

DIETER THOMÄ

JEDER IST SICH SELBST DER FERNSTE.
ZUM ZUSAMMENHANG ZWISCHEN PERSONALER IDENTITÄT
UND MORAL BEI NIETZSCHE UND EMERSON

Zusammenfassung: Am Leitfaden des Satzes „Jeder ist sich selbst der Fernste“ wird die systematische Frage erörtert, wie die Revision personaler Identität bei Emerson und Nietzsche für eine Revision der Moral fruchtbar gemacht werden kann. Dabei geht es insbesondere um die Figur des „abandonment“ oder der Selbstüberwindung, mit der die Person, die „werdende Seele“ (Emerson), ihre Vertrautheit mit sich verliert. Diese Erfahrung innerer Fremdheit oder „Ferne“ eröffnet ein neues moralisches Verhältnis zu äußerer Fremdheit oder zum Anderen. Selbstbezug und Interaktion greifen ineinander. Neben Emersons und Nietzsches Kritik des Mitleids und der Nächstenliebe tritt damit auch ein positives Verständnis der „Anteilnahme“.

Schlagerwörter: Nietzsche, Emerson, Selbst, Identität, Moral, Mitleid

Abstract: Taking the phrase “Each man is furthest from himself” as a guideline, this paper shows how Emerson’s and Nietzsche’s revised notion of personal identity eventually lead to a revised notion of morality as well. The image of abandoning or overcoming the self is linked to situations in which a person or the “soul” that “becomes” (Emerson) loses one’s self acquaintance. This experience of internal strangeness or distance paves the way to a new moral relation to the external strangeness of the Other. Self-relation and interaction are intertwined. Hence Emerson and Nietzsche’s critiques of pity and compassion are complemented by a positive understanding of sympathy.

Keywords: Nietzsche, Emerson, self, identity, morality, pity.

Wenn man auf der Suche nach der Moral ist, dann „thut“ – so lernt man aus Nietzsches *Genealogie der Moral* – „eine Kenntniss der Bedingungen und Umstände noth, aus denen sie gewachsen“ ist (GM, Vorrede 6). „Genealogie“: dieses Konzept setze ich, anders als etwa in der Foucault-Schule üblich, nicht zur Enthüllung fremder Motive ein, die etwa hinter der Moral stünden. Im Folgenden geht es bescheidener darum, wie Moral entsteht oder wie ein Mensch moralisch wird. Damit kommt neben der Moral selbst die Theorie der Person ins Spiel; gefragt wird nach den Voraussetzungen für ein Selbstverständnis, das der Moral zugänglich und zuträglich ist.

Um das Verhältnis zwischen Selbst und Moral nicht von vornherein zu harmonisieren, sei zunächst vorlieb genommen mit der Auskunft: Jeder ist sich selbst der Nächste! Hier spricht, so scheint es, der Egoist. Aber in einem trivia-

len Sinn ist dieser Satz gar nicht anstößig. Unweigerlich ist man an sich oder an seine Existenz gebunden. Niemandem kann ich näher kommen als mir selbst, also bin ich mir der Nächste. (Ich kann anderen auf den Schlips treten, aber mir selbst auf die Zunge beißen.) In dem Satz ‚Jeder ist sich selbst der Nächste‘ wird die Intimität, in der man mit sich selbst zu tun hat, aber durch zwei Winkelzüge irritiert. Es wird ein soziales Feld aufgebaut: Von ‚jedem‘, von Mitgliedern einer Gesellschaft oder der Menschheit ist die Rede. Überdies ist ein Superlativ im Spiel, der zum auftrumpfenden Vergleich zwischen mir und anderen führt. Erst wenn man diesen Spuren nachgeht, gibt sich das moralisch Anstößige jenes Satzes zu erkennen. Er funktioniert als Handlungsanleitung, wenn zwei Kuchenstücke auf der Platte liegen und eines größer ist, ein Sitzplatz im Bus frei ist und zwei sich setzen wollen. Wenn es darum geht, Vorteile zuzuschancen, fällt die Wahl dessen, der sich näher ist als anderen, auf sich selbst.

Das Gegenprogramm hierzu ist bekanntermaßen der Satz: ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!‘ Wenn auch mit dieser Aufforderung zu ‚lieben‘ das, was moralisch gefordert werden kann, überboten wird, so enthält dieser Satz doch einen zentralen Anstoß für die moralische Überwindung des Egoismus und die Gleichstellung zwischen mir und dem anderen. Er fordert die gleiche Berücksichtigung verschiedener Personen. Doch sind hier weitere Klärungen gefordert. *Erstens:* Es ist zu fragen, wer genau mit dem ‚Nächsten‘ gemeint ist. Wenn es nur um eine Haltung gegenüber dem Familien- und Freundeskreis ginge, dann würde die Überwindung des Egoismus durch die Nächstenliebe auf halbem Wege stecken bleiben. In der Moral ist es gar nicht wirklich mein Nächster, den ich lieben soll, sondern ich soll einsehen, dass *alle* meine Nächsten sind. Nichts Menschliches sei dir fremd, die Welt sei voll mit Nachbarn. Es wird ein Bild allseitiger Annäherung gezeichnet. Wie diese Ausweitung der Perspektive sich zu meiner eigenen Lebensführung und meinen partikularen Beziehungen verhält, wirft dann eigene Probleme auf. (Kleist macht diese Schwierigkeit des Universalismus zum Gegenstand seines moralphilosophisch höchst bedeutsamen Dramas *Prinz von Homburg*.¹) *Zweitens:* Klärungsbedürftig ist das Junktim zwischen Selbst- und Nächstenliebe, das dieser Satz ins Spiel bringt.² Angesprochen wird eine Person, die sich auf sich selbst bezieht und zugleich auf eine (beliebige) andere Person, in der sie sich selbst oder ein zweites Selbst oder einen anderen Selben (wie es bei

¹ Vgl. Dieter Thomä, Tugendhat, der Prinz und die Moral, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42 (1994), S. 35–58.

² Die populäre Lesart, wonach der Altruismus den Egoismus voraussetze, ist damit freilich noch nicht impliziert. Hier kommt es vielmehr auf das Verständnis der Selbstliebe an; vgl. Dieter Thomä, Zur Rehabilitierung der Selbstliebe, in: Ders., Vom Glück in der Moderne, Frankfurt am Main 2003, S. 270–291; ders., Erzähle dich selbst, Frankfurt am Main 2007, Kap. IV: Selbstliebe und Erzählung.

Aristoteles³ heißt) erkennt. Auf dieses Selbst trifft man hier wie dort, bei sich und bei anderen. Das Selbst dient der Moral als Instanz, an die Appelle gerichtet werden, die zur Verantwortung gezogen wird und Respekt verdient. Zusammengefasst: Man stößt auf eine Apologie der Nähe und auf eine Eloge auf das Selbst.

Nietzsche ist ein Spielverderber. Er sagt in der *Genealogie der Moral*: „Jeder ist sich selbst der Fernste“ (GM, Vorrede 1). Damit ist die Provokation perfekt. Geschmiedet und geschliffen wird eine doppelte Spitze gegen das, was als elementare Ausstattung der Moral gilt, und zugleich auch gegen das Selbstverständnis des Egoisten. Es soll keine Nähe, keine Nächsten mehr geben – und erstmal auch kein Selbst. Der Satz ‚Jeder ist sich selbst der Fernste‘ kollidiert auf der einen Seite mit dem Satz ‚Jeder ist sich selbst der Nächste‘, mit dem das Selbst gesichert und die Moral ausgehebelt werden soll. Gegen diesen Egoismus ergeht ein Seitenhieb, der doch nicht von der Schlaghand der Moral ausgeführt wird. Denn wenn man sich fern steht, wenn die Nähe zu sich selbst fehlt, dann ist auch der Symmetrie zwischen mir und den anderen der Boden entzogen, die der an die Nächstenliebe anschließenden Moral zugrunde liegt. Alles ist verschoben, verrückt. Die Suche nach dem Selbst muss neu angegangen werden.

In meinem Beitrag möchte ich der Verunsicherung der Moral, die durch die Krise des Selbst ausgelöst wird, nachgehen. Zur Bewältigung dieser Krise soll eine Deutung der Identität der Person und ihres Verhältnisses zu anderen vorgestellt werden, die einen neuen Zugang zur Moral eröffnet. Diese Deutung stützt sich auf Nietzsche, aber in gleicher Weise auch auf Ralph Waldo Emerson. Denn der Sinn der Wendung, jeder sei sich selbst der Fernste, lässt sich gerade durch den Rückgang auf Emerson genauer erschließen.

Zunächst werfe ich einen Blick auf ein Junktim von Identität und Moralität, wie es nicht in menschlicher, sondern in göttlicher Gestalt verwirklicht wird. Kontrastiert wird dieses Bild mit dem ironischen (sokratischen) Versuch, der vorbildhaften göttlichen Identität in menschlicher Gestalt zu entsprechen (I). Dieser erste, kurze Abschnitt hat weniger grundlegenden als hinführenden Charakter. Dass ich bei der Diskussion um Identität bei diesen zugegebenermaßen ungewöhnlichen Bezugspunkten einsetze, ist nicht durch die besondere Stellung begründet, die ‚Gott‘ wie auch ‚Sokrates‘ in je unterschiedlicher Weise in Nietzsches Denken einnehmen; vielmehr soll durch diese gegensätzlichen Bezüge ein Raum aufgespannt werden, in dem weitere Lesarten der Identität verortet werden können. Der Boden soll also bereitet werden für die Analyse der Vorschläge, die Emerson (II) und Friedrich Nietzsche (III) zum Zusammenhang von Identität und Moralität unterbreitet haben. Diese Analyse steht im Dienst der syste-

³ „esti gar ho philos allos autos“ (NE 1166a 32); zit. wird nach den folgenden Ausgaben: Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, hg. v. I. Bywater, Oxford 1988; ders., *Nikomachische Ethik*, hg. v. G. Bien, Hamburg 1985.

matischen Absicht, den Satz ‚Jeder ist sich selbst der Fernste‘, der in der *Genealogie der Moral* zuallererst für die Selbst-Verstellung des Erkennenden steht, für die Moralphilosophie fruchtbar zu machen.⁴

I. Vorbereitung mit Gott und Sokrates

Am Dornbusch sprach Gott zu Moses: „Ähjah asher ähjah“ (2. Mose 3, 14). Als Übersetzungen dieser Formel werden üblicherweise vorgeschlagen: „Ich bin, der ich bin.“ Oder: „Ich werde sein, der ich sein werde.“ Oder: „Ich bin, der ich sein werde.“ Oder: „Ich bin, wo ich sein werde.“ Oder auch: „Ich werde dasein, als der ich dasein werde.“⁵ Gott ist hier und da, jetzt und gleich. Gott ist immer er selbst, er ist das perfekte Selbst. Für die Suche nach dem Selbst ist damit ein hoher Standard gesetzt. Inwieweit dieses Selbst freilich namentlich haftbar gemacht wird, bleibt erstmal noch in der Schwebel. Da Gott seinen Namen Moses zunächst nicht verraten will, ist häufig eine Verbindung gezogen worden zwischen dem Gott der Bibel und der ägyptischen Inschrift an der Statue der Isis: „Ich bin alles, was ist, was war und was sein wird, kein sterblicher Mensch hat meinen Schleier aufgehoben.“ Plutarch zitiert diese Inschrift ebenso wie Voltaire und Friedrich Schiller; Beethoven hat sie als eine Art Glaubensbekenntnis auf seinen Schreibtisch verwahrt.⁶

Von uns aus gesehen bleibt Gott fern. Doch die sich entziehende Macht Gottes verliert sich nicht im Ungewissen, Unheimlichen. Umgekehrt, von ihm aus gesehen, ist er uns nah. Weil er zu Mose Distanz hält, ist Gott geschützt vor Missbrauch, Abzweckung und Aneignung. Dies macht ihn umgekehrt frei, sich seinerseits an Moses zu wenden. So sagt er nicht nur: „Ich werde sein, der ich sein werde“, sondern er sagt auch: „Ich will mit dir sein“ oder „Ich werde dasein bei dir“⁷ (2. Mose 3, 12). Derjenige, der ganz er selbst ist, ohne dass wir von ihm selbst wissen, ist doch bei uns. Dies macht seine Identität aus.

⁴ An dieser konstruktiven Absicht wird deutlich, dass ich mich nicht auf die Seite derer schlage, die meinen, Nietzsche gelange von der Moralkritik zu einer nichtmoralischen Handlungsorientierung (vgl. etwa Winfried Schröder, *Moralischer Nihilismus. Typen radikaler Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche*, Stuttgart 2002; zur Kritik daran Annemarie Pieper, *Der moralische Nihilist: ein Papiertiger?*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53 (2005), S. 310–315).

⁵ Der erste Vorschlag stammt aus der Einheitsübersetzung der Bibel, der letzte Vorschlag aus Martin Buber / Franz Rosenzweig (Hg.), *Die fünf Bücher der Weisung*, Stuttgart 1992, Bd. 1, S. 158. Übrigens hat auch Walter Kaufmann, der Nietzscheforscher und Religionsphilosoph, zur Diskussion um den Sinn dieser Formel beigetragen; vgl. Walter Kaufmann, *Religion und Philosophie*, München 1966, S. 414–429.

⁶ Zu all diesen Bezügen vgl. Jan Assmann, *Moses the Egyptian*, Cambridge / London 1997, S. 117 ff., ein Faksimile von Beethovens Handschrift S. 123.

⁷ Die erste Version folgt der Einheitsübersetzung, die zweite Buber / Rosenzweig (Hg.), *Die fünf Bücher der Weisung*, S. 158.

Karl Kraus hat gesagt (und Walter Benjamin hat dies gerne zitiert): „Je näher man ein Wort ansieht, desto ferner sieht es zurück.“⁸ Mit Gott ist es, der jüdisch-christlichen Tradition zufolge, genau umgekehrt: Je ferner jemand ihn ansieht, desto näher ist er ihm, je weniger man ihn vereinnahmt, desto mehr darf man sich auf ihn verlassen. Gott ist die Zuverlässigkeit, die Beständigkeit in Person. Er ist immer er selbst. Die Beständigkeit, durch die Gott sich auszeichnet, hat mit der Unnahbarkeit, der Ferne zu tun, in der er sich hält. Das Bild der Beständigkeit Gottes bildet einen Kontrast zu der Flüchtigkeit des menschlichen Lebens.

