

Nietzsche und der Kynismus¹

25. Mai 2011

Unter den neuzeitlichen Philosophen ist Friedrich Nietzsche sicherlich derjenige, der am häufigsten als Zyniker bezeichnet wurde. Da diese Bezeichnung spätestens seit der im 19. Jahrhundert — z. B. schon bei Schopenhauer — einsetzenden Trennung der Schreibweise in „Kynismus“ und „Zynismus“ deutlich pejorative Züge trägt, scheint es von Interesse, Nietzsches Verhältnis zum antiken Kynismus (und gegebenenfalls dem neuzeitlichen Zynismus) zu untersuchen. Da Nietzsche selbst durch sein gesamtes Schaffen die Schreibweise mit „c“ — als Cynismus, Cyniker, cynisch usw. — beibehält, ergeben sich im Prinzip drei Verfahrensweisen für eine solche Untersuchung:

- a) eine „philologische“, die aus der wechselnden Schreibweise anderer aus der Antike stammender Begriffe (wie z. B. Ascesis — Askese) Rückschlüsse auf die von Nietzsche gemeinte Aussprache des „c“ in „Cynismus“ und damit die beabsichtigte Bedeutung zu ziehen versucht;
- b) eine „begriffsgeschichtliche“, die die Zusammenhänge ins Auge fasst, in denen Nietzsche das Wort verwendet, und daraus zu einer kohärenten Interpretation zu gelangen versucht;
- c) eine „inhaltliche“, die versucht, Parallelen und Divergenzen in jenen Positionen aufzugreifen, die sowohl für Nietzsche als auch für die antiken Kyniker als grundlegend angesehen werden können.

Während der ersten Weg nicht sehr erfolgversprechend erscheint, da sich Nietzsche zum Beispiel im Falle Ascesis — Askese einer wechselnden Schreibung bedient, dies aber offensichtlich nicht mit einer Bedeutungsveränderung einhergeht, wurde die zweite Methode von Heinrich Niehues-Pröbsting in seinem Buch „Der Kynismus des Diogenes von Sinope und der Begriff des Zynismus“

(2. Aufl., Frankfurt a.M., 1988, im folgenden zitiert als HNP) sowie in zwei Aufsätzen² mit beeindruckenden Ergebnissen angewandt, so dass hier nur einige abweichende — oder besser: ergänzende — Interpretationen einschlägiger Stellen bei Nietzsche vorgeschlagen werden sollen. Dieser Aufsatz nun versucht, den dritten Weg einzuschlagen und wenigstens einige Ansätze zu präsentieren, die zur Aufhellung der Frage beitragen können, welche Äusserungen und Ansichten Nietzsches in der Rezeption zu er eingangs erwähnten Bezeichnung als Zyniker Anlass gegeben haben könnten und mit welcher Berechtigung dies geschah. Aufgrund der Fülle des Materials erscheinen dabei Einschränkungen un-

umgänglich, so dass vor auf den Kynismus, wie er in der Gestalt des Diogenes von Sinope begegnet, bezuggenommen werden soll.

Nietzsche verwendet den „Cynismus“-Begriff in seinem gesamten Schaffen mit durchaus unterschiedlichen Bedeutungsinhalten: neben überwiegend pejorativen Äusserungen finden sich auch neutrale, die nur auf den philosophiehistorischen Begriff rekurrieren, sowie, vereinzelt im Spätwerk, auch deutlich affirmative, in denen Nietzsche sich selbst in die Nähe des Cynismus zu rücken scheint. Allen pejorativen und neutralen Verwendungen gemein ist aber eine deutlich herauszulebende Distanzierung. Umso mehr verwundern daher die relativ bekannten Äusserungen aus dem späten Nachlass. So, wenn Nietzsche im Kapitel „Warum ich so gute Bücher schreibe“ im EH (KSA 6/302) über seine eigenen Schriften bemerkt: „Es gibt durchaus keine stolzere und zugleich raffiniere Art von Büchern: - sie erreichen hier und da das Höchste, was auf Erden erreicht werden kann, den Cynismus . . .“ — Abgesehen von den (psychologischen) Begleitumständen, unter denen das Buch entstand und seinem scharfen, übertreibenden, ja: „beissenden“ Stil, wären hier zwei Aspekte zu berücksichtigen: Zum einen macht Nietzsche im kurz zuvor entstandenen „Antichrist“ eine Reihe von Äusserungen, in denen er dem Christentum und seinem Vertretern „Cynismus“ als Vorwurf entgegenschleudert (vgl. z.B. KSA 6/195, 206, 218); zum anderen aber wird aus früheren Stellen wie dem Aphorismus 26 aus JGB (KSA 4/43ff.) deutlich, dass Nietzsche sich zumeist als jemand sah, der über dem Cynismus steht und sich seiner höchstens zu Erkenntniszwecken bedient, so dass vom Erreichen eines „Höchsten“, das mit dem Cynismus gleichzusetzen wäre, kaum die Rede sein kann. Ausserdem: wäre es bei einem Autoren, der ein Meister der deutschen Sprache war, nicht denkbar, dass er die gemeinhin als „an verschiedenen Stellen“ verstandene Formel „hier und da“ wörtlich gemeint haben könnte, um gerade eben hier den Leser zu überraschen? Dass Nietzsches Texte häufiger in selbstbezüglicher Weise verfasst sind, d.h. sich sowohl auf den verhandelten Gegenstand als auch auf sich selbst beziehen, ist bekannt; vielleicht ist auch gerade diese Stelle „cynisch“ gemeint? Ähnlich könnte man jenen Aphorismus aus dem Nachlass deuten, der mit „Vorrede“ überschrieben ist und als solche auch die schwesterliche Kompilation „Der Wille zur Macht“ eröffnete: „Grosse Dinge verlangen, das man von ihnen schweigt oder gross redet: das heisst cynisch und „mit Unschuld“.“ (KSA 13/189). Auch hier scheint Nietzsche eher mit den üblichen pejorativen Konnotationen des Lesers zu spielen, indem er die Gegensätze „cynisch“ (im Sinne von „zynisch“, also schmutzig, niedrig) und „gross“ sowie „cynisch“ und „mit Unschuld“ zusammenzwingt. Es dürfte an den genannten Stellen also angebracht sein, mit ausschliesslich affirmativen Interpretationen

vorsichtig zu sein, und zumindest die Möglichkeit einer Doppelbödigkeit, Ironie, Maskerade zu sehen.

