältnissen. Über die produktiven Aspekte der Selbstdisziplinierung und der Affekt-Kontrolle bei Nietzsche und Elias. In: *Zur Genealogie des Zivilisationsprozesses. Friedrich Nietzsche und Norbert Elias*. Herausgegeben von Friederike Günther et al. Berlin/New York: de Gruyter, 193–216.
- Recki, Birgit. 2009. *Freiheit*. Wien: Facultas.
- Ridley, Aaron. 2009. Nietzsche's Intentions. What the Sovereign Individual Promises. In: *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Herausgegeben von Ken Gemes und Simon May. Oxford: Oxford University Press, 181–196. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199231560.003.0009.
- Riedel, Manfred. 2009. *Im Zwiegespräch mit Nietzsche und Goethe. Weimarer Klassik und klassische Moderne*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Saar, Martin. 2007. *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Schiller, Friedrich. 1943ff. *Schillers Werke. Nationalausgabe*. Herausgegeben von Julius Petersen et al. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger.
- Sorgner, Stefan Lorenz. 2010. *Menschenwürde nach Nietzsche. Die Geschichte eines Begriffs*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Szabó, László V. 2000. Nietzsche und Schiller. Dionysische und apollinische Elemente in Schillers Ästhetik. *Studia Germanica Universitatis Vesprimiensis* 4, 2: 223–239.
- Williams, Robert R. 2012. *Tragedy, Recognition, and the Death of God. Studies in Hegel and Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press.
- Woll, Silvia. 2013. Transhumanismus und Posthumanismus – Ein Überblick. Oder: Der schmale Grat zwischen Utopie und Dystopie. In: *Journal of New Frontiers in Spatial Concepts* 5: 43–48.