Die Beständigkeit des Selbstseins Gottes erweist sich in seinem Für-den-Menschen-Dasein auch als ein fernes Ideal, dem derjenige gerecht zu werden versucht, der moralisch sein will. (Besonders deutlich spiegelt sich dies in Kierkegaards Forderung nach der Beständigkeit des ethischen Selbst.)⁹ Wenn man sich selbst treu ist, ist man in der Lage, einen anderen Menschen verlässlich zu lieben und zu achten – eben: wie sich selbst. Um der Beständigkeit, um seines moralischen Selbst willen ist man versucht, Gott, dem vorbildhaften Selbst, auf menschliche Weise nachzueifern.

Nietzsche gehört nicht zu denen, die nacheifern. Er desavouiert jene göttliche Identität aber auch nicht als billige Projektion; vielmehr zieht er eine Linie von ihr zur Selbstdistanz und „Entpersönlichung des Geistes“ (JGB 207, KSA 5, S. 135), die der Mensch betreibt. Nach Hinrich Fink-Eitel protestiert Nietzsche gegen die „Entwirklichung“ der „losgelöste[n], absolute[n] Subjektivität, die ihre Relativität, Reaktivität und Negativität“ verleugnen muss, um autonom sein zu können; nach Fink-Eitels Rekonstruktion der Argumentation Nietzsches schneidet sich die Moral von eben jenen Erfahrungen der Fragilität ab, um de-retwillen sie zuallererst aufgetreten war: ein Selbstwiderspruch.¹⁰ Zwar mag man dem Gott vertrauen, bei aller ‚Loslösung‘ eine Liebe diesseits der Entpersönlichung zu schenken, doch diese Hinwendung und Zuwendung verbaut sich der moralische Mensch, der sich erst krampfhaft über seine Wirklichkeit erheben muss. Nietzsches Moralkritik verbindet sich mit einer Kritik an der Metaphysik des Subjekts.

Die Absicht des moralischen Menschen besteht, so hat sich gezeigt, darin, selbst der zu sein, der er ist und sein wird – bis auf weiteres, in den Grenzen der Endlichkeit. So sieht er sich befähigt, Verpflichtungen zu erfüllen und sich in Antwort auf äußere Ansprüche verantwortlich zu verhalten. In diesem Zusammenhang drängt es sich geradezu auf, Sokrates einzubeziehen. Nahe liegend

⁸ Vgl. Walter Benjamin, Karl Kraus, in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. II/1, Frankfurt am Main 1977, S. 334–367, hier S. 362.

⁹ Vgl. Thomä, Erzähle dich selbst, Kap. I. 2: Die Verantwortung des Selbst für seine Geschichte (Kierkegaard).

¹⁰ Hinrich Fink-Eitel, Nietzsches Moralistik, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41 (1993), S. 865–879, hier S. 873.

wäre es, seine Bereitschaft, ‚Gründe zu geben‘ und Rechtfertigungen zu prüfen, als eine Form jener Verantwortung aufzufassen, von der gerade die Rede war. Mir geht es hier aber weniger um das sokratische Projekt, die Bereitschaft zu Begründungen als eine rationale und zugleich ethische Lebensform zu bestimmen, als vielmehr um einen ironischen Zug seines Denkens, der für die sich durchhaltende moralfähige Identität eine Gefahr darstellt.

In Platons Dialog *Hippias Minor* hört man Sokrates sagen „Ich [bin] eben ein solcher, wie ich bin“ (Hipp. min. 372d).¹¹ Er versichert – im Dialog *Charmides* –, er sei immer noch der Selbe, der Alte, sein altes Selbst (Charm. 170a). Es hat den Anschein, als sei man hier gar nicht auf ironischen Abwegen, sondern komme geradezu dem, was Gott Moses am Dornbusch verkündet hat, verdächtig nahe. Fast wirkt dies wie eine menschliche Adaption der göttlichen Identitätsformel. Wiederum trifft man auf ein Selbst, das sich gleich bleibt, das man wieder erkennt. Aber der Fund dieses Selbst ist vergiftet, und Sokrates selbst hat das Gift ausgelegt. Dass er sich gleich bleibe, sei, wie er sagt, „leider“ so. Achselzuckend erklärt er, er sei eben so, wie er sei. Fast entschuldigt er sich dafür. Nun muss man, wenn Sokrates sich entschuldigt, auf der Hut sein. Gleichwohl wünscht man eine Erklärung dafür, was so unangenehm oder schlimm daran sein soll, dass Sokrates ‚ist, wie er ist‘.

Die Formeln der Identität, die ich zitiert habe, finden sich in den platonischen Dialogen an Stellen, an denen Sokrates eine geradezu starrköpfige Begriffsstutzigkeit an den Tag legt. Er prüft seine Gesprächspartner, treibt sie in die Enge. Die Beständigkeit, der er seine Identität verdankt, fußt auf Sturheit. Sein Beharrungsvermögen zeigt sich freilich zunächst nur darin, dass er auf seiner Ratlosigkeit insistiert, dass er verunsichert ist über die Bedeutung der Worte, die verwendet werden. Er sagt: „ich schwanke also über der Sache“ (Hipp. min. 372de). Anders gesagt: Sokrates’ Beständigkeit ist die der Unbeständigkeit, der Verunsicherung darüber, was man denn meint, wenn man etwas sagt. „Ich schäme mich [...] nicht zu lernen, sondern ich forsche und frage“, erklärt er und sieht darin das „sonderbare Gute“, das er an sich habe (Hipp. min. 372d). Mit seinem „alten Selbst“ raubt Sokrates den anderen die Selbstverständlichkeit, die er selbst sowieso nicht hat. Seine Sturheit ist nicht die des Bescheid- und Besserwissers, sie lässt sich auch nicht veredeln zu der Beständigkeit, von der gerade im Hinblick auf moralische Zurechenbarkeit die Rede war. Statt auf ein durch Gewissheiten abgestütztes Selbstverständnis stößt man bei ihm auf subversiven Zweifel. Beständig an dieser Identität ist allenfalls die Unruhe – eine Unruhe, die später bei Augustinus („inquietum est cor nostrum“, „quaestio mihi factus sum“) oder dann beim amerikanischen Pragmatisten William James (als

¹¹ Zit. wird nach Platon, Sämtliche Werke, hg. v. Karlheinz Hülsner, Frankfurt am Main / Leipzig 1991.

„worry“) wiederkehren wird.¹² Wer das Selbst bei Sokrates sucht, wird also, dem ersten Anschein zum Trotz, nicht fündig.

Das Selbst des Sokrates bewährt sich in der Bewegung der Infragestellung, besteht eigentlich in nichts als dieser Bewegung. Ralph Waldo Emerson charakterisiert Sokrates als einen Verfechter radikaler Kritik und Selbstkritik, dessen „furchtbare Logik“ noch die „Umsichtigsten auf die vergnüglichste Weise in schreckliche Zweifel und in Verwirrung stürzt [...] er zwingt sie zu schrecklichen Entscheidungen durch seine Dilemmata und spielt mit Hippias, Gorgias und wie sie alle heißen [...] wie ein Junge mit Bällen.“ Wenn Emerson Sokrates, Platon folgend, einen „Zitterrochen“ oder „Krampffisch“ („cramp-fish“) nennt, der die Menschen „verhext“, so muss man dies als Kompliment deuten für jemanden, der als „cool fellow“ verehrt wird.¹³ Sokrates will die Verwirrung oder diesen gedanklichen „Krampf“ nicht schadenfroh nur bei anderen auslösen, sondern ist „auf alle Weise [...] selbst auch in Verwirrung“ (Men. 80c).

Während Gott bei aller Fähigkeit, sich auf eine unantastbare Identität zurückzuziehen, doch zur überwältigenden Zuwendung in der Lage ist, ist die Identität bei Sokrates aufgewühlt, versehrt, verwirrt – aber aus ihr ergibt sich nun gleichfalls eine Geste gegenüber den anderen: Nur ist sie nicht die göttlicher Liebe, sondern die Bereitschaft, die Sorge um die Verwirrung der Seele mit anderen zu teilen,¹⁴ sich mit anderen darin einig zu wissen. Genau deshalb rückt Emerson Sokrates (und Platon) nicht von den anderen ab, sondern erkennt sie als „repräsentative Menschen“ an. (Die Rede von „Repräsentanten“ enthält bei Emerson eine Spitze gegen die Heldenverehrung, mit der man Menschen einen Sonderstatus zuweist und den Gegensatz zwischen ihnen und dem gemeinen Volk dramatisiert.) Nun gäbe es Anlass, noch ausführlicher der Frage nachzugehen, wie Sokrates' Identitätskrise in die Idee der moralischen Lebensführung mündet; auch wäre lohnend, den Bezügen zu Sokrates bei Emerson¹⁵ einerseits,

¹² Vgl. Aurelius Augustinus, Bekenntnisse, München 1982, S. 31, 285 (I. 1, X. 23); William James, *The Varieties of Religious Experience*, New York 1997, Kap. 9: Conversion.

¹³ Ralph Waldo Emerson, *Essays and Lectures*, hg. v. Joel Porte, New York 1983, S. 650 f. („Representative Men: Plato; or, the Philosopher“).

¹⁴ Die „Sorge um die Seele“ ist nach Patočka der entscheidende Anstoß, der von der griechischen Philosophie ausgeht; vgl. Jan Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Stuttgart 1988, S. 108 f.

¹⁵ Ein wichtiger sachlicher Bezugspunkt für das Verhältnis Emersons zu Sokrates (außerhalb seines Platon-Porträts in *Representative Men*) ist der Begriff der „moral identity of men“, auf den er in seinem Essay „Politics“ zu sprechen kommt; vgl. Emerson, *Essays and Lectures*, S. 566; vgl. zur „moral identity“ George Kateb, *The Inner Ocean. Individualism and Democratic Culture*, Ithaca / London 1992, S. 155 ff.; zur Problematik der Identität bei Sokrates, Emerson und Foucault vgl. den kurzen Hinweis in George Kateb, *Emerson on Self-Reliance*, Thousand Oaks 1995, S. 172.

Nietzsche¹⁶ andererseits genauer nachzugehen. All dies muss ich mir im Rahmen dieses Beitrags versagen; stattdessen möchte ich im nächsten Abschnitt dem Motiv eines von Unruhe gezeichneten Selbst bei Ralph Waldo Emerson nachgehen.

II. Emerson: Selbstvertrauen und die Liebe zum Feind

Wenn man nach dem Selbst sucht, kann man sich bei der Lektüre Emersons vor Fundstellen kaum retten. Knapp 24jährig, im Jahre 1827, spricht er in einer Tagebuchnotiz vom Beginn des „Zeitalter[s] der Ersten Person Singular“.¹⁷ Emerson hat, wie es scheint, gerade nicht die Gefährdung des Selbst im Sinn, sondern dessen Apotheose: die Feier des „Selbstvertrauens“.¹⁸ Man liest: „Vertraue dir selbst“. – „Ich kümmere mich nur darum, was ich tun muss, nicht darum, was die Leute denken.“ – „Beharre auf dir selbst, ahme niemals nach.“ – „Es ist leicht zu sehen, dass ein größeres Selbstvertrauen eine Revolution in allen Ämtern und Beziehungen der Menschen herbeiführen muss“ – „Selbstvertrauen ist das Wesen des Heroismus.“

Man duckt sich vor dieser rhetorischen Salve des amerikanischen Individualismus und sucht unwillkürlich den Schulterchluss mit denjenigen, die Emerson als geistigen Vater eines modernen Egozentrismus brandmarken. Das Selbst, das sich bei ihm findet, scheint jedenfalls nicht von der Art zu sein, wie es für die Zwecke der hier angestellten Überlegungen eigentlich benötigt wird. Schließlich bin ich auf der Suche nicht nur nach dem Selbst, sondern auch nach der Moral. Der konventionelle Rahmen, in dem diese Suche erfolgt, wird definiert durch die Annahme, dass das Selbst über den Satz ‚Jeder ist sich selbst der Nächste‘

¹⁶ Hier zwei Hinweise. – Enrico Müller geht auf die von Sokrates betriebene „Verwirrung“, also auch auf dessen Verunsicherung der Identität ein und macht den Unterschied zwischen Sokrates und Nietzsche daran fest, dass Sokrates jene Krise durch „Selbsterkenntnis“ zu bewältigen sucht, während „das werdende Selbst Nietzsches“ die durch Erkenntnis zu leistende „Selbstkonstitution“ „perspektivisch oder genealogisch entkräftet“. Es kommt bei Nietzsche nach Müller zu einem „Verzicht auf die Festlegung der eigenen Identität“; vgl. Enrico Müller, *Die Griechen im Denken Nietzsches*, Berlin / New York 2005, S. 215. Ich gehe auf das „werdende“ Selbst in Abschnitt III genauer ein. – Die Konzentration auf das zu erkennende Selbst ist bei Sokrates, Martha Nussbaum zufolge, zugleich ein Versuch, sich gegen äußere Unbill zu immunisieren. Nussbaum entdeckt darin einen Stoizismus *avant la lettre*, der letztlich in die spätere Kritik Nietzsches am Mitleid mündet, welch letzteres nämlich ausgelöst wird durch äußere Kalamitäten, über die man sowohl als Betroffener wie auch als Mitleidender erhaben sein soll; vgl. Martha C. Nussbaum, *Mitleid und Gnade: Nietzsches Stoizismus*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41 (1993) S. 831–858, hier S. 837 ff.

¹⁷ Joel Porte (Hg.), *Emerson in his journals*, Cambridge (Mass.) / London 1982, S. 61; vgl. Louis P. Masur, „Age of the First Person Singular: the Vocabulary of the Self in New England, 1780–1850“, in: *Journal of American Studies* 25 (1991), S. 189–211, hier S. 205.

