

Johannes Heinrich

Nietzsche und die Philosophie der Lebenskunst

1. Alexander Gantschow, *Das herausgeforderte Selbst. Zur Lebensführung in der Moderne*. Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, Bd. 513. Würzburg: Königshausen & Neumann 2011, 287 S., ISBN 978-3826047893.
2. Vinod Acharya, *Nietzsche's Meta-Existentialism*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 65. Berlin / Boston: De Gruyter 2014, VIII + 187 S., ISBN 978-3110481785.
3. Gocha Mchedlidze, *Der Wille zum Selbst. Nietzsches Ethik des guten Lebens*. München: Wilhelm Fink 2013, 239 S., ISBN 978-3770555710.
4. André Kamphaus, *Wie man wird, was man ist? Eine Auseinandersetzung mit Nietzsches Vorstellung von Selbstverwirklichung*. Philosophie, Bd. 90. Münster: LIT 2012, 208 S., ISBN 978-3643115683.
5. Günter Gösde / Nikolaos Loukidelis / Jörg Zirfas (Hg.), *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*. Stuttgart: J.B. Metzler 2016, VIII + 395 S., ISBN 978-3476025715.

Abstract: Nietzsche and the philosophy of the art of living. The books under review trace the network of relationships between Nietzsche and the ancient philosophy of the art of living. Further, Nietzsche's idea of the art and style of living is placed in the context of existentialism and, above all, in close proximity to the philosophy of Søren Kierkegaard. It becomes clear that Nietzsche's concept of the art of living cannot be reduced to the philosophical and historical context of classical concepts of self-care; rather, Nietzsche's views have to be situated in the context of modern and current philosophical theories. In addition, questions such as the alleged naturalism in Nietzsche's work, as well as the possible continuity between his early and late writings, are strongly related to the analysis of a Nietzschean art of living.

Keywords: Art of living, Self-care, Existentialism, Asceticism, Health, Subjectivity

Nietzsches Philosophie ist von seinen frühen Veröffentlichungen bis zu seinem Spätwerk immer auch eine Auseinandersetzung mit dem antiken Topos der Lebenskunst. Er entwickelt hierbei in kritischer Bezugnahme auf die Früh- und Spätantike eigene Programme der Selbstsorge, der Selbsterkenntnis, der Selbstwerdung, der Affektkontrolle, der Askese sowie der Idee eines gelungenen Lebens.

1. Alexander Gantschow reiht in seiner Dissertation *Das herausgeforderte Selbst. Zur Lebensführung in der Moderne* Nietzsches Philosophie der Lebenskunst und der Selbstsorge in Philosophien des 19. Jahrhunderts ein. Nietzsche wird hier als beispielhafter Denker für den Begriff der Lebensführung in der Moderne analysiert. Gantschow stellt insbesondere Nietzsches wahrheits- und subjektkritische Experimentalphilosophie in den Kontext von Kierke-

gaards Denken der Freiheit und der Existenz. Beide, Nietzsche und Kierkegaard, werden als Vordenker des Existenzialismus gedeutet.

Die inhaltliche Klammer für diese Auseinandersetzung mit Denkern der philosophischen Moderne bilden dabei neuere Theorien der Pädagogik und der Soziologie (Hermann Lübke, Gerhard Schulze, Hartmut Rosa, Dieter Thomä, Alain Ehrenberg),¹ welche um die Themen der Persönlichkeitsentwicklung, der Identität, der Moderne sowie der Lebensführung kreisen. Ziel der Arbeit Gantschows ist es, Denker wie Nietzsche und Kierkegaard auch für diese zeitgenössischen Debatten über Identität und Selbstfindung fruchtbar zu machen (S. 36). Das Buch ist hierbei kenntnisreich, klar geschrieben und gut lesbar, die Verbindung mit Kierkegaard sowie mit den zeitgenössischen Debatten originell und schlüssig vorgetragen.

Ausgangspunkt für Gantschows Analyse der modernen Lebensführung, welche sich mit Kierkegaard, Nietzsche und den Nachhegelianern auseinandersetzt, ist die zeitgenössische soziologische These, wonach der „Freiheitsgedanke der Moderne [...] mit dem ‚Verlust von traditionellen Sicherheiten‘“ (S. 11) einhergeht und Selbstverwirklichung als zunehmend problematisches Unterfangen erscheint. Der Grundbegriff der Individualisierung wird anhand der Krise jugendlicher Identitätsbildung (Klewin, Tillmann) sowie der Theorie von der Erlebnisgesellschaft (Schulze) und schließlich anhand der These vom ‚erschöpften Selbst‘ (Ehrenberg) exemplifiziert. Die wirkungsträchtige These vom erschöpften Selbst macht das moderne Dilemma von der Pflicht zur Selbstwerdung sowie das „*Sich-entscheiden-Müssen*“ (S. 35) besonders eindringlich deutlich.²

In diesem Zusammenhang wird insbesondere Nietzsche als Philosoph vorgestellt, welcher in seinem Werk bereits Antworten auf jene subjekttheoretische ‚Krise der Identität‘ sowie des modernen Zwangs zur Freiheit bereithält (S. 23). Die auf den ersten Blick eher nicht zu vereinbarenden Bereiche der philosophischen Lebensführung auf der einen und der soziologischen Analyse der Moderne und der Gegenwart auf der anderen Seite sollen in gewinnbringender Weise miteinander verbunden werden (S. 41). Die theoretische Brücke von Nietzsche und Kierkegaard zu den zeitgenössischen Debatten bilden für Gantschow hierbei die Nietzscheinterpretationen von Denkern des früheren 20. Jahrhunderts, wie Arendt, Heidegger oder Jaspers, welche „die philosophischen Spuren dieser beiden Vordenker kenntlich [machen] und ihre bleibende Aktualität [...] veranschaulichen“ (S. 46). Es mutet jedoch etwas verwunderlich an, dass gerade diese Autoren die Aktualität Nietzsches bezeugen sollen, denn diese Epoche der Nietzscheforschung gilt nicht unbedingt als Hauptansprechpartner für heutige Diskussionen um Subjektivität und Lebensführung.

Die Bezugnahme auf neuere Debatten zur Moderne sowie zur Subjektphilosophie wird im einleitenden Kapitel (1) sowie im Schlusskapitel des Buches (5) vorgenommen. Die restlichen Abschnitte widmen sich hingegen den Nachhegelianern (2), der Existenzphilosophie Kierkegaards (3) und schließlich Friedrich Nietzsches Experimentalphilosophie (4). Auf den Abschnitt über Nietzsche soll hier in hervorgehobener Weise eingegangen werden.

Kierkegaards existenzielles Denken wird von Gantschow mit der Philosophie Nietzsches in Zusammenhang gebracht, indem vor allem auf das Misstrauen beider Denker gegenüber philosophischen Systemen verwiesen wird. Nietzsche wie Kierkegaard gründeten ihre Kon-

¹ Hermann Lübke, *Im Zug der Zeit – verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart* (Berlin / Heidelberg 1992); Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursociologie der Gegenwart* (Frankfurt a.M. / New York 2005).

² Alain Ehrenberg, *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart* (Frankfurt a.M. 2004).

zepte der Lebenskunst, der Selbstsorge und der Selbstgestaltung auf der erkenntnistheoretischen Annahme, dass es keine einheitliche und bereits vorgefundene Subjektivität gebe, sondern dass diese veränderbar und im Werden begriffen sei (S. 85). Nietzsche wird somit nicht nur an die griechische Antike, sondern auch an die Denker der Existenz des 19. und frühen 20. Jahrhunderts herangeführt.

In diesem Sinne wird im Abschnitt über Nietzsche (4) dessen Metaphysikkritik als existenzieller Grundzug seines Denkens gedeutet. Die nihilistische Einsicht in die Gewordenheit aller Werte „lässt nach Nietzsche eine Flucht in metaphysische Gedankengebäude nicht mehr zu“ (S. 172). Dieses Bewusstwerden des Fehlens eines allgemeinen Sinns wird von Gantschow als existenzielle Geworfenheit interpretiert. Die Tatsache, dass die Werte ihre Allgemeingültigkeit verlieren, verweise den Einzelnen zurück auf sich selbst und mache das Individuum als möglichen Urheber der Werte offenbar. An dieser Stelle kommt der Terminus der Selbstsorge ins Spiel: Der Begriff des Allgemeinen verliere deshalb an Plausibilität, weil hierüber die konkrete Lebenswirklichkeit des Einzelnen und deren Rolle für die Werte- und Wirklichkeitskonstruktion unberücksichtigt gelassen werde. Somit werde für Nietzsche, wie bei Kierkegaard, das Individuum zum Ansprechpartner und die praktische Sorge um sich gerät in den Mittelpunkt der Betrachtung (S. 175).