¹⁸ Die folgenden Zitate aus dem Essay „Self-Reliance“ in Emerson, *Essays and Lectures*, S. 260, 263, 278, 275; das letzte Zitat aus dem Essay „Heroism“, S. 375.

hinausgeht. Aus dem bisher Gesagten ergibt sich kein Hinweis, dass Emerson einen solchen Schritt zu vollziehen bereit wäre. Zu fragen bleibt, ob er außerhalb des hier skizzierten konventionellen Rahmens einen konstruktiven Beitrag zum Verständnis von Selbst und Moral leistet. Dagegen spricht zunächst die überschäumende Kritik an Mitleid und Mildtätigkeit, die bei Emerson mit der Feier des Selbst gekoppelt ist:

Erzählt mir [...] nicht [...] von meiner Verpflichtung, allen Armen zu guten Lebensumständen zu verhelfen. Sind sie *meine* Armen? Ich sage dir, du törichter Philanthrop, dass ich solchen Menschen den Dollar, den Dime, den Cent, den ich ihnen gebe, nicht gönne. [...] Deine diversen volkstümelnden Wohltätigkeiten – die College-Erziehung für Dummköpfe, [...] die Almosen für Säufer, die zahllosen Hilfsorganisationen –: auch wenn ich zu meiner Schande gestehen muss, dass ich manchmal klein beigebe und dafür einen Dollar spende, so ist dies doch ein böser Dollar, den zurückzuhalten ich nach und nach Manns genug sein werde. [...] Das Schlimmste an der Wohltätigkeit ist, dass die Leben, die man zu erhalten gedrängt wird, die Erhaltung gar nicht lohnen.¹⁹

Ein Bild schießt zusammen: die Kombination zwischen der Fixiertheit auf sich selbst und der Härte gegen den Anderen. In der Tat findet man Belege dafür in Emersons Texten. Doch seine Deutung des Verhältnisses zu sich selbst und zu anderen erschöpft sich nicht in dieser Lesart. Zunächst ist er zu entlasten von dem Verdacht, ihm gehe es um einen Selbst-Bezug als Selbst-Bevorzugung, in der man auf den eigenen materiellen Vorteil bedacht wäre. „Das Vertrauen auf Besitz einschließlich des Vertrauens auf Regierungen, die ihn schützen, steht“, so lautet Emersons Bescheid, „für einen Mangel an Selbstvertrauen. [...] Ein kultivierter Mann schämt sich seines Besitzes aus einem neuen Respekt vor seiner Natur heraus.“²⁰ Die Fixierung auf äußere Güter wird verworfen. Da Emerson nicht zu denen gehört, die sich selbst gewissermaßen ‚das größte Stück‘ gönnen, kann er für die Behauptung, jeder sei sich selbst der nächste, kein guter Zeuge sein. Insoweit ist auch nicht ausgeschlossen, dass Emersons Selbst doch noch einen Zugang zur Moral findet.

Aufschlussreich ist hier Emersons Hadern mit äußeren Gütern, das sich anhand eines der vielen sperrigen Sätze, die sich bei ihm finden, genauer erschließen lässt: „Ich habe noch nie einen reichen Menschen gesehen.“²¹ Wie ist dieser Satz zu verstehen? Ein Mensch, der sich darin sonnt, ein großes Vermögen angehäuft

¹⁹ Ebd., S. 262, 1081.

²⁰ Ebd., S. 281.

²¹ Ebd., S. 994. Schärfer noch heißt es in *Society and Solitude*: „The men we see are whipped through the world; they are harried, wrinkled, anxious; they all seem the hacks of some invisible riders. How seldom do we behold tranquility! We have never yet seen a man.“ – „Die Menschen, die wir sehen, werden durch die Welt gehetzt; sie sind gequält, ängstlich verrunzelt; sie sehen alle aus wie abgetriebene Klepper unsichtbarer Reiter. [...] Wir haben noch niemals einen Menschen gesehen.“ (Ralph Waldo Emerson, *The Complete Works*, Vol. VII: *Society and Solitude*, Boston / New York 1904, S. 125; ders., *Gesellschaft und Einsamkeit*, Leipzig 1903, S. 101).

zu haben, verbirgt demnach hinter seinem „Vertrauen auf Besitz“ eine innere Verarmung. Emerson empfiehlt, einen Keil zwischen die Person und ihr Eigentum zu treiben, also die Güter, die man besitzen oder auch nicht besitzen mag, nicht als konstitutives Element der eigenen Identität zuzulassen. (Im Hintergrund steht hier die Auseinandersetzung mit dem Besitzindividualismus.) Die Person soll sich nach Emerson nicht auf Gütern ausruhen, sondern immer schon über sie hinaus sein. Die innere Distanz zu ihnen ergibt sich aus dem Bewusstsein der Bewegung, der Veränderung, der „ascension“ des Lebens.²² Zu dem Prozess, in dem man sich verändert, windet, verwandelt, gehört ein Verständnis der Biographie, das von Offenheit geprägt ist. „Die Seele verweigert alle Grenzen“, schreibt Emerson, ihr „Leben ist ein Fortschritt, kein Stillstand“.²³

Wer so denkt, kann sich nie reich fühlen. Er ist geleitet von der Vorstellung von Veränderung, von einem anderen Leben, das ihm *fehlen* muss: Er *hat es nicht*, er ist in dieser Hinsicht ein *Besitzloser*. Die (äußerlich) Reichen sind nach Emerson deshalb arm, weil sie sich mit dem Erreichten, dem Bestand zufrieden geben und die Zukunft verloren haben. Wer der Zukunft zugewandt bleibt, muss angesichts der Möglichkeiten, die sich ihm bieten, auf seiner aktuellen Armut bestehen – über wie viele äußere Güter (oder innere Gaben!) er auch verfügen mag. Deshalb kann Emerson sagen, dass er nie einen reichen Menschen getroffen hat. Statt sich auf sich selbst zu kaprizieren, betreibt er eine Art Selbst-Gefährdung. Der Verdacht des Egoismus, der sich vorhin noch aufgedrängt hat, erscheint in diesem Lichte ganz schief.

Hans Blumenberg hat bemerkt, dass es schwer falle, „eine Identität“, die feststünde, dem individuellen Leben zuzuschreiben. Allenfalls sei eine solche verlässliche Identität bei gewissen Personen anzutreffen, die freilich nicht gerade als Vorbilder dienen könnten, nämlich bei „Unverbesserlichen“, den „womöglich einzig wirklich ‚identischen‘“.²⁴ Bei Adorno heißt es: „Was bloß identisch ist mit sich, ist ohne Glück.“²⁵ Wer bereit ist zur Veränderung, setzt seine Identität aufs Spiel. Zwar pocht man auf Identität, wenn man andere für deren Tun verantwortlich machen oder sich selbst eine Handlung zuschreiben will, doch die Veränderung bleibt eine Versuchung. Sie gipfelt in der populären Devise: „Nur wer sich ändert, bleibt sich treu.“

Diese Devise lässt sich durch eine Erinnerung an eine Domäne der Selbstentfaltung, die deutsche Klassik, weiter erläutern. Wenige Tage vor seinem Tod, am

²² Emerson, *Essays and Lectures*, S. 630. Diese „ascension“ ist ein Anhaltspunkt für Cavells Rede vom „moral perfectionism“, wobei er betont, dass diese Entwicklung der Person nicht dem Aufstieg nachgebildet ist, der den Menschen nach Platons *Politeia* aus der Höhle führt; vgl. S. Cavell, *Philosophical Passages*, Cambridge 1995, S. 94.

²³ Emerson, *Essays and Lectures*, S. 300.

²⁴ Hans Blumenberg, *Ein mögliches Selbstverständnis*, Stuttgart 1997, S. 40.

²⁵ Theodor W. Adorno, *Eingriffe*, Frankfurt am Main 1963, S. 105.

17. März 1832, schrieb Johann Wolfgang von Goethe an Wilhelm von Humboldt: „Verwirrende Lehre zu verwirrendem Handel waltet über die Welt, und ich habe nichts angelegentlicher zu tun als dasjenige was an mir ist und geblieben ist wo möglich zu steigern und meine Eigentümlichkeiten zu kohobieren“ (d.h. erneut zu destillieren oder zu verdichten).²⁶ Goethe, der Zweiundachtzigjährige, führt hier die Herausbildung des Selbst als Entfaltung eines gegebenen Kernes vor; doch hat er die Entfaltung der Persönlichkeit keineswegs als einen derart in sich geschlossenen Prozess aufgefasst, wie er in einem populären Bild des Bildungsromans erscheint. Um die Verdichtung oder Konzentration eines vorliegenden Selbst ist es Goethe in früheren Jahren nicht gegangen. Neben die Lesart der Bildung als Festigung eines ‚Kerns‘ der Persönlichkeit tritt demnach eine zweite, überlegene Lesart, wonach der Bildungsroman die Identität aufs Spiel setzt oder mindestens in Bewegung bringt. Sie stützt sich etwa auf Christoph Martin Wielands Ausruf „Ach! Es ist mehr als zu gewiß, daß ich nicht mehr ich selbst bin!“ und auf Goethes Beobachtung, „Wilhelm“ lerne sich in seinen „Lehrjahren“ nicht „wie im Spiegel“ kennen, sondern stoße auf „ein anderes Selbst“.²⁷

Wilhelm von Humboldt, Empfänger des letzten Briefes Goethes, schreibt im Juli 1822 an Charlotte Diede: „Was mich selbst betrifft, so wünsche ich immer und tue alles dazu, daß mich die Menschen nicht nach meinem Charakter nehmen mögen. Denn was heißt das anders, als den Charakter, wie er nun einmal ist, für abgeschlossen und unveränderlich annehmen, und ihn in allem, was er in sich enthält, zu bestärken?“ Da kein Charakter „fehlerfrei“ sei, würde man – so sagt Humboldt – „den Menschen in seinen Fehlern bestärken“, wenn man sich nur auf seinen „Charakter“ beriefe.²⁸ Es ist eben die Furcht vor dem ‚Unverbesserlichen‘, die Humboldt vom „Charakter“ abbringt. Wenn er sagt: „Keine Energie

²⁶ Johann Wolfgang von Goethe, Briefe und Briefe an Goethe, hg. v. K. R. Mandelkow / B. Morawe, München 1988, Bd. 4, S. 481.

²⁷ Christoph Martin Wieland, Geschichte des Agathon, in: Ders., Sämtliche Werke, Hamburg 1984, Bd. I, S. 295; Johann Wolfgang von Goethe, Wilhelm Meisters Lehrjahre, in: Ders., Werke, hg. v. E. Trunz, München 1977, Bd. 7, S. 505; vgl. David E. Wellbery, Die Enden des Menschen. Anthropologie und Einbildungskraft im Bildungsroman (Wieland, Goethe, Novalis), in: Karlheinz Stierle / Rainer Warning (Hg.), Das Ende. Figuren einer Denkform, München 1996, S. 600–639, hier S. 604, 617. Wellbery spricht in diesem Zusammenhang von der „konstitutiven Vorläufigkeit“ des Individuums und gelangt von der Feststellung, dass es ohne vorgängigen Plan durchs Leben gehe, zu der These von dessen „mangelhafte[m] Ursprung“; vgl. S. 605.

²⁸ Wilhelm von Humboldt, Briefe an eine Freundin, Berlin 1923, S. 33f. – Etwas weniger brüsk heißt es im „Plan einer vergleichenden Anthropologie“ von 1795: „Der Mensch soll seinen Charakter, den er einmal durch die Natur und die Lage empfangen hat, beibehalten, nur in ihm bewegt er sich leicht, ist er tätig und glücklich. Darum soll er aber nicht minder die allgemeinen Forderungen der Menschheit befriedigen und seiner geistigen Ausbildung keinerlei Schranken setzen.“ Vgl. ders., Schriften zur Anthropologie und Bildungslehre, Berlin u. a. 1984, S. 35. Für eine eingehende Humboldt-Interpretation vgl. Dieter Thomä, ‚Keine Energie ohne Individualität‘. Kontext und Aktualität der Bildungstheorie Wilhelm von Humboldts, in: *Studia Philosophica* 65 (2006), S. 199–220.

ohne Individualität“²⁹ so nimmt er um der Veränderung und Entwicklung, der „Energie“ willen die Krise der Individualität in Kauf, fordert sie geradezu heraus. Damit nimmt er Emersons Selbst, das nicht ‚sich selbst der Nächste‘ ist, vorweg.

Zu fragen ist nun, wie sich dieses Selbst zum anderen Menschen oder gar zum geliebten ‚Nächsten‘ verhält, welche Deutung der Interaktion sich also aus Emersons Deutung des bewegten Selbst ergibt. „Lieb sind uns diejenigen, die uns lieben“, sagt er, „die flüchtigen Augenblicke, die wir mit ihnen verbringen, sind Ausgleich für großes Elend; sie erweitern unser Leben.“ Was Emerson hier sagt, eröffnet, so scheint es, alle Chancen für die Nächstenliebe, die nur noch weiter auf die Gattung auszudehnen wäre. Einen Platz auf der Seite der Menschenfreunde möchte man ihm freihalten. Doch kaum hat Emerson gesagt: „Lieb sind uns diejenigen, die uns lieben“, spricht er weiter: „Aber lieber sind uns diejenigen, die uns als wertlos zurückweisen“.³⁰ Gefordert ist also, dass man andere als wertlos zurückweist. Zeigt sich hier doch die Fratze des Menschenhassers, der auf Kriegsfuß mit dem Nächsten steht?

Diejenigen, die uns zurückweisen, „fügen“, so sagt Emerson, „ein anderes Leben hinzu“ („they add another life“): „Sie bauen einen Himmel vor uns auf, von dem wir nicht geträumt haben, und [...] fordern uns auf, Neues, bislang Unversuchtes zu vollbringen.“³¹ Nach Emerson ist es eine Leistung, wenn man seinem Freund als „Feind“ entgegentritt, ihn also nicht in seinem Status quo bestätigt, sondern ihm wie eine „Nessel“ Schmerzen zufügt.³² Bei Nietzsche wird es später heißen: „Der Mensch [...] muss nicht nur seine Feinde lieben, sondern auch seine Freunde hassen können.“ (Za I, Von der schenkenden Tugend 3). In der Deutung der Interaktion spiegelt sich Emersons Verständnis des Selbst, das ich gerade im Ausgang von dem Satz „Ich habe nie einen reichen Menschen gesehen“ gekennzeichnet habe. Erwartet wird von der Interaktion Zukunfts-trächtigkeit, so wie man von sich selbst erwartet, mit dem Beharren auf dem Erreichten zu brechen. Erst diese Erwartung macht Emersons Kritik an der Wohltätigkeit nachvollziehbar. So schreibt er:

²⁹ Wilhelm von Humboldt, Werke in fünf Bänden, Darmstadt 1963, Bd. II, S. 128 („Latium und Hellas oder Betrachtungen über das classische Alterthum“).

³⁰ Emerson, Essays and Lectures, S. 604. Der Essay „New England Reformers“, aus dem dieses Zitat stammt, ist in der deutschen Ausgabe der *Versuche* nicht enthalten.

³¹ Ebd.

³² Ebd., S. 350f.; vgl. ders., *Versuche*, übers. v. G. Fabricius, Hannover 1858, S. 155, 157; auf diesen Seiten finden sich übrigens zahlreiche Lesespuren in Nietzsches Handexemplar; vgl. Giuliano Campioni u. a. (Hg.), Nietzsches persönliche Bibliothek, Berlin / New York 2003, S. 212. – Die Wirkung der „Nessel“ („nettle“) ist eng verwandt mit der des „Zitterrochens“ („cramp-fish“), die Emerson anlässlich Sokrates‘ diskutiert (s. o.). Zu den Rückbezügen auf Sokrates u. a., die sich bei Feindesliebe und Freundeshass anbieten, vgl. Walter Kaufmann, Nietzsche, 2. Aufl., Darmstadt 1988, S. 468f.

Einem Leidenden Geld zu geben, heißt nur sich loskaufen. Es ist nur ein Aufschieben der wahren Zahlung, eine Bestechung, um sich Schweigen zu erkaufen [...]. Wir schulden dem Menschen höhere Hilfe als Nahrung und Feuer. Wir schulden dem Menschen – den Menschen. [...] Ihm stattdessen Geld anbieten, heißt ihm dasselbe Unrecht zufügen, wie wenn der Bräutigam der ihm verlobten Jungfrau eine Summe Geldes anbietet, damit sie ihn aus seinen Verpflichtungen entlasse.³³

Es böte sich an, diese Menschenliebe, die aus dem Geist der Feindschaft mit dem Anderen geboren ist, genauer zu analysieren, zumal die damit verbundene Mitleidskritik im amerikanischen Kontext eine heftige Debatte ausgelöst hat, an der sich u. a. Harold Bloom, Stanley Cavell, George Kateb, Michael Sandel, Judith Shklar und John Updike beteiligt haben. Ich will darauf aber nicht genauer eingehen,³⁴ zumal ich diesen Punkt im Zusammenhang mit der Mitleidskritik Nietzsches nochmals aufgreife. Nietzsche will ich mich nun auch zuwenden, nicht ohne vorab noch eine Bemerkung Emersons zu zitieren, in der sein Selbstverständnis, das Verständnis des Selbst kulminiert. Ausnahmsweise sei zunächst das Original zitiert:³⁵

The one thing which we seek with insatiable desire is to forget ourselves, to be surprised out of our propriety, to lose our sempiternal memory, and to do something without knowing how or why; in short, to draw a new circle. Nothing great was ever achieved without enthusiasm. The way of life is wonderful: it is by abandonment. – Das Eine, was wir mit unersättlichem Verlangen erstreben, ist, daß wir uns selbst vergessen, über uns selbst erstaunt sind, unser ewiges Gedächtniß loswerden und etwas thun ohne recht zu wissen wie oder warum; kurz, daß wir einen neuen Kreis ziehen. Nichts Großes wäre jemals ohne Enthusiasmus vollbracht worden. Der Weg des Lebens ist wundervoll. Er ist es durch ein völliges Dahingeben.

Die Übersetzung, die übrigens aus dem Jahre 1858 stammt, ist nicht schlecht, blass ist allenfalls die Empfehlung, man möge „über sich selbst erstaunt sein“, freilich lässt sich das Original, wonach man aus seiner „Eigenheit“ („propriety“) heraus „überrascht“ zu werden hat, im Deutschen kaum angemessen wiedergeben. Am Ende zeigt sich: Das „Selbstvertrauen“, für das Emerson plädiert,

³³ Emerson, *The Complete Works*, Vol. VII, S. 115; ders., *Gesellschaft und Einsamkeit*, S. 92f. – Vgl. Henry David Thoreau, *A Week on the Concord [...]*, New York 1985, 381f.: „Wenn ich sicher wüsste, dass jemand sich meinem Haus nähert mit der bewussten Absicht, mir Gutes zu tun, würde ich für mein Leben rennen [...]. Ein Mensch ist nicht ein guter Mensch für mich, weil er mich nährt, wenn ich hungrig, oder wärmt, wenn ich friere, oder mich aus einem Graben holt, wenn ich denn in einen hineinfalle. Ich kann einen Hund, einen Neufundländer finden, der das Gleiche fertig bringt. Philanthropie ist nicht Liebe für den Nächsten im weitesten Sinne: [...] Wenn du Geld spendest, überlasse es nicht einfach den Armen, sondern gib dich selbst mit dazu. [...] Manche zeigen den Armen ihre Freundlichkeit, indem sie sie in ihren Küchen beschäftigen. Wäre es nicht netter, wenn sie selbst dort arbeiten würden?“

³⁴ Weiterführende Hinweise in Dieter Thomä, *Unter Amerikanern*, München 2000, S. 94–101.

³⁵ Emerson, *Essays and Lectures*, S. 414; ders., *Versuche*, S. 237; zu Nietzsches Unterstreichungen an dieser Stelle vgl. auch den Kommentar in KSA 14, S. 692f.

geht einher mit Selbstvergessenheit: mit einem Prozess, in dem man sich selbst hingibt und preisgibt. Dieser Zusammenhang wird bei Nietzsche wiederkehren.

III. Nietzsche: *Übermensch und Fernstenliebe, Nomadentum und Anteilnahme*

Nietzsche war bekanntlich ein geradezu fanatischer Leser Emersons. Sein Exemplar der *Essays* – oder, wie der deutsche Titel seiner Ausgabe lautete, der *Versuche* – ist übersät mit Lesespuren. (Erhalten ist das zweite Exemplar, das er besaß; über die Lesespuren im ersten, das er schon als Schüler besaß und zusammen mit einem Widmungsexemplar des *Rings des Nibelungen* durch einen Diebstahl verlor, weiß man nichts.)³⁶ Nietzsche also liest die Stelle, die ich gerade zitiert habe: „Das Eine, was wir mit unersättlichem Verlangen erstreben, ist, daß wir uns selbst vergessen [...]“, und er streicht die Stelle an, am Rand, mehrfach. Schon als 17jähriger erkundet er in einem von Emerson inspirierten Aufsatz das „Se[!]bstentrücktsein“.³⁷ Eine spätere Notiz lautet: „das Selbst vergessen. Emerson p. 237“ (Nachlass 1883, KSA 10, 15[27]) – so als sei zu befürchten, das Vergessen könne vergessen werden.

³⁶ Vgl. Campioni u. a. (Hg.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, S. 211–213. (Der enorme editorische Aufwand, der für diese Übersicht der Anstreichungen und Randbemerkungen Nietzsches getrieben wurde, steht in einem Missverhältnis zum Informationsgehalt. So wird zwar vermerkt, auf welchen Seiten sich Anstreichungen und Randbemerkungen befinden, aber weder wird deutlich, welche Passagen genau angestrichen sind, noch wird der Inhalt der Randbemerkungen überliefert.) Zu Nietzsche und Emerson vgl. u. a. Eduard Baumgarten, *Mitteilungen und Bemerkungen über den Einfluß Emersons auf Nietzsche*, in: *Jahrbuch für Amerikastudien* 1 (1956), S. 93–152; George Stack, *Nietzsche and Emerson. An Elective Affinity*, Athens 1992; Vivetta Vivarelli, *Nietzsche and Emerson. Über einige Pfade in Zarathustras metaphorischer Landschaft*, in: *Nietzsche-Studien* 16 (1987), S. 227–263; David Mikics, *The Romance of Individualism in Emerson and Nietzsche*, Athens 2003; Benedetta Zavatta, *Nietzsche, Emerson und das Selbstvertrauen*, in: *Nietzsche-Studien* 35 (2006), S. 274–297. Die Arbeit von Zavatta setzt, was die Genauigkeit der Spurensuche zu Emerson und Nietzsche betrifft, einen neuen Standard. Auf weitere Interpretationen zum Verhältnis Emerson-Nietzsche (etwa die Stanley Cavells) gehe ich im Verlauf meiner Überlegungen noch genauer ein.

³⁷ Diese Wendung findet sich in dem auf Emersons *Essays* „Fate“ und „History“ fußenden Aufsatz „Fatum und Geschichte“, den Nietzsche im April 1862 als Schüler verfasste (Fatum und Geschichte. Gedanken, KGW I/2, S. 436). Zu Nietzsches früherer Emerson-Lektüre vgl. bes. David Justin Hodge, *Una traduzione transatlantica: Fato e libertà in Emerson e nel giovane Nietzsche*, in: Sergio Franzese (Hg.), *Nietzsche e l'America*, Pisa 2005, S. 83–106. – Übrigens zieht die zitierte Emerson-Passage auch, unabhängig von Nietzsche, die Aufmerksamkeit Robert Musils auf sich, wie überhaupt dessen Emerson-Lektüre erstaunliche Parallelen mit derjenigen Nietzsches aufweist; vgl. Dieter Thomä, *„Das gesprochene Wort verliert seinen Eigensinn“*. Die Spuren der Sprach- und Lebensphilosophie Ralph Waldo Emersons im Werk Robert Musils, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 80 (2006), S. 456–485.

Meine Absicht ist nun, von dieser Stelle aus Nietzsches Verständnis des Selbst und des Verhältnisses zu anderen zu erschließen; man gelangt dabei, wie sich zeigen wird, zu Übermensch und Fernsten-Liebe, zu Nomadentum und unegoistischer Ethik.

Auf die Buchdeckel seines Exemplars der *Versuche* Emersons trägt Nietzsche Aphorismen ein, die als Assoziationen zu jener Emerson-Eloge auf den „Enthusiasmus“ der „Hingabe“ taugen. So heißt es: „Ihr lebt wie Betrunkene durchs Leben, besinnungslos – und mitunter fallt ihr die Treppe hinab und zerbricht euch nicht die Glieder, wegen eurer Betrunktheit und Besinnungslosigkeit.“ (Nachlass 1881, KSA 9, 13[2]). Wenn Emerson das „Selbstvertrauen“ mit Selbstvergessenheit, mit der Hingabe, in der man sein Leben als Übergang begreift, verbindet, so sekundiert Nietzsche: „Saugt eure Lebenslagen und Zufälle aus – und geht dann in andere über! Es genügt nicht, Ein Mensch zu sein! Das hieße euch auffordern, beschränkt zu werden! Aber von Einem zum Andern!“ (Nachlass 1881, KSA 9, 13[3]). Bei Emerson heißt es: „Die Welt haßt die eine Tatsache, nämlich daß der Geist *wird*“ („This one fact the world hates, that the soul *becomes*“).³⁸ Entsprechend spricht Nietzsche von der „ins Werden [...] verliebt[en]“ Seele (Nachlass 1883, KSA 10, 20[10]).

Bevor ich auf Nietzsches Bezüge zu Emerson genauer eingehe, möchte ich einen Moment bei diesem „Werden“ verweilen, das sowohl im Hinblick auf seine politischen Implikationen wie auch im Hinblick auf das Verständnis des Selbst aufschlussreich ist.

Was die politischen Implikationen betrifft, so hat das „Werden“ zu disparaten Deutungen Anlass gegeben; dies zeigt ein kurzer Blick auf Werner Sombart, Bernhard Groethuysen und Paul Valéry. Werner Sombart schreibt 1915 über „das ewig Wechselnde, das immer Anderssein“, in dem man „nicht eigentlich ist, sondern ewig wird“; er wendet dieses „Werden“ politisch und schreibt es den Deutschen zu, die sich entschlossen gegen das „insgesamt westeuropäische Denken und Empfinden“ behaupten müssen.³⁹ Berufen könnte Sombart sich dabei auf Nietzsches Satz „Der Deutsche selbst ist nicht, er wird, er „entwickelt sich““ (JGB 244). Auf ebendiesen Satz bezieht sich Bernhard Groethuysen in einem erstmals 1922 in der *Nouvelle Revue française* erschienenen Nietzsche-Essay, um im „Werden“ – der Sache nach gegen Sombart – eine Art Öffnungsklausel zu entdecken. Statt daran nämlich eine Eloge auf deutsche Dynamik (gegen englisches Kalkül) zu knüpfen, entdeckt Groethuysen im „Werden“ eine kritische, selbstkritische Funktion: „L'homme du devenir devra donc se méfier

³⁸ Emerson, *Essays and Lectures*, S. 271; ders., *Versuche*, S. 52.

³⁹ Werner Sombart, *Händler und Helden*, München / Leipzig 1915, S. 55. – Sombart zitiert, soweit ich sehe, den hier im Text folgenden Nietzsche-Satz nicht, wohl aber (S. 54) die eng verwandte, in *Jenseits von Gut und Böse* direkt davor fallende Bemerkung, wonach „die Deutschen [...] der Definition [entschlüpfen]“ (JGB 244).

toujours. Si jamais il s'arrête, il est perdu.“ Daraus ergibt sich nach Nietzsche (und Groethuysen) die Forderung, „dass der Deutsche mehr sein müsse, als ein Deutscher“ (MA II, VM 302), er sich als Deutscher also überwinden müsse.⁴⁰ Deshalb führt von ihm der Weg zum „gute[n] Europäer“ (GM III 27, KSA 5, S. 410), und damit auch zu Paul Valérys Überlegungen zu Europa, wie sie u. a. in einer Notiz aus dem Jahre 1924 zum Ausdruck kommen: „L'homme d'Europe n'est pas défini par la race, ni par la langue, ni par les coutumes, mais par les désirs et par l'amplitude de la volonté.“⁴¹

Die politischen Interpretationen des „Werdens“ der Seele, von dem Emerson und Nietzsche sprechen, führen letztlich zurück auf das Verhältnis zwischen dem menschlichen Selbst und dem Prozess des Lebens. Die Sombart-Lesart setzt schon einen Träger dieses „Werdens“ voraus, dessen Identität sich behaupten muss – in diesem Fall den „Deutschen“. Dagegen gibt es nach der Groethuysen-Lesart für eine solche Instanz keinen Haltepunkt mehr; allgemein gesprochen wird demnach das Selbst, das dem Handeln vorauszusetzen wäre, demontiert. An dieser Stelle schließt sich die Überlegung zum „Werden“ der Seele mit Nietzsches Subjektkritik zusammen. Dies hat deshalb in der Nietzsche-Interpretation zu zahlreichen Missverständnissen geführt, weil das „Werden“ in enger Assoziation mit dem „Willen“ und dem „Übermenschlichen“ als Beleg für Nietzsches emphatische Verteidigung eines tatendurstigen Schöpferturns genommen wurde – eine Verteidigung, deren Verhältnis zu der Kritik an der Selbstsicherheit des „Ich“ undurchsichtig ist.

Einer der ungnädigsten Nietzsche-Kritiker, Max Nordau, hat auf diese Konstellation nur verständnislos reagiert. Er sieht einen flagranten Widerspruch darin, dass Nietzsche einerseits den „Ich-Aberglaube[n]“ kritisiere, andererseits die „Schwächung“ der „Persönlichkeit“ beklage, die „Selbstsucht“ preise und das „souveraine Individuum“ feiere (JGB Vorrede; FW 345; Za III, Von den drei Bösen 2, KSA 4, S. 238; GM II 2). So meint Nordau Nietzsche der „Ich-Sucht“ zuschlagen zu können, die er dem Zeitalter insgesamt vorhält.⁴² Im Grunde läuft Martin Heideggers Nietzsche-Interpretation in dieselbe Richtung: Wenn er einerseits in seiner Descartes-Kritik bei Nietzsche anknüpft, so meint er andererseits, dass die metaphysische Grundstellung der Subjektivität in dessen Willensbegriff gipfle.⁴³

⁴⁰ Bernhard Groethuysen, Nietzsche II, in: Ders., *Autre Portraits*, Paris 1995, S. 151–164, hier S. 152, 157f., 165. – Groethuysens scharfsinnige Überlegungen sind sowohl historisch wie systematisch interessant – und zu Unrecht vergessen.