In diesem Zusammenhang wird auch auf Nietzsches Kritik am einheitlichen Subjektbegriff abgehoben und darauf verwiesen, dass sich, in Abgrenzung zum philosophischen Idealismus, hinter der vermeintlichen Einheit eine Vielheit von Trieben und Affekten verberge. Das Individuum sei daher noch-nicht-festgestellt. Diese Unabgeschlossenheit und die damit zusammenhängende schöpferische Fähigkeit des Menschen wird mit Kierkegaards Existenzdenken parallelisiert. Nietzsches Topos der Experimentalphilosophie wird somit in den Kosmos existenziellen Freiheitsdenkens transportiert (S. 178) und daraufhin mit der Philosophie der Lebenskunst kontextualisiert. Der Mensch wird hier als perspektivisch-schaffendes Wesen vorgestellt, welcher die Wirklichkeit um sich herum in einem aktiven und künstlerischen Sinne selbst erschafft. Der Lebenskünstler sei wiederum derjenige, der in seiner Selbsterschaffung mit der Dynamik, dem Werden und den Unabwägbarkeiten des Daseins in souveräner Weise umzugehen weiß (S. 188).

Darauf aufbauend werden einige zentrale nietzscheanische Topoi, wie der Wille zur Macht oder die ewige Wiederkehr, einer existenzphilosophischen Interpretation zugeführt. Gantschows Ansatz, „den Übermenschen aus existenzphilosophischer Sicht“ (S. 202) zu deuten, erlaubt darüber hinaus, der Offenheit des Daseins, welche unzählige mögliche Interpretationen der Welt und somit unzählige Möglichkeiten der Existenzgestaltung mit sich bringt, Herr zu werden. Dies geschehe, indem man offenbar mache, dass der Einzelne und seine konkrete und praktische *Lebensführung* Ursprung der Interpretationen und Weltdeutungen sei. Hierin liegt die „originäre Freiheitserfahrung des Menschen“ (S. 202). In der Möglichkeit, über aktive Praktiken der Selbstsorge seine Lebensführung schaffend selbst zu bestimmen, bestehe also das aktive Moment und somit die Möglichkeit zur Autonomie. Dieser Grundthese des Autors ist ausdrücklich zuzustimmen. Jedoch wäre es ebenfalls aufschlussreich gewesen, etwas mehr darüber zu erfahren, inwiefern Autonomie bei Nietzsche trotz dessen nachhaltiger epistemologischer Kritik der Begriffe der Willensfreiheit und des Subjekts als positiver Begriff gerettet werden kann.

Das Buch kehrt in der Beschreibung von Nietzsches Interpretationsphilosophie auf den Begriff der Lebenskunst zurück: Nietzsche vertritt Gantschow zufolge einen „lebensphilosophische[n] Perspektivismus“ (S. 213), in dem einige Perspektiven und ‚Wahrheiten‘ mit Rücksicht auf die individuellen Konditionen des Einzelnen höheren Wert besitzen als andere. Lebenskunst bedeute in diesem Zusammenhang durch die eigene Lebensgestaltung die in einem selbst bereits angelegten Möglichkeiten zu verwirklichen (S. 212). Das, was von

nun an Wahrheit genannt wird, wird nicht mehr in einer objektiven Gültigkeit angezeigt, sondern vollzieht sich Gantschow zufolge vielmehr in der individuellen Selbstgestaltung des eigenen Lebens, welches, parallel zu Kierkegaard und Sokrates, in Übereinstimmung mit den erkannten Wahrheiten vollzogen werden soll. In diesem Neu- und Umdenken des Wahrheitsbegriffs vollzieht sich bei Gantschow auch eine Neudefinition des Freiheitsgedankens: In dem Sinne, in dem Wahrheiten sich von nun als in Bezug zu einem Relationsfeld entworfene, vom Einzelnen aktiv geschaffene Gebilde darstellen, wird Freiheit nicht mehr als Vermögen eines einheitlichen Subjekts verstanden, sondern vielmehr als Fähigkeit zur aktiven Selbstgestaltung begriffen (S. 215). In dieser möglichst viele Entwürfe einschließenden kreativen Selbstgestaltung sieht Gantschow nun eine „*Kunst des Lebens*“. Diese bestehe darin, sich „zu seiner inneren Vielgestaltigkeit“ (S. 222) zu verhalten, also der zu Anfang der Arbeit beschriebenen Krise der Selbstfindung und der modernen Pluralität der Existenzentwürfe einen existenziellen Lebensentwurf entgegenzuhalten. Mit Bezug auf Michel Foucault macht Gantschow deutlich, dass Nietzsches Credo „Seinem Charakter ‚Stil geben‘“ (FW 290) mit einem Rückgriff auf den antiken Begriff ‚Lebenskunst‘ zu verstehen ist. Gantschow fragt mit Foucault: „Aber könnte nicht das Leben eines jeden Individuums ein Kunstwerk sein?“ (S. 223) Über die Paradigmen der ‚Ästhetik der Existenz‘ und der Selbstsorge wird Nietzsche somit gegen den „Gewissheitsschwund der Moderne“ (S. 223) in Stellung gebracht.

Im Schlusskapitel (5) werden die in Bezug auf Kierkegaard, Nietzsche und die Nachhegelianer gesammelten Erkenntnisse auf die Ausgangsfrage nach der problematischen Identitätsfindung in der Moderne angewendet. Die in der Moderne erfahrene Verunsicherung und Pluralisierung werde von Kierkegaard und vor allem von Nietzsche einerseits erkenntnistheoretisch vorbereitet, andererseits, so die These des Buches, findet sich im nietzscheanischen Wahrheitsverständnis, welches auf der antiken Philosophie sowie auf den Vordenkern der Existenz aufbaut, eine Möglichkeit, den Problematiken der Moderne entgegenzutreten. Dabei wird auf Nietzsches Pluralisierung des Subjektgedankens, auf seine Kritik des Substanzdenkens sowie auf seine Zurückweisung der Idee einer objektiven Wahrheit verwiesen. Da hinter diese Erkenntnisse nicht zurückgegangen werden könne, müsse die Grundfrage nach dem geglückten Leben mit einem nachmetaphysischen Vokabular beantwortet werden (S. 255). Im sokratischen Wahrheitsgedanken, den Kierkegaard und Nietzsche variierten, besteht nun für Gantschow die Möglichkeit, der in der Moderne erfahrenen Existenzangst und Verunsicherung etwas entgegenzusetzen. In diesem Sinne sei es jedem Menschen überlassen, sein Leben aufgrund der von ihm erkannten Wahrheiten selbst zu führen (S. 259).

Nietzsche wird also nicht bloß als moderner, sondern auch als existenzieller Denker vorgestellt. Problematisch erscheint lediglich, dass die existenzielle Deutung Nietzsches an mehreren Stellen den Zug einer Anthropologie annimmt (S. 175 f., 183). Hierbei wird zu wenig berücksichtigt, dass Nietzsches sprach- und identitätskritische Interpretationsphilosophie selbst vor dem Begriff des Menschen nicht Halt macht.³ Auch wenn dies vom Verfasser nicht intendiert ist, so kann der oft gebrauchte Begriff vom Menschen das Missverständnis hervorrufen, Nietzsche würde ‚den‘ Menschen oder ‚das‘ Subjekt zum Ausgangspunkt der Interpretationen machen, als wäre der Mensch nicht selbst immer schon Folge einer Interpretation. Die existenzphilosophische Deutung Nietzsches und die damit einhergehende Forderung „die Wirklichkeit vom Menschen her zu sehen“ (S. 183) sollte daher nicht dazu führen, den Begriff des Menschen selbst weniger kritisch zu sehen.

³ Vgl. Günter Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr* (Berlin / New York 1998), S. 261, Nachlass 1886/87, 7[60], KSA 12.315, und MA I 2.