⁴¹ Paul Valéry, Note (ou sur l'Européen), in: Ders., *Œuvres I*, hg. v. J. Hytier, Paris 1957, S. 1000–1014, hier S. 1014. – Übrigens geht Sombart bei aller Hochachtung für Nietzsche auf Distanz zu dessen Idee vom guten Europäer, vgl. Sombart, *Händler und Helden*, S. 138.

⁴² Max Nordau, *Entartung*. Zweiter Band, Berlin 1893, S. 304–306.

⁴³ Martin Heidegger, Nietzsche. Zweiter Band, Pfullingen 1961, S. 141 ff., 303.

Im Ausgang von Nietzsches Subjektkritik besteht die Herausforderung genau darin, sein Verständnis der Souveränität und des Willens nicht als bloßen Rückfall in die Verteidigung subjektiver Macht einzuordnen. Hier ist Robert Pippin Vorschlag zu folgen, wonach Nietzsche ein dem Handeln vorgelagertes Subjekt aufgibt und dieses in das „Werden“, den Prozess des Lebens selbst hineinverlagert. Pippin schreibt:

Nietzsche ne nie pas qu'il y ait un sujet de l'agir; il affirme juste qu'il n'est pas *séparé*, distinct de l'activité elle-même et qu'il est, dans l'agir. [...] Il y a une sorte de confrérie moderne anticartésienne, disons de philosophes unis dans leur opposition au dualisme métaphysique, à une représentation de l'esprit enfermé en lui-même et dans ses propres idées se trouvant ainsi dans un dilemme sceptique insoluble à propos du monde réel. [...] *Seule* l'action peut nous montrer qui nous sommes [...]. Alors que, dans le modèle intentionnaliste commun, le critère de succès d'une action dépend de la réalisation du but originellement posé, dans ce modèle différent, le 'succès' est bien plus compliqué. Je dois être en mesure de 'me voir moi-même' dans l'action effectivement réalisée, la voir comme une expression de moi (dans un sens qui ne se restreint pas à mon intention singulière), mais aussi la voir d'une telle manière que non seulement moi, mais les *autres* comprennent ce qui a tenté et réalisé. Je n'ai pas *accompli l'action*, je ne me suis pas porté volontaire pour une mission, si cette *action* n'a pas été comprise en tant que telle par les autres. Les interprétations nietzschéennes favorisent souvent une sorte d'individualisme héroïque et ignorent cette dimension sociale.⁴⁴

Pippin weist darauf hin, dass Nietzsches Revision des Subjekts eine soziale Dimension eröffnet. Daran kann ich in meinen eigenen Überlegungen zum Zusammenhang zwischen der Identität der Person und der Moral anknüpfen. Sie nehmen ihren Ausgang von dem Satz aus der Vorrede zur *Genealogie der Moral*: „Jeder ist sich selbst der Fernste“.⁴⁵ Man findet sich – so deutete ich dies – nicht

⁴⁴ Robert Pippin, *Nietzsche moraliste français*, Paris 2006, S. 158–161. Zur „anticartesischen Bruderschaft“ zählen nach Pippin u. a. Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger und Hegel. Er stützt sich bei seiner Lesart auf handlungstheoretische Überlegungen Charles Taylors und Robert Brandoms.

⁴⁵ Die Passage aus der *Genealogie der Moral*, die in der Wendung, jeder sei sich selbst der Fernste, gipfelt, ist der Ausgangspunkt für Stanley Cavells These zum Verhältnis zwischen Nietzsche und Emerson. Cavell schreibt: „– how could it happen that we should ever *find* ourselves' [vgl. GM, Vorrede 1] – forms Nietzsche's answer to the question that opens Emerson's ‚Experience' [...]: ‚Where do we find ourselves?' How could this circuit be proved, that Nietzsche had Emerson in mind? It could at least be thought through – given a sense of the intimacy of Nietzsche's reaction to, or transcription of, passages of Emerson's prose early and late in his life [...]. Nietzsche moves from the question of finding ourselves to an assertion of our inattention to, or distraction from – pictured as our inability accurately to count – our ‚experiences'; and he pairs this absent-mindedness (or this modification of present-mindedness) without really caring about only one thing – ‚bringing something home'. If (as I think) ‚bringing something home' here is a transcription of something Emerson means, in the last sentences of ‚Experience', by imagining his readers to be rebuking him for not ‚realizing your world', then Nietzsche's prefacing, forewording, preoccupations are those of Emerson's ‚Experience' – our polar, simultaneous, ignorance of what is happening to us and of what we make happen, of our suffering and of our acting.“ (Stanley Cavell, *This New Yet Unapproachable America. Lectures after Emerson after Wittgenstein*,

dadurch, dass man seine Identität auf einen gegebenen Status quo festnagelt. Dieser Ansatz geht deshalb fehl, weil man damit gegen eine Eigenart des Lebens verstößt: den Bewegungs- oder Vollzugscharakters, die Unabgeschlossenheit, das, was noch aussteht, oder das *Ek-statische* des Lebens. „Zuletzt ist“, so bemerkt Nietzsche, „die Entwicklung des Menschen die Freude aller Freuden.“ (Nachlass 1878, KSA 8, 32[26]).⁴⁶

Die Übergänglichkeit des Lebens, die mich „von Einem zum Andern“ führt, wird erfasst in der Figur der Selbstüberwindung, die den eigentlichen Kern von Nietzsches Begriff des „Übermenschen“ ausmacht, welcher wiederum neben Emersons „Überseele“ tritt (vgl. zu letzterer auch Nachlass 1878, KSA 8, 32[13]). Die Selbstüberwindung führt dabei nicht zu einer Gleichgültigkeit gegenüber dem Vergangenen: Würde man es beiseite schieben, die Beziehung zu ihm unterbinden oder abbrechen, dann betriebe man nur das Geschäft des Ressentiments. Statt um krampfhaft Abgrenzung geht es um einen gelebten Prozess.⁴⁷ „Es giebt nur Biographie“, exzerpiert Nietzsche aus Emersons Essay „Geschichte“ (Nachlass 1882, KSA 9, 17[5]) – und: „Ich will die ganze Geschichte in eigener Person durchleben“ (Nachlass 1882, KSA 9, 17[4]).

Wenn der Prozess der Selbstüberwindung oder -verwandlung für Emerson „ein von sich Abwerfen aller todtten Zustände, Tag für Tag“ ist, in dem man „seine Kleidung Tag für Tag erneuert“,⁴⁸ so ist dies nicht nur eine Anweisung für das individuelle Leben, sondern auch eine Vorlage für das Verhältnis zum Anderen. Mit dem „Abwerfen aller todtten Zustände“ gelangt man nämlich direkt zu einer der großen Provokationen, die sich in Nietzsches Werk finden, zu § 26 der

Albuquerque 1989, S. 25; vgl. ders., *Cities of Words*, Cambridge [Mass.] 2004, S. 392) Vgl. auch in anderem Zusammenhang Stanley Cavell, *The Claim of Reason*, Oxford 1979, S. 459: „I should think a sensible axiom of the knowledge of persons would be this: that one can see others only to the extent that one can take oneself as an other. (This is a little weaker than the thought I earlier described as making confession tolerable, that what one finds in oneself is a discovery as well of others.) Thoreau puts the thought this way: ‚I never knew, and never shall know, a worse man than myself' (*Walden*, ‚Economy'). This is by no means a process of knowing from one's own case. It is simply not making one's own case exceptional.“

⁴⁶ In seiner Interpretation zu Nietzsches „Übermensch“ greift Schlick dieses Motiv auf; vgl. Moritz Schlick, *Vom Sinn des Lebens*, Berlin 1927, S. 351 f. „Wohin wir in der Welt blicken, finden wir alles in Entwicklung begriffen [...]. Es ist ein schweres, wenn auch häufiges Mißverständnis des Gedankens der Entwicklung, wenn man ihren Sinn bloß am Ende, im Ziele, sucht. Er muß vielmehr im Prozeß des Sichentwickelns selber liegen, in dem Vorgang, im Geschehen, in der Tätigkeit selber.“

⁴⁷ Daraus lässt sich mit Cavell und Mikics eine Abgrenzung gegenüber Derrida ableiten, der meint, den Bezug einer prinzipiell ‚trauernden' Sprache auf das Abwesende, also auf das Vergangene oder Tote gegen eine ihm suspekthe Philosophie des Lebens, des lebendigen, wirklichen Individuums verteidigen zu müssen; vgl. S. Cavell, *Philosophical Passages*, S. 25 („Every word is a word spoken *again*, or against again“); vgl. Mikics, *The Romance of Individualism*, S. 101–107.

⁴⁸ Emerson, *Essays and Lectures*, S. 302; ders., *Versuche*, S. 95. Die Wendung „ein von sich Abwerfen aller todtten Zustände“ ist in Nietzsches Handexemplar unterstrichen; vgl. Benedetta Zavatta, *Nietzsche, Emerson und das Selbstvertrauen*, S. 288.

Fröhlichen Wissenschaft: „Was heisst Leben? – Leben – das heisst: fortwährend Etwas von sich abstoßen, das sterben will; Leben – das heisst: grausam und unerbittlich gegen Alles sein, was schwach und alt an uns, und nicht nur an uns, wird. Leben – das heisst also: ohne Pietät gegen Sterbende, Elende und Greise sein? Immerfort Mörder sein? – Und doch hat der alte Moses gesagt: „Du sollst nicht tödten!““

Nietzsche hat seine Provokation durch ein Fragezeichen gebremst. Festzuhalten ist: Die Lebensform der Selbstüberwindung, deren Repräsentant die Figur des Übermenschen ist, folgt der Devise, jeder sei sich selbst der Fernste.⁴⁹ Es wird eine innere Spannung aufgebaut, in der ich mir selbst entrückt bin und von meinem Leben überrascht werde. (Von „Überraschung“ hatte, wie das Zitat am Ende des vorausgegangenen Abschnitts zeigt, Emerson gesprochen.) Wenn man diese Haltung nun auf das Verhältnis zum Anderen zu übertragen sucht, dann ist die Alternative zur herkömmlichen Lesart klar.

– *Auf der einen Seite steht die Auskunft, jeder sei sich selbst der Nächste, und die davon angestachelte christliche Replik, den Nächsten zu lieben wie sich selbst, oder der Appell, dem anderen nichts anzutun, was man sich selbst nicht antun würde.*⁵⁰

– *Auf der anderen Seite steht die Auskunft, jeder sei sich selbst der Fernste, mit der daran anschließenden Konsequenz der Fernsten-Liebe.*

„Rathe ich euch zur Nächstenliebe?“, heißt die Frage in *Also sprach Zarathustra*: „Lieber noch rathe ich euch zur Nächsten-Flucht und zur Fernsten-Liebe! Höher als die Liebe zum Nächsten ist die Liebe zum Fernsten und Künftigen“. (Za I, Von der Nächstenliebe) – „Also heisst es meine grosse Liebe zu den Fernsten: schone deinen Nächsten nicht! Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden muss.“ (Za III, Von alten und neuen Tafeln 4). – „Nicht, woher ihr kommt, mache euch fürderhin eure Ehre, sondern wohin ihr geht!“ (Za III, Von alten und neuen Tafeln 12). Man „steht“, so sagt Nietzsche, „wie man geboren ist, unzerbrechbar, gespannt, zu Neuem, zu noch Schwererem, Fernerem bereit, wie ein Bogen, den alle Noth immer nur noch straffer anzieht“ (GM I 12).

⁴⁹ Von Nietzsche führt also auch eine Spur zu Heideggers Wendung, der Mensch sei ein „Wesen der Ferné“ und zu dessen Deutung der Zukunft als „Ausstand“ (vgl. Martin Heidegger, Wegmarken, Frankfurt am Main 1969, S. 71; ders., Sein und Zeit, Tübingen 1927, S. 242). In *Sein und Zeit* kommt es freilich zu einer Privilegierung der Zukunft, die die positive Hinwendung zur Gegenwart systematisch erschwert; vgl. zu dieser „Not der Gegenwart“ Dieter Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, Frankfurt am Main 1990, S. 294ff.

⁵⁰ Hier ist auf den Zusammenhang zwischen Egoismus und Altruismus hinzuweisen; so bemerkt Heinrich Gomperz in seinem Versuch, die stoische Ethik zu rehabilitieren: „Die Moralität ist der kristallisierte Niederschlag der egoistisch-unfreien Wertungsweise, die sie nur zu einer altruistisch-unfreien verallgemeinert; die Ethik der inneren Freiheit dagegen beruht auf der grundsätzlichen Bekämpfung und Überwindung dieser Wertungsweise.“ (Heinrich Gomperz, *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit*, Jena / Leipzig 1904, S. 213; auf Gomperz bin ich auf dem Umweg über Robert Musil gestoßen; vgl. Marie-Louise Roth, Robert Musil. Ethik und Ästhetik, München 1972, S. 108, s. u. Anm. 56).

„So laßt mich den Leser erinnern, daß ich nur ein Experimentirender bin“, sagt Emerson.⁵¹ „Wir sind Experimente: wollen wir es auch sein!“, sagt Nietzsche (M 453). Der Bereitschaft zum „abandonment“, von der Emerson gesprochen hat, entspricht, positiv formuliert, die Bereitschaft zum Aufbruch, zum Leben als Wanderung oder zum „geistigen Nomadenthum“; Emerson prägt diese Wendung, Nietzsche exzerpiert sie (vgl. Nachlass 1882, KSA 9, 17[13]).

Die Einwände gegen die Nächstenliebe, die „Geringschätzung des Mitleidens“ (GM, Vorrede 5), wovon Nietzsches Schriften voll sind, speisen sich aus der Aversion dagegen, sich mit dem Status quo abzufinden. Neben vielen anderen zeigt sich im 20. Jahrhundert Hofmannsthal von dieser Aversion beeindruckt: „Erstarrte Formeln stehen bereit, durchs ganze Leben trägt uns der Strom des Überlieferten. [...] Wir denken die bequemen Gedanken der andern [...]. Wir leben ein totes Leben. Wir ersticken unser Ich.“⁵² Nietzsche begnügt sich nicht mit dem Überleben, sondern überbietet es mit dem aktiven Vollzug, der „Führung des Lebens“ (wie Emersons *Conduct of Life* in der von Nietzsche konsultierten deutschen Fassung heißt). „Vor Allem will etwas Lebendiges seine Kraft auslassen“, notiert er (JGB 13). Sein Einwand gegen das Mitleid ergibt sich aus einem Junktim von Leben und Handeln, wie man es in anderer Form bei Aristoteles antrifft. „Das Thätigsein wird“, so sagt Nietzsche, „mit Nothwendigkeit in's Glück hineingerechnet (woher εὖ πράττειν seine Herkunft nimmt)“ (GM I 10, KSA 5, S. 272). Dagegen ist „Wohlbefinden, wie ihr es versteht – [...] ja kein Ziel, das scheint uns ein Ende!“ (JGB 225) – nämlich ein Ende im „passivisch[en]“ Behagen (GM I 10, KSA 5, S. 272). Die Sättigung, mit der man dem Mangel und der Not entkommen kann, verfestigt sich damit in einem biedermeierlichen Dauerzustand. Er hat sich unterdessen zu einer Lebensform entfaltet, die in westlichen Gesellschaften von vielen Millionen Menschen mit beträchtlichem Ressourcen-Aufwand gepflegt wird.