2. Mit den Parallelen in Nietzsches und Kierkegaards Denken beschäftigt sich auch Vinod Acharyas *Nietzsche's Meta-Existentialism*. Er geht hierbei jedoch weitaus genauer und argumentativer vor. In seiner überaus anspruchsvollen Dissertationsschrift geht er den Spuren existenzialistischen Denkens in Nietzsches Werk nach und verbindet sie, wie Gantschow, mit dessen Kritik der Metaphysik. Den Kern und Ausgangspunkt der Arbeit bildet das Oppositionsschema, welches für Nietzsche das Wesen metaphysischen Denkens ausmache: „My central argument is that in his critique of metaphysics, Nietzsche attacks precisely the oppositional schema itself, and not one of the terms involved in the opposition“ (S. 8). Die Ausgangsfrage der Arbeit ist, worin die Ursache dieses Oppositionsschemas bestehe. Was den Aspekt der Lebenskunst betrifft, so wird dieser größtenteils eher indirekt und anhand der Darstellung von starkem und schwachem Willen behandelt, die Acharya wiederum im Kontext von Existenzialismus und Metaphysikkritik erläutert. Das Buch ist in eine Einleitung und fünf Hauptteile gegliedert. Im ersten Kapitel geht der Autor, jedoch mit größerer kritischer Distanz als Gantschow, auf die populären existenzialistischen Deutungen Nietzsches (Jaspers, Fink, Kaufmann) sowie auf Kierkegaards *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* ein. Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit dem Begriff der Existenz bei Nietzsche. Im dritten Teil wird dessen Lehre vom Willen zur Macht daraufhin detailliert dargestellt. In diesem Zusammenhang wird die nietzscheanische Opposition zwischen starken und schwachen Typen relativiert und auf eine „gray area“ (S. 16) zwischen diesen Typen verwiesen. In Kapitel vier der Arbeit konkretisiert Acharya diese Grauzone weiter, indem er die *décadence* als Desintegration des starken Typen darstellt. Im abschließenden fünften Teil schließlich wird diese *décadence* des starken Typen anhand einer Fallstudie differenziert, welche sich der Darstellung der hellenischen Kultur in Nietzsches Frühwerk widmet. Lebenskunst wird in diesem Buch daher vor allem negativ definiert, indem aufgezeigt wird, durch welche Mechanismen das Leben der starken Typen misslingen kann. Auf Acharyas Darstellung der Aspekte der Dekadenz sowie der Stärke und der Schwäche soll daher im besonderen Maße eingegangen werden.

Methodisch wird der Zusammenhang zwischen Existenzialismus und frühgriechischer Antike in den einzelnen Kapiteln folgendermaßen hergestellt: Der titelgebende „Meta-Existenzialismus“ meint inhaltlich, dass Nietzsches metaphysikkritische Zurückweisung des Oppositionsschemas seinen Gegenpart in dessen Beschreibung der Existenz finde. Existenz bedeute bei Nietzsche eine ständige Überschneidung zwischen den Sphären des Subjektiven und des Objektiven, der Welt und dem Individuum. Diese Überschneidung wird zunächst anhand von Kierkegaards Existenzialismus begrifflich spezifiziert, um dann seine Entsprechung in Nietzsches Lehre vom starken und vom schwachen Willen zu finden. Denn auch die starken und die schwachen Typen befänden sich nicht in einer wirklichen Opposition, vielmehr stünden sie in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis zueinander. In diesem Zusammenhang wird auf die von Deleuze eingeführte Unterscheidung zwischen starken und schwachen Willen als aktive bzw. reaktive Kräfte rekurriert.⁴

Die Analyse der starken und der schwachen Typen führt den Autor zum Problemfeld der Dekadenz. Dieses für Nietzsche so zentrale Thema wird nicht, wie ansonsten üblich, im Zusammenhang mit dem schwachen Typen besprochen, sondern die Untersuchung orientiert sich originellerweise besonders hinsichtlich der „vulnerabilities of Nietzsche's strong type“ (S. 106). Deleuze folgend, entwickelt der Verfasser die Argumentation, dass die topologische Verschiebung der reaktiven Kräfte zu einer neuen Art des schwachen Typus führe, welcher im Begriff des Ressentiments Ausdruck finden würde. In diesem Zusammenhang

4 Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy* (New York 2006).

wird von Acharya die grundsätzliche These vertreten, dass die Topologie der reaktiven Kräfte bereits eine Verdrängung und Schwächung des aktiven Typus voraussetzt (S. 119). Das Begriffspaar aktiv/reaktiv wird zudem auf die Begriffe des Erinnerns und des Vergessens übertragen (GM I 10, KSA 5.270 f.; GM II 1). Hierbei wird das Vergessen der aktiven Kraft zugeordnet, während das Erinnern das reaktive Moment enthalte. Das Vergessen, als „Aufrechterhalterin der seelischen Ordnung“ (GM II 1) ermögliche über die Filterung von Wahrnehmungsprozessen eine Vermittlung zwischen den unbewussten und den bewussten Aspekten des Individuums. Hierdurch könnten die gesunden und starken Teile der Persönlichkeit zum Tragen kommen. Im Vorgang der Dekadenz sei dieser *apparatus* des Vergessens beschädigt, wodurch die aktiven Kräfte innerhalb der Person an Dominanz einbüßten. Und diese Schwächung – oder der Beginn der *décadence* – wird mit der Beschädigung der aktiven Fähigkeit zum Vergessen begründet. Das Beschädigt-Sein des aktiven *apparatus* wiederum wird darauf zurückgeführt, dass dieser durch die eigene Tendenz zur aktiven Überschreitung verletztlich geworden sei: „the decline of the strong type originates in excessive active force“ (S. 127). Da Nietzsche seine Theorie vom Vergessen vor allem in Bezug auf seinen Begriff vom souveränen Individuum entworfen hat (GM II 1 f.), handelt es sich also bei Acharyas Auseinandersetzung mit dem starken Typ in letzter Konsequenz auch um eine Analyse dieses Topos. Das Risiko, von dem Nietzsche in seinem Spätwerk wiederholt im Zusammenhang mit seinem Philosophieideal spricht (JGB 205), besteht demnach darin, dass das souveräne Individuum seine Fähigkeit zum Vergessen verliert und somit an sich selbst zugrunde geht.

Die mit der Methode des „radical indirect meta-existential approach“ (S. 105) festgestellte Ambiguität zwischen den starken und den schwachen Typen sowie die Schwächung und Desintegration des starken Typen findet sich laut Verfasser bereits in Nietzsches frühen Schriften, die um die antike griechische Kultur kreisen. Das fünfte und letzte Kapitel über „Greek glory and decadence“ (S. 138) dient somit als Fallbeispiel für die Desintegrations-These. Die Grundannahme ist hierbei, dass gerade diejenigen Eigenschaften des starken Typen, die seine Stärke hervorbringen, zugleich die Eigenschaften sind, die diesen Typus anfällig für Dekadenz machen. Aus dem Willen zur Kreation des starken, hellenischen Typus resultiere schließlich der dekadente, sokratische Typ der Reflexion. Und die auf Sokrates zurückgehende Trennung zwischen einer Welt der Erscheinungen und einer dahinter liegenden ‚wirklichen Welt‘ sei eine Antwort auf den bereits eingesetzten Verfall (S. 178), welcher für Acharya darin besteht, die Welt des Werdens nicht mehr ertragen zu können. Diese Unfähigkeit wiederum, so die scharfsinnige These der Arbeit, gehe auf die Beschädigung des *apparatus* des Vergessens zurück, welcher das Individuum zuvor vor einem zu umfassenden Eindringen des Werdens geschützt habe.

Positiv, also auf den Begriff der Lebenskunst gewendet, bedeutet dies, dass die Stabilisierung der Fähigkeit zum Vergessen die zentrale Voraussetzung dafür ist, dass ein Leben gelingen kann. Jene von Nietzsche im Zusammenhang mit dem Vergessen postulierte „see-lische[] Ordnung“ (GM II 1) kann zudem mit dem stoischen Ideal der inneren Ausgeglichenheit parallelisiert werden. Diese Aspekte werden von Acharya allerdings eher selten direkt angesprochen.

Am Ende kommt der Autor zu seiner eingangs gestellten Frage nach der Ursache des Oppositionsschemas zurück. Dabei wird die finale These vertreten, dass die Erklärung für das metaphysische Oppositionsschema für Nietzsche letztlich auf die sokratische Unterscheidung von wahrer und scheinbarer Welt zurückgehe und dass diese Unterscheidung lediglich eine Reaktion auf die bereits einsetzende Dekadenz darstelle, welche sich im Modus des An-sich-selbst-zugrunde-Gehens des starken Typus, also in der Destabilisierung des Vergessens vollziehe (S. 179).

Das Buch zeugt insgesamt von einer sehr komplexen Argumentation. Die innovativen Hauptthesen werden bei aller Vielschichtigkeit äußerst überzeugend herausgearbeitet. Eine grundlegende Schwierigkeit der Arbeit betrifft, wie vom Autor am Ende selbst eingestanden wird, das Verhältnis von Nietzsches Früh- und Spätwerk (S. 182). Acharya nutzt Nietzsches frühe Schriften als ein Fallbeispiel für Thesen, welche er hauptsächlich mit Bezug auf Nietzsches mittlere und späte Werkphase entwickelt hatte. Die These, dass in Nietzsches Frühwerk bereits dessen spätere Thesen zur Dekadenz antizipiert seien (S. 138f., 182), ist in der Tat problematisch, da die Begriffe von Stärke, Schwäche und Dekadenz in Nietzsches Spätwerk stark an Begrifflichkeiten gebunden sind, die Nietzsche in seinen frühen Schriften noch nicht entwickelt hatte. Angesprochen seien hier unter anderem seine Theorie des Willens zur Macht, das Begriffspaar aktiv/reaktiv, seine Interpretationsphilosophie sowie seine Philosophie des Leibes. Auch wenn sich die Begrifflichkeiten, die Nietzsche in seinen verschiedenen Werkphasen bezüglich der Griechen und der Dekadenz verwendet, äußerlich ähneln mögen, so muss hier doch eine generelle inhaltliche Differenz zwischen Früh- und Spätwerk angenommen werden. An dieser Stelle hätte es also noch mehr methodischer Ausführungen bedurft, um die inhaltlichen Sprünge zwischen Früh- und Spätwerk auch konzeptionell zu rechtfertigen.

3. Gocha Mchedlidze widmet sich in seiner Dissertation *Der Wille zum Selbst. Nietzsches Ethik des guten Lebens* Nietzsches Begriffen des Selbst, der Ethik sowie der Frage nach dem guten Leben und vertieft somit die Reflexionen zu Nietzsche und den Griechen, mit denen das Buch von Acharya endete.

Die Dissertationsschrift gliedert sich in drei Hauptkapitel sowie eine Einleitung. Zunächst werden Nietzsches Idee der Ethik vorgestellt sowie die Debatten aus der Nietzscheforschung zum Thema der nietzscheanischen Ethik diskutiert und geordnet (1). Hierauf aufbauend werden Nietzsches Vorstellungen des guten Lebens und der Lebenskunst erarbeitet sowie mit den Diskursen antiker Philosophie kontextualisiert. Dabei geht der Autor auch auf die Möglichkeiten einer postmodernen Lebenskunst ein (2). Schließlich bringt Mchedlidze Nietzsches Gedanken der ewigen Wiederkehr mit dessen Begriff vom Glück in Zusammenhang. Daran anknüpfend liefert er eine ausführliche Darstellung von Nietzsches Philosophie des Leidens sowie von dessen Kritik am Mitleid (3). Hierfür wird neben antiken Denkern besonders die Lehre Arthur Schopenhauers herangezogen. Für die Darstellung dieser Zusammenhänge soll neben der *Genealogie der Moral* vor allem die Schrift *Ecce homo* untersucht werden. Der Autor weist darauf hin, dass diese Werke philologisch besonders bezüglich Nietzsches Pflanzen- und Wachstumsmetaphern untersucht werden, welche dessen Werke durchziehen würden. Methodisch wird dabei auf Sarah Kofman⁵ zurückgegriffen, sodass in der Analyse der nietzscheanischen Metaphern der Schlüssel zum Verständnis von Nietzsches Werk gesucht wird.

Im ersten Kapitel seiner Arbeit (1) dringt Mchedlidze zum zentralen Thema der Lebenskunst vor. Die therapeutischen diätetischen Praktiken der antiken Ethik werden laut Verfasser von Nietzsche vor allem im *Ecce homo* anhand des eigenen Lebens dargestellt. Über asketische Praktiken sowie die Sorge um alltägliche Dinge wie Schlafen, Ernährung oder Muße solle eine „Praxis der ‚Einübung‘ in Verhaltensweisen“ vorangetrieben werden, „die ein ethisch wertvolles Leben befördern sollten“ (S. 50). Wie bei Gantschow taucht also auch bei Mchedlidze das Motiv der Selbstsorge in der Gestaltung der eigenen Existenz auf. Zur Vertie-

⁵ Vgl. Sarah Kofman, *Nietzsche and Metaphor* (London 1993), S. 102.

fung werden die Nietzsche-Deutungen Alexander Nehamas' und Richard Rortys angeführt,⁶ in denen laut Verfasser Nietzsches Ethik als Akt kreativer Selbstgestaltung gedeutet wird. Diese Selbsterschaffung, so wendet Mchedlidze ein, sei aber keineswegs eine Erschaffung des Selbst aus dem Nichts, sondern hat bereits bestimmte äußerliche sowie leibliche Bedingungen. Die Selbstwerdung vollziehe sich bei Nietzsche demzufolge über das Einüben asketischer Praktiken der Selbstsorge, die sich, im Rückgriff auf die Antike, besonders um die Aspekte der Erholung, des Klimas, des Ortes und der Ernährung herum bildeten. Der Autor kommt hierbei zu dem Schluss, dass Nietzsches Freiheitsbegriff weder einseitig dem Determinismus (Brian Leiter) noch der Selbsterschaffung (Rorty) zuzuordnen sei, sondern vielmehr eine auf leiblichen Prägungen aufbauende Möglichkeit zur Charakterbildung darstelle (S. 88).

Im nächsten Kapitel (2) der Arbeit steht Nietzsches Wiederaufnahme der antiken Ethik des guten Lebens im Mittelpunkt der Betrachtung. Nietzsches Ethik wird im Anschluss an Hans Krämer⁷ als antike Strebensethik charakterisiert, womit eine sich am Wohl und an den Lebensvollzügen des Einzelnen orientierende Ethik gemeint ist. In der Untersuchung von Nietzsches Anleihen bei der antiken Strebensethik bleibt auch Foucault nicht unerwähnt. Foucaults Untersuchung der griechischen und der hellenistischen Ethik der Selbstsorge werde zu einer „minimalistischen Ethik“ (S. 101), die moralische Regeln auf ein Minimum reduzieren möchte und somit zu einer Ethik „der Lebenskunst“ (S. 101) werde, welche stets die Transformierbarkeit, Unfertigkeit und Offenheit menschlicher Existenz mit einbeziehe. Anders als Gantschow meint Mchedlidze, dass ein solches ethisches Modell sich nicht so eindeutig auf Nietzsche übertragen lasse, wie es einige Autoren der Nietzscheforschung proklamierten.⁸ Denn, so die Begründung, das Konzept der generellen und radikalen Offenheit und Transformierbarkeit menschlicher Existenz sei nicht mit Nietzsches eigenem naturalistischen Ansatz vereinbar. Nietzsche gehe von natürlich gegebenen organisch-leiblichen Eigenschaften aus, auf die zwar Einfluss ausgeübt werden, hinter die jedoch auch durch Praktiken der Lebenskunst nicht mehr zurückgegangen werden könne. Demgegenüber ist einzuwenden, dass von Nietzsche sicher nicht biologische Gegebenheiten geleugnet werden, nur wird von ihm generell eine Dynamik und Transformierbarkeit von Identitäten vertreten, was sich vor allem in Nietzsches Auflösung des Subjektbegriffs ausdrückt. Transformation im Sinne einer künstlerischen Erschaffung seiner selbst (Lebenskunst) ist immer eingebettet in Notwendigkeiten und Gegebenheiten. Jedoch sind die Möglichkeiten der Umgestaltung und Neu-Interpretation im Sinne einer topologischen Verschiebung von Kräften (Acharya) vielfältig und somit Identität als ein ständig offener Prozess zu begreifen (FW 374). Zudem ist der Begriff der Interpretation sicher dem der Natur vorgängig, insofern auch ‚natürliche Gegebenheiten‘ bei Nietzsche immer nur als Interpretationen und nicht ‚an sich‘ existieren. In diesem Sinne ist Acharya (S. 14 f.) zuzustimmen, welcher darauf hinweist, dass die naturalistische Nietzsche-Deutung diesem wieder einen metaphysischen Ansatz der Wahrheit (als Natur) unterschiebt. Ein Naturalismus lässt sich daher schwerlich gegen eine Verbin-

⁶ Alexander Nehamas, *Nietzsche. Leben als Literatur* (Göttingen 1991); Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie, Solidarität* (Frankfurt a. M. 1989).

⁷ Hans Krämer, *Integrative Ethik* (Frankfurt a. M. 1992).

⁸ Wie Wilhelm Schmid, „Uns selbst gestalten. Zur Philosophie der Lebenskunst bei Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 21 (1992), S. 50–62; Richard Shusterman, *Leibliche Erfahrung in Kunst und Lebensstil* (Berlin 2005); Hinrich Fink-Eitel, „Nietzsches Moralistik“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41.5 (1993), S. 865–879.

zung zwischen Nietzsche und dem foucaultschen Credo der ‚Ästhetik der Existenz‘ ins Felde führen.