Wie würde nun derjenige, der von „Fernsten-Liebe“ erfüllt ist, über jene Lebensform urteilen? Wäre er „grausam und unerbittlich“, wie dies in dem erwähnten berühmt-berüchtigten Aphorismus aus der *Fröhlichen Wissenschaft* erwogen wird? Man stößt hier auf eine Ambivalenz, welche schon von Emerson bekannt ist: Schon bei ihm liest man von den „Leben, die [...] die Erhaltung gar

⁵¹ Emerson, *Essays and Lectures*, S. 412; ders., *Versuche*, S. 234. Zavatta weist auf diesen „Experimentismus“ hin und verbindet ihn auf plausible Weise mit jener Stelle, an der Nietzsche Lope de Vegas Wort „yo me sucedo a mi mismo“ auf Emerson bezieht (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 13). Zavatta greift aber zu kurz, wenn sie Nietzsches Faszination für Emerson auf dessen Faszination für amerikanische Vitalität zurückführt (Zavatta, Nietzsche, Emerson und das Selbstvertrauen, S. 296f.). Vielmehr geht es um eine systematische Fragestellung, die ich hier im Blick auf den Selbstbegriff und die Moral zu explizieren suche.

⁵² Hugo von Hofmannsthal, Maurice Barrès, in: Ders., *Reden und Aufsätze I. 1891–1913*, Frankfurt am Main 1979, S. 118–126, hier S. 118f.

nicht lohnen“ (s. o.),⁵³ und gleichzeitig erfährt man von ihm, es gebe gar kein „gemeines Volk“ und „jede Begabung“ finde „irgendwo ihre Feierstunde“.⁵⁴ Wenn die „Fernsten-Liebe“, die Nietzsche propagiert, ausgelebt werden soll, so muss man darauf beharren, dass der ‚Fernste‘ nur im Durchgang durch den Nächsten überhaupt zugänglich ist. Diese „Fernsten-Liebe“ funktioniert nicht nach dem utopistischen Mechanismus, wonach die Gegenwart der Zukunft geopfert und um einer besseren Welt willen das Bestehende geopfert wird.

Man muss das Fernste im Nächsten finden, das Mögliche im Wirklichen, die ausstehende Zukunft in der Gegenwart – *und zwar auch in der Gegenwart des Anderen*. So erklärt sich, warum in der *Genealogie der Moral* nicht nur das Mitleid verworfen wird, sondern auch der „Ekel“ gegen den Menschen (GM III 14, KSA 5, S. 372). Weil das ‚Fernste‘ sich im ‚Nächsten‘ versteckt, darf man dieses nicht vernichten; freilich schadet man dem ‚Fernsten‘ auch, wenn man sich damit begnügt, im Anderen *nur* das ‚Nächste‘ zu sehen, also gewissermaßen das ‚Nächste Beste‘, das doch alles andere als das Beste ist. Weil der Weg zum Besten gleichwohl über das Nächste führt, passt das Motto, das Nietzsche der ersten Auflage der *Fröhlichen Wissenschaft* voranstellt: „Dem Dichter und Weisen sind alle Dinge befreundet und geweiht, alle Erlebnisse nützlich, alle Tage heilig, alle Menschen göttlich.“ Das Motto stammt bekanntlich von Emerson (FW, KSA 3, S. 343),⁵⁵ und in einer Nachlassnotiz bekräftigt Nietzsche, dass ihm damit aus dem „Herzen“ gesprochen sei (Nachlass 1882, KSA 9, 18[5]).

Zu Nietzsches Mitleidskritik gehört eine Rhetorik der Grausamkeit, aber auch eine Anleitung zum Leben, die man als „dynamische Moral“ bezeichnen könnte. (Diesen Ausdruck entleihe ich Robert Musil,⁵⁶ der ihn wiederum auf Emerson und Nietzsche bezieht.) In ihr *überschneiden* sich das Verhältnis zu sich selbst und das Verhältnis zu anderen. Wenn man das eigene Leben als einen Prozess der Veränderung oder Selbstüberwindung versteht, dann trifft man beim Selbst immer auch auf ein Anderes. Diese Erfahrung *verbindet* sich nun mit jener, in der man ‚dort draußen‘ auf Andere trifft. Man gelangt damit zu dem, was Nietzsche als „unegoistische[] Ethik“ (Nachlass 1886/87, KSA 12, 5[99]) bezeichnet – eine Ethik, die die „Vielheit der Personen [...] in Einem „Ich,““ (Nachlass 1884, KSA 11, 26[73]) entdeckt und die „verfluchte[] Ipsissimosität bis zum Sterben satt“ hat (JGB 207, KSA 5, S. 134): „So nimmt man erkennenden Antheil am Leben und Wesen Vieler, indem man sich selber nicht als starres, beständiges, Eines Individuum behandelt“ (MA I 618); vgl. zum „Mittheilen“

⁵³ Emerson, *Essays and Lectures*, S. 1081.

⁵⁴ Ebd., S. 630.

⁵⁵ Ebd., S. 242 („To the poet, to the philosopher, to the saint, all things are friendly and sacred, all events profitable, all days holy, all men divine“); ders., *Versuche*, S. 9.

⁵⁶ Robert Musil, *Tagebücher*, Reinbek 1983, Bd. 1, S. 388: „Bisher war die Moral statisch. Fester Charakter, festes Gesetz, Ideale. Jetzt dynamische Moral.“ S. o. Anm. 37.

u. a. Nachlass 1884, KSA 11, 26[40]; Nachlass 1882/83, KSA 10, 4[23]). Gesucht ist der „Höhepunkt der Mittheilbarkeit und Übertragbarkeit zwischen lebenden Wesen“ (Nachlass 1888, KSA 13, 14[119], S. 296).⁵⁷ Auf diesen Höhepunkt läuft die Theorie der Person und der Interaktion zu, die dem Satz „Jeder ist sich selbst der Fernste“ zu entnehmen ist.

Abschließend möchte ich nun auf die „Antheilnahme am Leben [...] Vieler“ eingehen, von der gerade die Rede war, und von dort aus eine Nachfrage zum ‚nomadischen Denken‘ stellen, welches gleichfalls schon Erwähnung fand. Es deutet sich ein innerer Zusammenhang zwischen beidem an, denn offensichtlich hat der ‚Nomade‘ mit ‚Vielen‘ zu tun. Was nun zunächst die Anteilnahme an ‚Vielen‘ betrifft, so ist hier auf den Punkt zurückzukommen, an dem Nietzsches Theorie der Vervielfältigung des Ich, der inneren Pluralisierung der Persönlichkeit, mit der Theorie der Interaktion den Schlußschluss sucht: So wie ich an mir immer neue Seiten entdecke, so entdecke ich diese an anderen, mit denen ich Umgang pflege. Nietzsche selbst empfiehlt, wie erwähnt, die Haltung der „Antheilnahme“. Einordnen ließe sich dies als ein Votum für die Sympathie, wenn dem nicht die Tatsache entgegenstände, dass Nietzsche eine Galionsfigur der Mitleidsfeinde ist. Und doch überkreuzen sich hier Feindschaft und Freundschaft. Zwar überschüttet Nietzsche die Sorge um die Erhaltung des Lebens und die Fixierung auf die Minderung des Leidens mit Hohn; zwar sieht er in der mitleidenden Teilhabe am Leiden ebenso sehr Herablassung wie Selbsterniedrigung. Doch zugleich pocht er darauf, sich in das Leben anderer hineinzusetzen, „durch viele Individuen – wie durch seine Augen [zu sehen] [...] und wie

⁵⁷ Mir scheint, dass dieses Motiv zentral für die Konzeption der Ethik ist, die Stegmaier im Ausgang von Nietzsche entwickelt; vgl. Werner Stegmaier, *Nietzsches „Genealogie der Moral“*, Darmstadt 1994. Stegmaier verzichtet darauf, eine Verbindung zwischen der Selbst-Ferne oder -Fremdheit, von der in der „Vorrede“ dieser Schrift die Rede ist, und der Fernstenliebe zu ziehen (vgl. S. 66 ff.); von seiner gesamten Einordnung der Ethik Nietzsches her liegt diese Wendung aber nahe. – Mein Verhältnis zu Stegmaiers Position lässt sich wie folgt umreißen: Ich *folge* Stegmaiers kritischer Analyse der modernen Ethik, wie er sie insbesondere im Hinblick auf die Prozedur der *Generalisierung* und auf die Figur der das Individuum isolierenden *Autonomie* ausgeführt hat. Stegmaiers Hinwendung zum „inter-individuell Ethischen“ scheint ihren Anhaltspunkt – im Anschluss an Levinas – bei der Inkommensurabilität des Anderen zu suchen, während ich versuche, die Selbstüberwindung (als innere Pluralität) mit dem Sich-Hineinversetzen in den Anderen (als äußere Pluralität) zu verbinden; vgl. z. B. Werner Stegmaier, *Levinas' Humanismus des anderen Menschen – ein Anti-Nietzscheanismus oder ein Nietzscheanismus?*, in: Ders. / Daniel Krochmalnik (Hg.), *Jüdischer Nietzscheanismus*, Berlin / New York 1997, S. 303–323, hier S. 314, 322. Vorsichtshalber sei angemerkt, dass sich aus der von mir vorgeschlagenen Zusammenführung des Einen und des Anderen keine dumpe Vereinhaltung ergibt – und zwar deshalb nicht, weil man sich dabei selbst fremd wird. So meine ich Stegmaiers Kritik an der Selbstgefälligkeit des Moralisten auf andere Weise aufgreifen zu können. – Dagegen wird Mikics in seiner Nietzsche- und Emerson-Interpretation der Offenheit und Zuwendung zum „Anderen“ nicht gerecht – und zwar deshalb nicht, weil er den „Anderen“ mit Lacan als eine unnahbare, unweigerlich ambivalente Instanz ansetzt; vgl. Mikics, *The Romance of Individualism in Emerson and Nietzsche*, S. 3 u. pass.

mit seinen Händen [zu] greif[en]“ (Nachlass 1881, KSA 9, 13[7], vgl. 13[5]). Wenn man die Konnotation, die die ‚... pathie‘ an das Erleiden fesselt, ausklammert oder der Passion, durchaus konform mit dem antiken $\pi\alpha\theta\epsilon\iota\nu$, einen aktiven Status zubilligt,⁵⁸ darf man bei Nietzsche ein Schwelgen in Sympathie entdecken. (Adorno hat Nietzsche als „gütig, zart, unegoistisch und aufgeschlossen“ charakterisiert, freilich bemerkt, dass „die schenkende Tugend“ bei ihm „einzig als vergeistigte“ vorkomme.⁵⁹) Vom Sich-Hineinversetzen in den Anderen her erschließt sich auch ein Weg von Nietzsche zu Kant – wenn nicht zu dessen dem Moralgesetz unterlegtem metaphysischen Dualismus, so doch zu dessen Achtung vor dem Anderen.⁶⁰

Ein Vergleich ist hier erhellend, nämlich der Vergleich mit Richard Wagner, der ein Phänomen, das dem von Nietzsche beschriebenen verwandt erscheint, unter den Titel des ‚Sympathetisierens‘ gestellt hat. Er spricht von dem „Vermögen [...], sich rückhaltslos den Eindrücken“ hinzugeben, die das eigene „Empfindungsvermögen sympathetisch berühren“.⁶¹ Am Bezug zu Wagner wird eine Eigenart dieser Sympathie erkennbar, die auch eine innere Gefährdung birgt.

Die Erwartung, die sich auf die Sympathie gemäß meinen vorstehenden Überlegungen richtet, besteht darin, dass sie als eine moralische Haltung zum ‚Fernsten‘ taugt, der ein ‚Nächster‘ ist (so wie man den ‚Fernsten‘ im ‚Nächsten‘, nämlich in sich selbst entdeckt). Dieser moralischen Lesart der Sympathie erwächst nun Konkurrenz in Gestalt einer ästhetischen Lesart, die nicht minder eingängig ist. Sie deutet sich an in Nietzsches Rede von einem „Alles begehrend[e] Selbst“, das sich, wie bereits erwähnt, in „viele Individuen“ hineinzuversetzen vermag (Nachlass 1881, KSA 9, 13[7]). In diesem Aphorismus, den Nietzsche in sein Exemplar der *Versuche* Emersons notiert, spricht er – halb betört, halb besorgt – von der „Habsucht“ dieses „Selbst, welches nichts verlieren will, was ihm überhaupt gehören könnte“. Während Nietzsche dieses habsüchtige Selbst nicht ganz geheuer ist, bekommt es bei Wagner die Oberhand. Letzteren reizt am „Sympathetisieren“, sich durch „Berührung“ und „Durchdringung“ die Welt anzueignen, die „zu ihm dringt, wie er zu ihr“; letztlich beschreibt Wagner die Sympathie als Vereinnahmung der Welt durch einen „allmächtige[n] Wil-

⁵⁸ Vgl. Hannah Arendt, Denktagebuch 1950–1973, hg. v. Ursula Ludz / Ingeborg Nordmann, München 2002, S. 334.

⁵⁹ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt am Main 1951, S. 172 (Aph. 60). Dass Nietzsches „Typus der Schenkenden Tugend [...] in die Nähe bestimmter Formen der Sympathieethik gerät“, die dann freilich der Umdeutung bedarf, bemerkt von anderer Warte aus Hans Krämer, *Zur ethischen Tragweite des Machtbegriffs*, in: Josef Simon (Hg.), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Bd. I, Würzburg 1985, S. 34–45, hier S. 44.

⁶⁰ Dies ist der Vorschlag von Fink-Eitel, *Nietzsches Moralistik*, S. 876f.; vgl. auch Anm. 57.