Im letzten Kapitel der Arbeit (3) wird Nietzsches Lehre der ewigen Wiederkehr in den Kontext des Eudämonismus und somit in den der antiken Lebensführung sowie der Philosophie Schopenhauers gestellt. Die ewige Wiederkehr wird dabei zum Zentrum der nietzscheanischen Strebensethik, also auch zum Ausgangspunkt konkreten Handelns gemacht. An dieser Stelle unterscheidet Mchedlidze zunächst, wie in der Nietzscheforschung üblich, zwischen der kosmologischen und der anthropologischen Interpretation der ewigen Wiederkehr. Er nimmt hierbei eine zwischen diesen beiden Polen vermittelnde Position ein, welche er unter anderem auf Karl Löwith zurückführt.⁹ Hiernach wird zum einen die ewige Wiederkehr des Gleichen als Zustand der Welt beschrieben, zum anderen jedoch dient diese These dazu, das Individuum vor die Wahl zu stellen, „eine bejahende oder verneinende Haltung dem Leben gegenüber einzunehmen“ (S. 161). Eine Bejahung könne im Individuum hergestellt werden, indem über Übungen und Eintrainieren ein bestimmtes Denk- und Handlungsvermögen etabliert werde, welches in der Lage sei, sich positiv auf den Gedanken der ewigen Wiederkehr zu beziehen. Dieses Eintrainieren wird vom Verfasser als „Arbeit an sich selbst“ (S. 167) bezeichnet und somit in den Kontext antiker Lebensführung gestellt.

Der Autor unterscheidet darauf aufbauend richtigerweise zwischen zwei Formen der Askese: Einerseits gebe es bei Nietzsche eine Askese, die im Dienste des lebensverneinenden ‚asketischen Ideals‘ stehe, andererseits bezieht sich Nietzsche laut Mchedlidze auf eine Askese, welche dazu beitrage, eine autonome, aristotelische Form der Selbstgestaltung zu etablieren (S. 190). Trotzdem laufe Nietzsches Vorstellung der Selbstperfektionierung in letzter Konsequenz sowohl Aristoteles als auch der stoischen Vorstellung vom guten Leben zuwider. Denn während in der Stoa Selbstbeherrschung als Mittel zur Erreichung der inneren Unabhängigkeit von Leidenschaften gelte, werde bei Nietzsche gerade die Steigerung der Leidenschaften und Empfindungen zum Ziel erklärt. Trotz der anfänglichen These von der nietzscheanischen Wiederaufnahme „der antiken Ethik nach dem gelungenen Leben“ (S. 16) wird eine ungebrochene Fortsetzung antiker Lebenskunst in Nietzsches Werk vom Autor also zurückgewiesen. Zuzustimmen ist ihm sicherlich in der Frage der Lebenssteigerung, denn in Bezug auf Sokrates hatte sich Nietzsche deutlich von *Topoi* wie ‚Selbstbeherrschung‘ oder der ‚Beherrschung der Leidenschaften‘ abgegrenzt (GD, Das Problem des Sokrates 9).

Besonders im Rückgriff auf den frühen Nietzsche (UB III, *Schopenhauer als Erzieher*), aber auch mit Bezug auf *Jenseits von Gut und Böse*, wird sowohl ein individueller als auch ein gesellschaftlicher Perfektionismus Nietzsches festgestellt. Die Gesellschaft als ‚Unterbau‘ für das Heraufkommen großer Individuen wird hierbei als „vertikale Linie in einer nach oben strebenden Pflanze“ (S. 199) beschrieben. Dem Mitleid stellt der Autor darüber hinaus Nietzsches Rede vom *Mitgefühl* gegenüber. Das Mitgefühl birgt auch die Möglichkeit der Mitfreude und hat somit ein breiteres Repertoire von Stimmungen zur Verfügung. Mitfreude beruhe im Gegensatz zum Mitleiden nicht auf Identifizierung mit dem Anderen, sondern auf einer gemeinsamen Lebensform, welche sowohl eine Erfahrung von Not als auch Erfahrung von Freude miteinschließe (S. 204). Mitgefühl wird somit in den Kontext der ethischen Lebensführung gestellt.

Das Buch ist kenntnis- und quellenreich und bei aller Komplexität sehr gut lesbar und übersichtlich gegliedert. Originell eingearbeitet sind dabei vor allem die wiederkehrenden Motive der Wachstums und Pflanzenmetaphern. Die große Kenntnis des Verfassers führt jedoch auch manchmal dazu, dass die Verweise zum Teil exzessiv werden und dabei etwas

⁹ Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (Hamburg 1986).

zu unfokussiert wirken, so dass zum einen der Lesefluss gestört wird und zum anderen die Darstellung an einigen Stellen ein wenig zu allgemein gerät.

4. André Kamphaus nähert sich in seiner Dissertationsschrift *Wie man wird, was man ist. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsches Vorstellung von Selbstverwirklichung* dem Thema der Lebenskunst, indem er sich dem Aspekt der Selbstverwirklichung bei Nietzsche widmet. Selbstverwirklichung bedeute bei Nietzsche, dass man das Dasein nicht einfach als gegeben hinnehme, sondern sein Leben bewusst gestalten, transformieren und steuern möchte: „Allgemein gesprochen geht es Nietzsche also um Lebensführung“ (S. 16). Der Begriff des Selbst, welcher dem der Selbstverwirklichung innewohnt, soll dabei ebenfalls im Zentrum der Betrachtung stehen (S. 16). Ganz allgemein wird hierbei davon ausgegangen, dass es Selbstsein und ein Nicht-Selbstsein gibt, also sowohl ein authentisches, eigentliches als auch ein uneigentliches, bloß übernommenes Selbst.

Der Terminus der Selbstverwirklichung soll über einen Bezug zu Nietzsche auch in einem durchaus allgemeinen Sinne erarbeitet und definiert werden (S. 21). Die Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile: Im ersten Teil (1) wird Nietzsches Selbstverwirklichungsideal im Sinne einer Kulturkritik zunächst negativ bestimmt. Herangezogen werden dafür vor allem Nietzsches frühe Schriften UB III, SE, *Geburt der Tragödie* sowie seine Arbeit über David Strauss (UB I, DS). Im darauf folgenden Abschnitt (2) steht Nietzsches eigenes Ideal von Selbstverwirklichung im Vordergrund. Nehamas' Interpretation der nietzscheanischen Selbstwerdung¹⁰ fungiert dabei als Abgrenzungsfläche. Unter Berücksichtigung von SE wird darüber hinaus Schopenhauer als Idealtyp der Selbstverwirklichung vorgestellt. Zuletzt (3) zieht Kamphaus das Werk *Also sprach Zarathustra* heran, um Nietzsches Ideal der Einsamkeit und des Rückzugs von der Gesellschaft zu untersuchen und um in kritischer Weise auf Nietzsches Begriff der Selbstwerdung einzugehen.

Zunächst (1) wird der frühe Nietzsche als Kulturkritiker gedeutet. Ausgangspunkt für diese Untersuchung sind „zwei anthropologische Prämissen“ (S. 25), nämlich die Einmaligkeit sowie die Faulheit des Menschen. Nietzsches Forderung nach Selbstwerdung („Sei du selbst“, „Werde, der du bist“) wird vor dem Hintergrund seiner radikalen Kulturkritik sowie seiner Kritik am modernen Menschen entworfen. Der wiederholten Behauptung, wonach sich die moderne Gesellschaft gerade dadurch auszeichne, dass sich in ihr besonders autonome und individuelle Lebensweisen entwickeln könnten, wird von Nietzsche, so Kamphaus, entgegengehalten, dass die große Überzahl der modernen Menschen sich, durch Faulheit bedingt, gerade durch einen Mangel an Persönlichkeit auszeichneten.

Nietzsches Konzeption des theoretischen Menschen sowie die moderne Philister-Kultur wird von Kamphaus darüber hinaus vor dem Hintergrund der Dekadenzgeschichte der antiken griechischen Kultur dargestellt. Die vorsokratische Fähigkeit, noch nicht unter der Herrschaft der Theorie und der Begriffe zu stehen, welche Nietzsche in der *Geburt der Tragödie* so positiv hervorgehoben habe, „löst sich unter dem Einfluss des Sokrates und seiner rationalistischen Weltbetrachtung auf“ und weiche dem „optimistischen Glauben an die völlige Verstehbarkeit der Welt durch die Kraft rationaler Erkenntnis“ (S. 91). Die stetige Zunahme des Abstrakten und des Allgemeinen führe zu einem zunehmenden Mangel an Authentizität und Individualität, welche die „Schwäche der modernen Persönlichkeit“ (S. 95) ausmache.

Jener Diagnose des modernen Menschen wird nun im nächsten Kapitel (2) die Analyse des souveränen Menschen gegenübergestellt. Bevor dieses Ideal anhand von Schopenhauer positiv dargestellt wird, entwickelt Kamphaus zunächst in kritischer Auseinandersetzung

¹⁰ Nehamas, *Nietzsche. Leben als Literatur*.

mit Nehamas verschiedene Thesen zu Nietzsches Begriff des Selbst und der Selbstwerdung. Kamphaus möchte sich hierbei vor allem von Nehamas' Theorie vom nietzscheanischen Selbst als literarische Figur und Kunstwerk distanzieren (S. 102). Die Selbstwerdung sei nach Nehamas eine „schöpferische Leistung“ (S. 115). Aus Nietzsches Interpretations- und Experimentalphilosophie sei somit für Nehamas eine „Kunst des Selbstseins“ (S. 117) abgeleitet, welche sich darin zeige, dass ein einheitliches Subjekt erschaffen werde, wo in Wirklichkeit keine Einheitlichkeit bestehe. Stil in diesem künstlerischen Sinne bestehe demnach darin, möglichst viel an Werden und Pluralität innerhalb der eigenen Person zuzulassen (S. 120 f.).

Diesen Überlegungen wird von Kamphaus mit dem Argument begegnet, dass es Nietzsche nicht um eine maximale künstlerische Selbstinszenierung gehe, sondern dass dem modernen Menschen gerade fehlende Authentizität und Selbstbetrug unterstellt werde, also etwas darzustellen, „was er in Wirklichkeit nicht ist“ (S. 121). Einer Lebenskunst im Sinne einer künstlerischen Selbsterschaffung wird die authentische Selbstverwirklichung entgegengestellt. Eine authentische Person zu sein würde daher mit dem Begriff des Seins zusammenhängen und sich nicht bloß auf Selbstinszenierung beziehen (S. 121). Diese Feststellung von Kamphaus ist nicht unproblematisch, rückt sie doch einerseits Nietzsche in die Nähe einer Seinsphilosophie und unterschlägt andererseits, dass Interpretation bei Nietzsche nicht bloß Inszenierung meint, sondern hiermit vielmehr ein konkret-leiblicher Prozess angesprochen ist, der notwendig zum Leben gehört. Zwar wird in Nietzsches Frühwerk der Terminus des Seins teils noch positiv verwendet, jedoch wird der Seinsbegriff von Nietzsche ab dessen mittlerer Werkphase durchgehend kritisch gesehen. Ein authentisches Dasein, also ein Leben in Übereinstimmung mit seinen Erkenntnissen zu leben, würde vor dem Hintergrund von Nietzsches Interpretationsphilosophie gerade die Anerkennung der Pluralität, des Werdens und des Scheins in der Konstitution der eigenen Persönlichkeit bedeuten. Auch wenn der späte Nietzsche ebenfalls eine Kritik des modernen Menschen als ‚vielfachen Menschen‘ vornimmt und der „synthetische Mensch“ (Nachlass 1887, 9[119], KSA 12.404) demgegenüber als Ideal vorgestellt wird, ist hiermit eine selbstbestimmte Hierarchisierung der inneren Triebe und Affekte und gerade nicht ein Bezug auf ein vermeintlich authentisches Selbst im Sinne eines festen Wesenskerns gemeint.

Nehamas, der laut Verfasser die „früheren Schriften“ Nietzsches „ignoriert“ (S. 124) habe, entgehe somit auch das nietzscheanische Ideal der authentischen Person. Diese Darstellung von Kamphaus ist jedoch fragwürdig, bezieht er sich in seiner Analyse des souveränen Menschen nicht etwa auf das souveräne Individuum aus Nietzsches Spätwerk (GM II 2), sondern vielmehr auf sehr frühe Schriften Nietzsches. Nehamas jedoch verwendet, wie Kamphaus selbst bemerkt, hauptsächlich Nietzsches spätere Werke als Quelle. Dort besitzt Nietzsche jedoch bereits ein anderes Set von Begrifflichkeiten (Wille zur Macht, ewige Wiederkehr, Interpretation), die in der Darstellung von Nietzsches Idealtyp nicht unberücksichtigt gelassen werden können. Was der späte Nietzsche mit Stärke bzw. Souveränität meint, ist somit nicht dasselbe, was der frühe Nietzsche hierunter versteht, sind doch jeweils andere philosophische Voraussetzungen gegeben. Nehamas' Thesen mit ausdrücklichem Bezug auf das Frühwerk Nietzsches zurückzuweisen, ohne hierbei explizit deutlich zu machen, inwiefern sich die Thesen des frühen Nietzsche in dessen Spätwerk fortsetzen, ist somit problematisch. Hiermit wird derselbe Fehler begangen, der Nehamas vom Autor selbst unterstellt wird, nämlich Gedanken aus einer bestimmten Werkphase Nietzsches als durchgängiges Programm zu verallgemeinern, welches sich durch das Gesamtwerk ziehe (S. 124). Auch bei Kamphaus findet sich also eine problematische Vernetzung von Nietzsches Früh- und Spätwerk.

Nach der Kritik an Nehamas geht Kamphaus zur positiven Darstellung des Selbst über, welches er vor allem in Hinsicht auf Nietzsches Frühwerk sowie auf seine affirmative Bezug-

nahme auf die Philosophie Schopenhauers herausarbeitet (S. 127). Diese Analyse wird insbesondere vor dem Hintergrund der Schriften *Schopenhauer als Erzieher* sowie der *Geburt der Tragödie* vollzogen. Schopenhauer wird hierbei als Beispiel für den Typus des Genius vorgestellt, welcher seinerseits dem modernen Menschen gegenübergestellt wird (S. 134). Das Ideal des souveränen Menschen und der Selbstverwirklichung, das hieraus destilliert wird, konstituiert sich im „Verhältnis von Lebensführung und Selbstsein“ (S. 146). Man selbst zu sein bedeute also, in einer bestimmten Weise zu leben. Hierbei wird das Selbst als etwas faktisch Existierendes, nicht als bloß ästhetisches Produkt von Interpretationen verstanden. In SE wird von Nietzsche laut Kamphaus das Ideal eines „Naturwesen[s]“ (S. 148) entworfen, was den Kern der Souveränität ausmache. Jedoch sei dieses keinesfalls als zivilisationsfeindliches ‚Zurück zur Natur‘ zu verstehen. Vielmehr drücke sich hierin die Forderung nach Unverfälschtheit sowie danach aus, das, was im Menschen schon immer angelegt ist, zum Wachsen zu bringen, also seiner Einmaligkeit entsprechend zu leben. Dies wird von Kamphaus, wie bei Mchedlidze, unter Einbeziehung der Pflanzenmetapher dargestellt (S. 153). Der Mensch verfüge dementsprechend schon über einen „festen Wesenskern“ (S. 153) und sei nicht das Produkt einer rein künstlerischen Selbsterschaffung. Trotzdem wird ein Naturalismus von Kamphaus mit dem Argument abgelehnt, dass der Einzelne nicht auf seine biologischen Lebensbedingungen zu reduzieren sei (S. 31).

Auf diesen Überlegungen aufbauend wird nun auf das Thema der Selbstwerdung und der Einsamkeit in Nietzsches späterer Schrift *Also sprach Zarathustra* eingegangen. Den plötzlichen Sprung zu einer späteren Schrift Nietzsches erklärt der Autor darüber, dass Einsamkeit ein Motiv sei, welches sich durch sämtliche Schriften Nietzsches ziehe (S. 167). Die Selbstverwirklichung, die Nietzsche im *Zarathustra* anstrebe, interpretiert Kamphaus als Akt der Vereinsamung und der asketischen Selbsterziehung (S. 175). Dabei wird unter Bezugnahme auf den Abschnitt ‚Die stillste Stunde‘ eine generelle Ambivalenz und innere Zerrissenheit der Zarathustra-Figur ausgemacht, welche darin bestehe, dass er etwas sein möchte, was er nicht ist bzw. dem er nicht gerecht werden könne (S. 179). Somit wird das Ideal der Selbstwerdung, das Nietzsche im *Zarathustra* vertritt, im Rückgriff auf Nietzsches eigene frühe Kulturkritik gegen ihn selbst gewendet. Zarathustras Selbstverwirklichung baue auf „einem Akt der Selbstverleugnung“ (S. 181) von Nietzsche auf, weil er nicht wahrhaben wolle, dass Abhängigkeit und Schutzbedürftigkeit zum Menschen hinzugehöre.