⁶¹ Richard Wagner, *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, Leipzig 1871–1883, Bd. 4, S. 305, Bd. 3, S. 188f.; vgl. zum Folgenden und zum weiteren Kontext der Theorie der Sympathie und des Mitleids Dieter Thomä, *Totalität und Mitleid*, Frankfurt am Main 2006, S. 207ff.

le[n]“, den er insbesondere am Künstler antrifft: „Er ruft; und an dem Gegenruf erkennt er sich auch wieder: so wird ihm Ruf und Gegenruf ein tröstendes, endlich ein entzückendes Spiel mit sich selbst“.⁶² Zu konstatieren ist ein reiner Selbstbezug, die Verwandlung der Sympathie in einen kosmischen Selbstgenuss, in die Masturbation eines „Spiel[s] mit sich selbst“. Diese ästhetische Repräsentation liegt quer zu einem Mitleid, das nicht die Distanz des großherzigen Subjekts pflegt, sondern die Erfahrung der Gemeinsamkeit oder Zusammengehörigkeit zwischen Individuen eröffnet.

Im Blick auf Nietzsche lässt sich zweierlei festhalten. *Zum ersten* wendet er sich mit der „Antheilnahme“ der Sympathie zu – einer Sympathie, die über Wohltätigkeit im schlechten Sinne hinausgeht, ohne sich krass gegen das Mitleid zu setzen. Erkennbar wird dabei *zum zweiten* eine Gefahr, die der Sympathie als Hinwendung zum Anderen *als Anderen* droht: nämlich die Verwandlung der Anteilnahme in die Neigung des selbstgefälligen Künstlers, Alles und Jedes zu simulieren, sich nach Belieben in seine Figuren hineinzuversetzen und ihnen damit den Status des Andersseins zu rauben.

Bei Wagner bricht diese Selbstgefälligkeit durch, bei Nietzsche drängt sie sich auf, ohne vollends zugelassen zu werden. Dass er ihr nicht ganz erliegt, hat einen Grund in der Sache, die für seine Lesart der „Antheilnahme“ bedeutsam ist. Will man sich nur in seiner Fähigkeit sonnen, etwas zu simulieren, so muss man nämlich, genau genommen, über einen Hochsitz verfügen, von dem aus man seine Ausflüge steuern und deren Ertrag genießen kann. Gegen eine solche vom „Thun“ abgelöste, über den Prozess des Werdens erhabene Instanz richtet sich jedoch, worauf ich im Anschluss an Robert Pippin (s. o. Anm. 44) hingewiesen habe, die von Nietzsche mit aller Schärfe vorgebrachte Kritik an einem selbstgewissen Selbst (GM I 13, KSA 5, S. 279). Deshalb ist er, anders als Wagner, davor gefeit, die Bekanntschaft mit der Welt als Selbstgenuss zu inszenieren. (Gerechterweise muss man sagen, dass diese Inszenierung auch bei Wagner nicht ungebrochen bleibt.) Jedenfalls darf man Nietzsches Wendung zur „Antheilnahme“ im strikten Sinne *sympathisch* finden.

Am „Leben und Wesen Vieler“ Anteil nehmen – das ist die Haltung, die sich gerade als Qualität der „Fernsten-Liebe“ herausgestellt hat. Um dieser Haltung willen liegt es nahe, sich auf die Figur des ‚Nomaden‘ zu berufen, der hier und dort mit diesem und jenem in Berührung kommt. Dies führt, wie angekündigt, zum zweiten und letzten Punkt, auf den einzugehen ist. Die Figur des Nomaden drängt sich geradezu auf, wenn man das Selbstverständnis charakterisieren will, das zu dem Anteil nehmenden, sympathetisierenden Verhältnis zum Anderen passt.

Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass Nietzsche die Formel vom „geistigen Nomadenthum“ von Emerson übernimmt. Er verwendet sie, ohne Verweis

⁶² Wagner, *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, Bd. 3, S. 188f., Bd. 9, S. 91f.

auf die Quelle, auch im zweiten Teil von *Menschliches Allzumenschliches*. Dort spricht er von der „Freiheit als [dem] stärksten Trieb unseres Geistes“ und sieht „im Gegensatz zu den gebundenen und festgewurzelten Intellecten unser Ideal fast in einem geistigen Nomadenthum [...], – um einen bescheidenen und fast abschätzigen Ausdruck zu gebrauchen“ (MA I, VM 211).⁶³ Es lohnt sich aus Gründen, die sich gleich enträtseln werden, ein letztes Mal auf die Vorlage zurückzugehen, die Nietzsche benutzt, also auf Emersons *Essays*. Er liest dort – ich erlaube mir ein längeres Zitat –:

Einigen hängt viel vom Indianerthum an, sie besitzen durchweg eine solche Fertigkeit im ‚sich bequemen‘, daß sie, gleichviel ob es nun auf der See ist oder im Walde oder im Schnee, immer eben so gut schlafen, mit demselben Appetit essen, und ebenso freundschaftlich mit einander verkehren wie in ihrem eigenen Hause. Und in noch engerem Sinne genommen, finden wir diese Eigenschaft als etwas in der menschlichen Natur durchweg Bestehendes. Das geistige Nomadenthum ist die Gabe der Objectivität oder die Gabe überall Augenweide zu finden. Wem dies gegeben ist, der ist überall zu Hause. Jeder Mensch, jedes Ding ist ein Fund, ein Studium für ihn, ja gleichsam sein Eigenthum, und die Liebe, die ihn so für Alles gleich beseelt, glättet seine Stirn, zieht ihn zu den Menschen hin, und läßt ihn in ihren Augen schön und liebenswürdig erscheinen. Ein Wagen ist sein Haus; er durchstreift den weiten Raum mit der Leichtigkeit eines Kalmucken.⁶⁴

Treffender lässt sich die Verschränkung zwischen der Bewegung des Selbst und der Offenheit für den Anderen kaum zum Ausdruck bringen. Nun gibt es jedoch Grund zur Irritation, und zwar deshalb, weil man die gerade zitierte Passage zwar in Nietzsches Exemplar der *Versuche* findet, aber nicht in Emersons *Essays* – jedenfalls nicht in den gängigen Ausgaben. Dies hat seinen Grund darin, dass Fabricius' 1858 erschienene Übersetzung sich seinerzeit auf die Erstausgabe der *Essays* aus dem Jahre 1841 gestützt hat. So entgeht ihr eine einschneidende Änderung, die Emerson für die Ausgabe des Jahres 1847 vornimmt.⁶⁵ Zwar ist auch hier noch vom „geistigen Nomadenthum“ die Rede, doch die Idealisierung, an die Nietzsche, wie zitiert, anschließt, wird zurückgenommen. Weiterhin ist von der „Gabe, sich allerorts sofort zu Hause zu fühlen“, die Rede. Betont wird nun aber auch die Ambivalenz, die daran hängt: Emerson beobachtet einen „Antagonismus“ zwischen der „Liebe zum Abenteuer“, dem „geistigen

⁶³ Das „nomadische Denken“ spielt bekanntlich in der neueren französischen Nietzsche-Rezeption eine Schlüsselrolle; vgl. Gilles Deleuze, *Nomaden-Denken*, in: Ders. (Hg.), *Nietzsche. Ein Lesebuch*, Berlin 1979, S. 105–121. Deleuze versäumt es freilich, die Linie von der Postmoderne über Nietzsche bis zu Emersons „Nomaden“ zurückzuverfolgen, dem wiederum u. a. der „Indianer“ als Beispiel gedient hat.

⁶⁴ Emerson, *Versuche*, S. 17; teilweise exzerpiert Nietzsche diese Stelle, vgl. Nachlass 1882, KSA 9, 17[13].

⁶⁵ Zum Vergleich der zwei verschiedenen Versionen vgl. die kritische Edition von Ralph Waldo Emerson, *The Collected Works, Volume II: Essays: First Series*, hg. v. A. R. Ferguson / J. Ferguson Carr, Cambridge (Mass.) / London 1979, S. 271 f.

Nomadenthum“ auf der einen Seite und der „Liebe zur Ruhe“ oder dem „auf das Häusliche gerichteten Sinn“ auf der anderen Seite.⁶⁶

Leicht verkraftbar ist das, was hier gesagt wird, nach allem, was bislang ausgeführt worden ist, nicht. Es sieht so aus, als betreibe Emerson eine große Rückrufaktion: Diejenigen, die ihr Selbst in der Zukunft, in der Ferne, in der permanenten Selbstüberwindung suchen, werden nun ermahnt, dass man bei Strafe des Selbstverlustes, der Desorientierung, des „geistigen Bankrotts“, wie er sagt,⁶⁷ den heimischen Herd nicht vergessen dürfe. Wie soll man diesen Rückruf, diesen Einwurf einordnen?

Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass die Figur des „Nomaden“ nicht nur eine quasi-ethnologische *Petitesse* bei Emerson und Nietzsche ist. Der Typus des Nomaden wird nicht nur auf traditionelle Wandervölker bezogen, sondern auch auf Herumtreiber. Es gibt eine stattliche Debatte um die Figur des Nomaden und ihre Verwandtschaft, die von den englischen Wanderarbeitern und Landstreichern, den so genannten „Herrenlosen“⁶⁸ im 16. Jahrhundert über die Landflüchtlinge des 19. Jahrhunderts bis zu den ‚flexiblen Menschen‘ von heute reicht. Nietzsche schlägt sich – wie einige andere – auf die Seite der Nomaden. Doch neben die heterogene Gruppe der Verteidiger der Bewegung und des Ortswechsels tritt eine gar noch heterogenere Gruppe der Verteidiger der Sesshaftigkeit. Um die Bandbreite zu illustrieren, seien Johann Gottlieb Fichte und Oswald Spengler erwähnt. Fichte z. B. sagt: „Wir [sind] über dem Bestreben, Alles zu sein, und allenthalben zu Hause, nichts recht und ganz geworden, und befinden uns nirgends zu Hause.“⁶⁹ Und Oswald Spengler entdeckt im „Großstadtbewohner“ einen „neue[n] Nomade[n]“, der „irreligiös, intelligent, unfruchtbar“ sei und die „Heimat“ verliere, sobald er „das ‚ubi bene, ibi patria‘ zum Wahlspruch“ erhoben habe: eine „zukunftslose [...] Form menschlicher Existenz“.⁷⁰

Was ist nun aus Emersons Schwanken, seinem nachträglichen Rückzieher beim Urteil über den Nomaden zu lernen? Man sollte sich davon zu einer Korrektur und Vollendung des Bildes führen lassen, das sich bislang im Anschluss an Nietzsche ergeben hat: des Bildes des Menschen, der sich selbst der Fernste ist und zugleich dem Fernsten im Anderen zugetan ist. Bislang bin ich nämlich wie selbstverständlich davon ausgegangen, dass die „Energie“ (Wilhelm von Humboldt; s. o. Anm. 29) oder der „Wille“ (Nietzsche), die für den Lebensvollzug als

⁶⁶ Ralph Waldo Emerson, *Essays and Lectures*, S. 247.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Vgl. z. B. Dieter Thomä, *Der ‚Herrenlose‘: Gegenfigur zu Agambens ‚homo sacer‘ – Hauptfigur einer anderen Theorie der Moderne*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52 (2004), S. 965–984; Patricia Fumerton, *The Unsettled. The Culture of Mobility and the Working Poor in Early Modern England*, Chicago / London 2006.

⁶⁹ Johann Gottlieb Fichte, *Der geschloßne Handelsstaat*, Hamburg 1979, S. 126.

⁷⁰ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München 1991, S. 45 f.

Selbstüberwindung erforderlich sind, auf Abruf zur Verfügung stehen und nur auf Umsetzung warten. Diese Voraussetzung ist ebenso unhaltbar wie die Voraussetzung, dass das „punktuale Selbst“⁷¹ des Liberalismus oder der rationale Akteur der Ökonomie jeweils als handlungsfähige Instanzen bereit stünden. Wenn das Leben denn mehr als Überleben sein soll, so ist erst noch positiv zu bestimmen, was dieses Leben ermöglicht, wodurch das Abenteuer, das ins Offene führt, ins Werk gesetzt wird. Dieses Erfordernis führt Emerson – und nicht nur ihn – zurück auf die Balance zwischen Bewegung und Ruhe, zwischen der Fremde und dem Zuhause. Ein stabiler Rückhalt ist die Voraussetzung für das Experiment des Lebens, ohne ihn bleibt es wahllos.

Ein eindrucksvolles Zeugnis hierfür findet sich in der politisch-philosophischen Streitschrift *Drift and Mastery* von Walter Lippmann, die erstmals 1914 erschien. Geschildert wird darin eine doppelte Zwiespältigkeit. Auf der einen Seite wird die „Drift“ als Fremdbestimmung und blindes Getriebensein kritisiert, auf der anderen Seite der Fluss des Lebens im Anschluss an Henri Bergson, indirekt auch in Nachfolge zu Nietzsche, verteidigt. Wenn insoweit der Nomade im Blick ist, tritt auf der anderen Seite die „Mastery“ auf, die auf einen festen Standort angewiesen ist. Lippmann schreibt:

We are unsettled to the very roots of our being. [...] The loyalties of place have broken down, and our associations are stretched over large territories, cemented by very little direct contact. [...] All of us are immigrants spiritually. [...] The modern man is not yet settled in his world. It is strange to him, terrifying, alluring, and incomprehensively big.⁷²

Lippmann plädiert, kurz gesagt, für eine wechselseitige Korrektur zwischen Bewegung und Bindung. Genau genommen ist in der Figur des Nomaden diese Korrektur schon angelegt. Dass Emerson meint, dem Nomaden einen Gegentypus entgegenstellen zu müssen, der sesshaft bleibt, ist demnach gar nicht nötig. Gerade der Nomade hat ein akutes Bewusstsein davon, dass sein Leben auf Konstanten angewiesen ist, nämlich auf Anlaufstellen, Ruheplätze, Oasen, an denen er sich stärken kann. Sie sind die ermöglichenden Bedingungen des bewegten Lebens. Überträgt man diesen Befund auf moderne Gesellschaften, so ist zu folgern, dass es entscheidend darauf ankommt, eine Balance einzuhalten, in der den Menschen ein fester Rückhalt für ihre offenen Lebensversuche oder Experimente gegeben wird.

Das heißt nichts anderes, als dass eine Vervollständigung der Ethik erforderlich ist, die Nietzsches Satz, jeder sei sich selbst der Fernste, zu Grunde liegt. Diese Ethik ist erst dann vollständig, wenn sie die Bedingungen, die den Men-

⁷¹ Zur Kritik vgl. Charles Taylor, *Quellen des Selbst*, Frankfurt am Main 1994, S. 289 ff.