Trotz der zum Ende hin etwas zu vereinfachenden Rückführung des Problems des Selbst auf Nietzsches eigene Person zeichnet sich das Buch insgesamt nicht nur durch eine gute Lesbarkeit, sondern auch durch eine stringente Argumentation aus. Es gelingt dem Autor dabei, besonders aus bisher eher wenig beleuchteten Schriften Nietzsches ein zum Teil überraschendes und inspirierendes Bild nietzscheanischer Selbstwerdung zu entwerfen. Etwas unangenehm fällt jedoch auf, dass sich Kamphaus in seiner Nietzschedeutung positiv auf Ernst Nolte bezieht (S. 60, 64).¹¹ Da Nolte ab den späten 1980er Jahren eher durch rechtsnationale und geschichtsrevisionistische Thesen auffiel, ist es gerade angesichts von Nietzsches eigener Rezeptionsgeschichte nicht unproblematisch, diesen Autor heranzuziehen.

Gemeinsam ist allen vier Büchern das Erforschen der Zusammenhänge zwischen dem Denken Nietzsches und der Philosophie der Antike. Acharya und auch Kamphaus beschäftigen in diesem Zusammenhang vor allem die Kehrseiten der Lebenskunst, welche von Kamphaus als der Hang des Menschen zur Selbstverleugnung und bei Acharya als Niedergang des starken Typus im Prozess der Dekadenz beschrieben wird. Acharya drückt damit aus, dass Lebenskunst und Weisheit nicht mehr in einseitiger Abgrenzung zu den Begriffen

¹¹ Ernst Nolte, *Nietzsche und der Nietzscheanismus* (Frankfurt a. M. / Berlin 1990).

der Schwäche, der Krankheit und der *décadence* verstanden werden dürfen, sondern dass sie vielmehr in einer ständigen und nicht zu überbrückenden Grauzone zwischen Stärke und Schwäche, zwischen Wachstum und Verfall entstehen. Die Frage, inwiefern Nietzsches Philosophie der Lebenskunst in der Tradition der griechischen Antike oder der Stoiker steht, wird von den Autoren unterschiedlich beantwortet: Das Konzept einer Lebenskunst im Sinne einer künstlerischen Erschaffung seiner selbst wird von Kamphaus in Abgrenzung zu Nehamas zurückgewiesen. Auch Mchedlidze leugnet eine allzu große Übereinstimmung zwischen Nietzsche und den antiken Konzepten der Lebenskunst, wie sie in etwa in Foucaults ‚Ästhetik der Existenz‘ zum Tragen kommt. Bei Gantschow hingegen wird eine generelle Übereinkunft von Antike und Nietzsches Philosophie der Lebensführung angenommen. Nietzsches Verhältnis zur Lebenskunst bleibt in der Forschung somit ambivalent und umstritten. Auch die Frage nach einer möglichen Kontinuität von Nietzsches Früh- und Spätwerk taucht in der Diskussion immer wieder auf. Dies ist darauf zurückzuführen, dass Nietzsche das Thema der Lebenskunst tatsächlich in allen seinen Werkperioden, hierbei jedoch auf unterschiedliche Weise, behandelt hat.

Ein im Jahre 2016 erschienenenes Buch mag dabei behilflich sein, einige dieser Probleme zu ordnen, zu vertiefen und noch einmal neu zu beantworten.

5. Der sehr umfangreiche, von Günter Gödde, Nikolaos Loukidelis und Jörg Zirfas herausgegebene Band *Nietzsche und die Lebenskunst* geht auf eine im Jahre 2013 stattgefundene Nietzsche-Werkstatt in Schulpforta zurück. Nietzsches Begriff der Lebenskunst wird dabei von diversen Autoren interdisziplinär und anhand verschiedener Kriterien untersucht. Das Buch gliedert sich in eine Einleitung und neun Kapitel, welche diese Kriterien widerspiegeln. Das erste Kapitel untersucht den Topos der Lebenskunst anhand von Nietzsches Biografie, während sich das zweite Kapitel den Verbindungen zwischen Nietzsches Auffassung von Lebenskunst und der der Antike widmet. Des Weiteren wird Nietzsches Idee der Lebenskunst chronologisch anhand der Darstellung seines Frühwerks, seiner mittleren Schaffensperiode sowie seiner späteren Schriften untersucht. Darüber hinaus geht es um prominente Interpretationen nietzscheanischer Lebenskunst, der Frage von Lebenskunst und Ästhetik sowie philosophisch-psychologische Perspektiven auf Nietzsche. Abschließend wird Nietzsches Lebenskunst in den Kontext von psychologischer Therapeutik und philosophischer Praxis gestellt.

Die überaus hilfreiche, von Gödde und Zirfas verfasste Einleitung unterscheidet zwischen verschiedenen Strängen zeitgenössischer Theorien der Lebenskunst. Hierbei gelingt ein systematisierender Zugriff auf bisherige Interpretationen des Begriffs der Lebenskunst bei Nietzsche. Die Einleitung geht unter anderem auf Wilhelm Schmid's Vergleich zwischen antiken und neueren Lebenskunstmodellen (phänomenologische Lebenskunst) ein. Unter der Überschrift der anthropologischen Lebenskunst wird Peter Sloterdijks ausführliche Analyse nietzscheanischer, foucaultscher und gegenwärtiger Selbstsorge Modelle dargestellt. Der Skizzierung der Möglichkeiten therapeutischer Nutzung von Lebenskunstmodellen folgt eine Darlegung der Gefahr der Nutzbarmachung von Lebenskunst- und Selbstsorgekonzepten durch neoliberale Diskurse der Selbstverwirklichung. Schließlich werden zentrale Motive nietzscheanischer Lebenskunst (Leib, Gesundheit, Kraft, Tanz, Wille zur Macht, Kunst) einer kurzen Analyse unterzogen.

Aus der Vielzahl der in dem Band besprochenen Themen werden hier diejenigen Thesen hervorgehoben, die in der obigen Besprechung der vier Bücher zu Nietzsches Lebenskunst im Mittelpunkt standen. Die bereits bei Acharya sowie Gantschow auftretende Verbindung von Fragen der Lebenskunst mit den Problemfeldern des Existenzialismus kehrt auch in dem Beitrag von Eike Brock wieder. Diese Fragestellung findet hier eine Ergänzung hinsichtlich

der existenzphilosophischen Analyse der ewigen Wiederkehr unter Berücksichtigung des Begriffs des Erinnerns bei Kierkegaard und bei Nietzsche. Hierbei wird Nietzsches *amor fati* als „auf die Zukunft gerichtetes Erinnern“ (S. 102) interpretiert. Diesem Argument folgend beschreibt Brock die lebenskünstlerische Pointe des Gedankens der ewigen Wiederkunft damit, dass das Vergangene in der ewigen Wiederkunft des Gleichen als zukünftiges Ereignis begrüßt und somit das Unabänderbare der Erinnerung transzendiert werde. In diesem Sinne wird Kierkegaards Theorie der Wiederholung von Brock in überzeugender Weise als eine Variation dieses Gedankens der ewigen Wiederkehr gedeutet. Denn Kierkegaard unterscheidet zwischen der leidmachenden bloßen Erinnerung, welche ‚nach hinten‘ erinnere, und der Wiederholung, welche sich positiv nach vorne richte und somit dem unglücklich machenden ‚Wiederkauen‘ der Vergangenheit eine glücklich machende, nach vorne gerichtete Aktivität entgegenstelle. Kierkegaards Idee der Wiederholung kann somit im Anschluss an Brock als eine Vorwegnahme von Nietzsches Lebenskunst gesehen werden, welche dieser im *Ecce homo* anhand der Dialektik von Erinnern und Vergessen entwirft. Das Erinnern beschreibt Nietzsche dort als „eiternde Wunde“ (EH, Warum ich so weise bin 6), als etwas, von dem man nicht loskommen kann, während das Vergessen als aktive Kraft souveräner Existenz vorgestellt wird.

Michael Steinmann widmet sich in seinem Aufsatz ausführlicher dem Thema der Lebenskunst in Nietzsches *Ecce homo*. Dieser wird als „Zeugnis der an ihm selbst praktizierten Lebenskunst“ (S. 209) gedeutet. Interessant für den Zusammenhang mit Acharyas Dialektik des starken und des schwachen Typus ist vor allem die Auflösung des Widerspruchs zwischen Krankheit und Gesundheit bei Nietzsche. Steinmann unterscheidet zwischen Nietzsches Begriff der körperlichen Krankheit und dem der Krankhaftigkeit. Krankhaftigkeit bestehe, wenn der Einzelne am Kranksein noch einmal zusätzlich leide, während die Krankheit selber als „eine Form der Gesundheit“ (S. 211) gedeutet wird. Dieser Interpretation schließen sich auch Mirella Carbone und Joachim Jung in ihrem Beitrag über Nietzsche und die Kunst der Gesundheit an. Gesundheit wird als ein an das Individuum gebundener und nicht final abzuschließender Prozess begriffen, in welchem die Krankheit nicht antagonistisch ausgeschlossen, sondern vielmehr als fruchtbares Stimulans begriffen werden solle (S. 324). Der konkrete Vorteil der Krankheit für Denken und Selbstwerdung wird von Günter Götde in seinem Aufsatz zur Muße dargestellt. Für Nietzsche werde die zum Vergessen und zum Denken notwendige Ruhe und Muße erst durch die Krankheit ermöglicht (S. 151 f.). Denn diese zwingt einen „zum Stillliegen, zum Müsiggang, zum Warten und Geduldigen ... Aber das heisst ja denken!“ (EH, MA 4) Auch die souveräne Selbstwerdung ist ohne Krankheit für Nietzsche nicht denkbar. Dies zeigt Götde, indem er Krankheit als einen „Wandlungsprozess“ (S. 151) darstellt, welche die gesamte leiblich fundierte Persönlichkeit des Individuums erfasse. In diesem Sinne sei es durch eine richtige Diätetik (Rücksicht auf individuelle Ernährung, Schlaf, Verdauung etc.) möglich, eine souveräne Lebensführung zu etablieren (S. 152). Die von Nietzsche angestrebte ‚große Gesundheit‘ vollziehe sich daher immer über die erst durch die Krankheit erfahrene „Sensibilität“ (S. 151) gegenüber den eigenen Existenzbedingungen. Nicola Nicodemo drückt dies in seinem Aufsatz über Lebenskunst im *Ecce homo* so aus: „Das Leiden erweist sich als Erkenntnismittel [...]. Der Leidende fragt nach den Gründen seines Krankseins“ (S. 202, 203). In diesem Sinne sei der Leidende aber auch der Einzige, der „im Stände ist, das Leiden in Lust auf das Leben und somit in Lebensbejahung umzuwandeln“ (S. 203). Nietzsche gehe es, wie es auch Manos Perrakis in einem Beitrag über die Möglichkeiten nietzscheanischer Lebenskunst für die therapeutische Praxis feststellt, also nicht um „eine polare Gegenüberstellung zwischen Gesundheit und Krankheit“ (S. 375).

Durch diese Ausführungen zur Dialektik von Gesundheit und Krankheit wird noch einmal deutlicher, warum Acharyas Auflösung der Dichotomie zwischen starkem und

schwachem Typ eine wichtige Rolle für die Interpretation von Nietzsches Philosophie der Lebenskunst spielt. Acharya hatte darauf verwiesen, dass die Grenzen zwischen starken und schwachen Typen genauso fließend seien wie die zwischen Welt und Individuum. Er reflektiert somit auf einer stärker erkenntnistheoretischen Ebene, was für die Konstitution eines erfüllten Lebens unabdingbar ist: nämlich die Einsicht, dass sich Stärke nur über das Einbeziehen der Schwäche und der Krankheit als Erkenntnismittel und als Stimulans vollziehen kann.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Lebenskunst wird bei Nietzsche über asketische Techniken der Selbstsorge vollzogen. Hierbei spielt der Begriff der Diätetik eine hervorgehobene Rolle. Über diätetische Techniken soll die ‚große Gesundheit‘ etabliert und errichtet werden. Die von jenen Autoren eingeführte Auflösung des Antagonismus von Gesundheit und Krankheit ist dabei besonders wichtig, da hierdurch auch die positiven Aspekte der Krankheit für die Konstitution des souveränen Individuums miteinbezogen werden. Krankheit ist somit für Nietzsche nicht nur notwendige Voraussetzung, sondern auch ständiger Begleiter des starken Typus.

Die von Gantschow positiv und von Mchedlidze negativ beantwortete Frage nach der Anwendbarkeit von Foucaults ‚Ästhetik der Existenz‘ auf Nietzsches Auffassung von Lebenskunst wird auch im Beitrag von Jörg Zirfas über Wilhelm Schmidts Nietzschedeutung thematisiert. Der von Mchedlidze vorgebrachte Einwand bestand darin, dass es sich bei Foucaults ‚Ästhetik der Existenz‘ um eine radikal offene Konzeption von Subjektivität handle und dass sie deswegen nicht mit Nietzsches Ansichten menschlicher Identität in Einklang zu bringen sei. Demgegenüber wird von Zirfas richtigerweise darauf hingewiesen, dass der Prozess künstlerischer Selbstkonstitution bei Foucault keineswegs als reine und bedingungslose Selbsterschaffung zu verstehen sei, sondern dass sich diese vielmehr stets in und über leibliche und geistige Voraussetzungen vollziehe (S. 231). Kreative Selbsterschaffung sei daher immer Arbeit am ‚Material Mensch‘ und nicht improvisierte Neuerschaffung. Die Feststellung bedeutet jedoch umgekehrt nicht, dass Nietzsche Vertreter eines Naturalismus war, wie es Mchedlidze behauptet. Jörn Müller weist in seinem Aufsatz über die antike Lebensform zu Recht darauf hin, dass sich Nietzsches Theorie der Lebenskunst am Punkte der Natur von den Ansichten der Stoa und des Epikureismus unterscheide. Während diese unter einem glücklichen Leben verstünden, die eigene Natur so gut es ginge zu verwirklichen (S. 107), so habe Friedrich Nietzsche einen anderen Begriff von Selbstverwirklichung im Sinne einer Verwirklichung der bereits natürlich gegebenen Eigenschaften würde er diese Selbstverwirklichung als eine künstlerische Selbstgestaltung verstehen, welche aus seiner Experimentalphilosophie sowie seiner Dekonstruktion von Subjektivität abgeleitet sei (S. 117). Auch wenn sich Nietzsche in seiner Philosophie der Lebenskunst an den antiken griechischen Vorbildern orientiere, so sei für ihn eine Selbstverwirklichung antiker Art, welche sich anhand ritualisierter Vorgänge und einem bereits antizipierten Resultat vollziehe, nicht vorstellbar.

Bei aller Rede von der ‚Neuerschaffung‘, der ‚Selbstkonstitution‘, oder der ‚autonomen Selbstverwirklichung‘ dürfen jedoch auch die passiven Elemente der Lebenskunst nicht in Vergessenheit geraten. In einem der originellsten Beiträge des Bandes betont Paul van Tongeren neben den aktiven Übungen der Selbstsorge auch die passiven, ästhetischen und ‚zuschauenden‘ Aspekte der Lebenskunst nach Nietzsche. Im Rückgriff auf die *fröhliche Wissenschaft* wird Nietzsches Lehre des *amor fati* ästhetisch als eine „Zuschauer-Kunst“ (S. 124) interpretiert, welche darin bestehe, dass die Dinge, die nicht veränderbar seien, in einer anderen, schönen Weise gesehen werden sollen: „Ich will immer mehr lernen, das Nothwendige an den Dingen als das Schöne sehen“ (FW 276). Somit kann man mit van Tongeren feststellen: „Lebenskunst ist auch eine Kunst [...] der Passivität“ (S. 125).

Literaturverzeichnis

- Abel, Günter: *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr* (Berlin / New York 1998)
- Deleuze, Gilles: *Nietzsche and Philosophy* (New York 2006)
- Ehrenberg, Alain: *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart* (Frankfurt a. M. 2004)
- Fink-Eitel, Hinrich: „Nietzsches Moralistik“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41.5 (1993), S. 865–879
- Kofman, Sarah: *Nietzsche and Metaphor* (London 1993)
- Krämer, Hans: *Integrative Ethik* (Frankfurt a. M. 1992)
- Löwith, Karl: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (Hamburg 1986)
- Lübbe, Hermann: *Im Zug der Zeit – verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart* (Berlin / Heidelberg 1992)
- Nehamas, Alexander: *Nietzsche. Leben als Literatur* (Göttingen 1991)
- Nolte, Ernst: *Nietzsche und der Nietzscheanismus* (Frankfurt a. M. / Berlin 1990)
- Rorty, Richard: *Kontingenz, Ironie, Solidarität* (Frankfurt a. M. 1989)
- Schmid, Wilhelm: „Uns selbst gestalten. Zur Philosophie der Lebenskunst bei Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 21 (1992), S. 50–62
- Schulze, Gerhard: *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart* (Frankfurt a. M. / New York 2005)
- Shustermann, Richard: *Leibliche Erfahrung in Kunst und Lebensstil* (Berlin 2005)