⁷² Walter Lippmann, *Drift and Mastery. An Attempt to Diagnose the Current Unrest*, Englewood Cliffs 1961, S. 92, 118.

schen Rückhalt geben, berücksichtigt. Es geht dabei um Orte der Unbedrohtheit und darüber hinaus auch um die Ermutigung und Stärkung, die ein Individuum von seiner sozialen Umgebung erfährt. Spielräume im Sinne liberaler Freiheitsrechte sind demnach ebenso erheblich wie förderliche Bedingungen zur Entfaltung von Fähigkeiten. Ohne die Rücksicht auf jenen Rückhalt behält das Projekt der Selbstüberwindung etwas Erzwungenes, Krampfhaftes. Bei Nietzsche klingen immer wieder solche schrillen Töne durch.⁷³ Doch ihm, der – nicht nur in seinem Lebenswandel – viel von einem Nomaden hatte, mangelte es nicht an der Einsicht darein, worauf ein Nomade angewiesen ist. In sein Emerson-Exemplar notierte er (Nachlass 1881, KSA 9, 13[20]):

„[...] reisen, in jedem Sinn

„Unstet und flüchtig“ – eine Zeit.

Von Zeit zu Zeit über seinen Erfahrungen ruhen, verdauen.“

⁷³ Die selbstzerstörerischen Effekte des geistigen Nomadentums treten bei den Zeitgenossen Nietzsches deutlich heraus; man denke etwa an die Erfahrung der Zersplitterung des Ich, die wiederum zur Sehnsucht nach einer wiederhergestellten, saturierten Einheit anstiftet, bei Barrès; vgl. Maurice Barrès, *Le culte du moi*, Paris 1966, S. 368: „J'avais le culte de ce qui est en moi d'éternel, et cela m'amena à me faire une méthode pour jouir de mille parcelles de mon idéal. C'était me donner mille âmes successives; pour qu'une naisse, il faut qu'une autre meure; je souffre de cet éparpillement. Dans cette succession d'imperfections, j'aspire à me reposer de moi-même dans une abondante unité. Ne pourrais-je réunir tous ces sons discords pour en faire une large harmonie?“

NIETZSCHE-STUDIEN

Internationales Jahrbuch
für die Nietzsche-Forschung

Begründet von

Mazzino Montinari · Wolfgang Müller-Lauter
Heinz Wenzel

Herausgegeben von

Günter Abel (Berlin) · Josef Simon (Bonn)
Werner Stegmaier (Greifswald)

Band 36 · 2007



Walter de Gruyter · Berlin · New York

Abstracts sind publiziert in / indexiert in:

Dietrich's Index philosophicus

IBR – Internationale Bibliographie der Rezensionen geistes- und sozialwissen-
schaftlicher Zeitschriftenliteratur / IBZ – Internationale Bibliographie geistes-
und sozialwissenschaftlicher Zeitschriftenliteratur

Répertoire bibliographique de la philosophie

The Philosopher's Index

Anschriften der Herausgeber

Prof. Dr. Günter Abel, Institut für Philosophie, TU Berlin, Sekr. H 72,
Straße des 17. Juni 135, D-10623 Berlin
e-mail: abel@tu-berlin.de

Prof. Dr. Dr. h.c. Josef Simon, Philosophisches Seminar A der Universität Bonn, Am Hof 1,
D-53113 Bonn
e-mail: jg-simon@uni-bonn.de

Prof. Dr. Werner Stegmaier, Universität Greifswald, Institut für Philosophie,
Baderstraße 6–7, D-17487 Greifswald
e-mail: stegmai@uni-greifswald.de

Redaktion

Dr. Ulrich Dirks, Institut für Philosophie, TU Berlin, Sekr. H 72,
Straße des 17. Juni 135, D-10623 Berlin
e-mail: Uli.Dirks@tu-berlin.de

PD Dr. Hartwig Frank, Universität Greifswald, Institut für Philosophie,
Baderstraße 6–7, D-17487 Greifswald
e-mail: frankha@uni-greifswald.de

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Keith Ansell-Pearson (Warwick/UK) · Prof. Dr. Eric Blondel (Paris)
Prof. Dr. Günter Figal (Freiburg i. Br.) · Prof. Dr. Carlo Gentili (Bologna)
Prof. Dr. Johann Figl (Wien) · Prof. Dr. Glenn W. Most (Pisa)
Prof. Dr. Richard Schacht (Urbana/Ill.) · Prof. Dr. Ivan Soll (Madison/Wis.)
Prof. Dr. Paul J. M. van Tongeren (Nijmegen) · Prof. Dr. Aldo Venturelli (Urbino)
Prof. Dr. Patrick Wotling (Paris)

Online-Zugang für Subskribenten/Online access for subscribers:
<http://www.deGruyter.de/journals/nietz-stud>

ISBN (Print): 978-3-11-019281-0
ISBN (Online): 978-3-11-019282-7
ISBN (Print + Online): 978-3-11-019283-4

ISSN 1613-0790

© Copyright 2007 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin.
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außer-
halb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig
und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
Einbandentwurf: Christopher Schneider, Berlin
Satz: Dörlemann Satz, Lemförde

INHALTSVERZEICHNIS

ZUR NIETZSCHE-EDITION UND NIETZSCHE-PHILOLOGIE.
AUS ANLASS DES 20. TODESTAGES VON MAZZINO MONTINARI

KARL PESTALOZZI, Nietzsches Wiederkunft	1
BEAT RÖLLIN / RENÉ STOCKMAR, „Aber ich notire mich, für mich.“ – Die IX. Abteilung der Kritischen Gesamtausgabe von Nietzsches Werken	22
MARIE-LUISE HAASE, Exkursion in das Reich der Tinten-Fische und Feder-Füchse. Ein Werkstattbericht zur Edition von KGW IX	41
GIULIANO CAMPIONI, „Der Karren unserer Arbeit ...“. Sechzehn Briefe von Mazzino Montinari an Delio Cantimori	48
WERNER STEGMAIER, Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie	80

ABHANDLUNGEN

ANDREA CHRISTIAN BERTINO, Nietzsche und die hellenistische Philosophie. Der Übermensch und der Weise	95
PAUL VAN TONGEREN, Nietzsches Hermeneutik der Scham	131
JOSHUA RAYMAN, Nietzsche, Truth and Reference	155
VANESSA LEMM, Animality, Creativity and Historicity: A Reading of Fried- rich Nietzsche's <i>Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben</i>	169
PETER SEDGWICK, Nietzsche, Normativity, and Will to Power	201
BABETTE E. BABICH, Musik und Wort in der antiken Tragödie und <i>La gaya scienza</i> : Nietzsches „fröhliche“ Wissenschaft	230
CHIARA PIAZZESI, <i>Pathos der Distanz</i> et transformation de l'expérience de soi chez le dernier Nietzsche	258
MICHAEL SKOWRON, Dionysische Perspektiven. Eine philosophische Interpretation der Dionysos-Dithyramben	296

- DIETER THOMÄ, Jeder ist sich selbst der Fernste. Zum Zusammenhang zwischen personaler Identität und Moral bei Nietzsche und Emerson 316
- HARTWIG FRANK, Die Metapher Russland im Denken Nietzsches 344

MISZELLE

- FRANK SCHWEIZER, Adel und Volk in Nietzsches lateinischer Schrift „De Theognide Megarensi“ 354

BEITRÄGE ZUR QUELLENFORSCHUNG

Abhandlung

- MATTIA RICCARDI, Materialien zur Entstehung der *Morgenröthe*. Nietzsches Lektüre von Alfons Bilharz, *Der heliocentrische Standpunct der Weltbetrachtung* (1879) 367

Nachweise

- ANTONIO MORILLAS ESTEBAN, Nachweis aus *Leben des Benvenuto Cellini* (1557/66 – 1803) 382
- TOBIAS DAHLKVIST, Nachweis aus Michel de Montaigne, *Essais* (1580 – 1753/54) 383
- ANTONIO MORILLAS ESTEBAN, Nachweis aus *Leben Michaels Herrn von Montagne durch den Präsidenten Boubier* (1754) 384
- ANTONIO MORILLAS ESTEBAN, Nachweis aus *Lettres de l'Abbé Galiani à Madame d'Épinay, Voltaire, Diderot* (1770 – 1881) 385
- ANTONIO MORILLAS ESTEBAN, Nachweis aus Arthur Schopenhauer, *Ueber den Willen der Natur* (1836/54) 386
- NIKOLAOS LOUKIDELIS, Nachweise aus Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus* (1866/1882) 387
- MATTIA RICCARDI, Nachweise aus Gustav Teichmüller, *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe* (1879) 389
- MATTIA RICCARDI, Nachweis aus Otto Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit* (1880) 390
- NIKOLAOS LOUKIDELIS, Nachweise aus Otto Liebmann, *Gedanken und Thatsachen* (1882) 391

- MATTIA RICCARDI, Nachweise aus Otto Liebmann, *Gedanken und Thatsachen* (1882) 397
- MATTIA RICCARDI, Nachweise aus Gustav Teichmüller, *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882) 399
- ANTONIO MORILLAS ESTEBAN, Nachweis aus Paul Bourget, *Essais de psychologie contemporaine* (1883) 402
- NIKOLAOS LOUKIDELIS, Nachweise aus Heinrich Romundt, *Grundlegung zur Reform der Philosophie* (1885) 403

REZENSIONEN

- HANNO DEPNER, Neue Einführungen, Gesamtdarstellungen und Aufsatzsammlungen zur Philosophie Nietzsches 406
1. Beatrix Himmelmann, Nietzsche (Grundwissen Philosophie), Leipzig (Reclam) 2006, 133 Seiten, ISBN 3-379-20305-X.
 2. Günter Zehm, Das Schlußwort Zarathustras. Friedrich Nietzsche und die Folgen, Schnellroda (Edition Antaios) 2006, 268 Seiten, ISBN 3-935063-45-8.
 3. Edith Düsing, Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus, München (Wilhelm Fink Verlag) 2006, 602 Seiten, ISBN 3-7705-4254-1.
 4. Fredrik Agell, Die Frage nach dem Sinn des Lebens. Über Erkenntnis und Kunst im Denken Nietzsches. Aus dem Schwedischen von Jörg Scherzer, München (Wilhelm Fink Verlag) 2006, 286 Seiten, ISBN 3-7705-4174-X.
 5. George J. Stack, Nietzsche's Anthropic Circle. Man, Science, and Myth, Rochester, NY (University of Rochester Press) 2005, xv + 271 Seiten, ISBN 1-58046-191-3.
 6. Jean-Claude Wolf, Zarathustras Schatten. Studien zu Nietzsche, Freiburg, Schweiz (Academic Press Fribourg / Paulusverlag) 2004, 223 Seiten, ISBN 3-7278-1463-2.
 7. Robert C. Solomon, Living with Nietzsche. What the Great „Immoralist“ Has to Teach Us. Oxford / New York (Oxford University Press) 2003, 244 Seiten, ISBN 0-19-530677-5.
 8. Elke Angelika Wachendorff, Friedrich Nietzsche. Denker der Interkulturalität (Interkulturelle Bibliothek, Band 88), Nordhausen (Verlag Traugott Bautz) 2006, 148 Seiten, ISBN 3-88309-265-7.
 9. Michael Skowron, Nietzsche – Buddha – Zarathustra. Eine Ost-West-Konfiguration, Daegu, Korea (Kyungpook National University Press) 2006, 293 Seiten, ISBN 89-7180-184-0.

EVA STROBEL, Nietzsches Nihilismuskritik im Licht seiner Philosophie der Bejahung	417
1. Jean François Mattéi (Hg.), Nietzsche et le temps des nihilismes, Paris (Presses Universitaires de France) 2005, 225 Seiten, ISBN 2-13-055070-3.	
2. Christine Daigle, Le nihilisme est-il un humanisme? Étude sur Nietzsche et Sartre, Laval (Les Presses de l'Université Laval) 2005, 256 Seiten, ISBN 2-7637-8205-1.	
3. Bernard Reginster, The Affirmation of Life. Nietzsche on Overcoming Nihilism, Cambridge, Mass. / London, UK (Harvard University Press) 2006, 312 Seiten, ISBN 0-674-02199-1.	
MICHAEL SKOWRON, Neuerscheinungen zu Nietzsches Philosophie der Religion und der Religion seiner Philosophie	425
1. Julian Young, Nietzsche's Philosophy of Religion, Cambridge (Cambridge University Press) 2006, 230 Seiten, ISBN 0-521-68104-9.	
2. Matthew Alun Ray, Subjectivity and Irreligion. Atheism and Agnosticism in Kant, Schopenhauer and Nietzsche, Aldershot, UK / Burlington, USA (Ashgate) 2003, 121 Seiten, ISBN 0-7546-3456-6.	
3. Ge Ling Shang, Liberation as Affirmation. The Religiosity of Zhuangzi and Nietzsche, Albany (State University of New York Press) 2006, 198 Seiten, ISBN 0-7914-6667-1.	
4. Manu Bazzano, Buddha is dead. Nietzsche and the Dawn of European Zen, Brighton, Portland (Sussex Academic Press) 2006, 261 Seiten, ISBN 1-84519-149-8.	
CHRISTOPH LANDERER, Neuerscheinungen zum Thema Nietzsche und die Musik	440
1. Wen-Tsien Hong, Friedrich Nietzsche und die Musik im Spiegel der Kompositions- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Komposition, Philosophie, Rezeption, Frankfurt am Main / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien (Peter Lang) 2004 (Europäische Hochschulschriften, Reihe 36, Musikwissenschaft, Bd. 238), 279 Seiten, ISBN 3-03910-219-1.	
2. Florence Fabre, Nietzsche Musicien. La musique et son ombre, Rennes (Presses Universitaires de Rennes) 2006, 274 Seiten, ISBN 2-7535-0202-1 (mit einer CD).	
3. Éric Dufour, L'esthétique musicale de Nietzsche, Villeneuve d'Ascq (Presses Universitaires du Septentrion) 2005, 341 Seiten, ISBN 2-85939-908-9.	
4. Georges Liébert, Nietzsche and Music, aus dem Frz. übers. von David Pellauer und Graham Parkes, Chicago / London (University of Chicago Press) 2004, ISBN 0-226-48087-9. – Or.: Georges Liébert, Nietzsche et la musique. Paris (Presses Université de France) 1995 (Quadrige 298), X + 265 Seiten, ISBN 2-13-050414-0.	
5. Martin Lorenz, Die Metaphysik-Kritik in Nietzsches Carmen-Rezeption, Würzburg (Königshausen & Neumann) 2005 (Nietzsche in der Diskussion), 113 Seiten, ISBN 3-8260-2900-3.	

Siglen	449
Register	451
Hinweise für den Benutzer	451
Literatur-Register	452
Personen-Register	477
Hinweise zur Gestaltung von Manuskripten für die Nietzsche-Studien . .	484