Die beiden erwähnten Stellen scheinen also mit Hilfe eines Mittels konstruiert und deutbar zu sein, das auch im antiken Kynismus, und hier eben besonders bei Diogenes, beliebt war: die Paradoxie. Im Weiteren soll auf eine Reihe solcher formaler als auch inhaltlicher Parallelen zwischen Diogenes und Nietzsche eingegangen werden.

Beiden gemeinsam ist z.B. die Metapher des „Kurzen Weges“: Es ist eines der Hauptkennzeichen des antiken Belehrungen und Abhandlungen zur Glückseligkeit zu führen, sondern den zwar schwierigen aber auch kürzeren Weg zu kennen. Darauf nimmt Nietzsche im schon genannten Aphorismus 26 aus JGB bezug, wenn er von der Funktion des „Cynikern“ für die Aufgabe des „auserlesenen Menschen“ (!) spricht, die darin besteht, als Erkennender den durchschnittlichen Menschen zu studieren (KSA 5/44). Aber es wird gleichzeitig deutlich, dass diese „Cyniker“ für den Erkennenden, den man hier sicherlich wird mit Nietzsche identifizieren dürfen, nur Hilfsmittel sind, er sich ihnen jedoch keineswegs verwandt fühlt. Im Aphorismus 55 der „Morgenröthe“ hatte Nietzsche nämlich schon gewarnt: „Die angeblich ‘kürzeren Wege’ haben die Menschheit immer in grosse Gefahr gebracht, sie verlässt bei der frohen Botschaft, dass ein solcher kürzerer Weg gefunden sei, ihren Weg — und verliert den Weg.“ (KSA 3/56). Und ähnlich über das Ziel des Seins: „Wenn das Glück das Ziel wäre, so stünden die Thiere am höchsten. Ihr Cynismus liegt im Vergessen: das ist der kürzeste Weg zum Glück, wenn auch zu einem, das nicht viel werth ist.“ (KSA 7/694).

Befindet sich Nietzsche also inhaltlich nicht zusammen mit dem Cyniker auf demselben Kurzen Weg, so wählt er doch einen formal ähnlichen: Sentenz und Aphorismus. Diesem „kurzen Weg“ der Darstellung ist das Wortspiel, für das ebenfalls die oben zitierten Stellen als Beispiele dienen können, damit aber auch die Notwendigkeit des genauen Lesens, eng verbunden. Was Nietzsche von Autoren hält, die sich seiner Meinung nach nicht kurz zu fassen vermögen, verdeutlicht er unter der Überschrift „Seneca et hoc genus omne.“ im 34. Stück des „Vorspiels“ zur „Fröhlichen Wissenschaft“, wenn er dort reimt: „Das schreibt und schreibt sein unaussteh- | lich weises Larifari, | Als gält es primum scribere, | Deinde philosophari.“ (KSA 3/360) — Ton und Sinn sind hier der gleiche wie in Diogenes’ Charakterisierung Platons als „aperantologos“ (Wortverschwender). Dagegen zog Diogenes bekanntlich die kurzen, leicht auswendig zu lernenden Sätze vor; und die Begründung dafür scheint Nietzsche im „Zarathustra“ im Kapitel „Vom Lesen und Schreiben“ zu geben: „Wer in Blut und Sprüchen schreibt, der will nicht gelesen sondern auswendig gelernt werden.“ (KSA 4/48). Denn „Sprüche sollen Gipfel sein“ (ebd.), mit denen Nietzsche versucht,

„in zehn Sätzen zu sagen, was jeder Andre in einem Buch sagt, — was jeder Andre in einem Buch nicht sagt ...“ (KSA 6/153), wie es in der „Götzendämmerung“ heisst.

Hierher gehört auch die Bevorzugung der philosophischen Anekdote. Die bekannte Äusserung Nietzsches aus der dritten „Unzeitgemässen Betrachtung“, „Ich wenigstens lese Diogenes Laertius lieber als Zeller, weil in jenem wenigstens der Geist der alten Philosophen lebt, in diesem aber weder der noch ein anderer Geist.“ (KSA 1/417) ist nicht nur im Tonfall bester Kynismus, sondern enthält neben einer Verachtung der verwissenschaftlichten Philosophie auch indirekt einen Angriff auf die dieser zugrunde liegende Geschichtsphilosophie Hegels — und damit den Repräsentanten des Systems schlechthin. Dass dabei ausgerechnet Diogenes Laertius (als eine der Hauptquellen für unsere Kenntnis des antiken Kynismus) herangezogen wird, ist sicherlich nicht nur in dessen philologischer Fragwürdigkeit begründet, die aufzuhellen auch der junge Philologe Nietzsche beigetragen hatte, sondern auch inhaltlich beabsichtigt: „Mit Bildern und Gleichnissen überzeugt man, aber beweist nicht. Deshalb hat man innerhalb der Wissenschaften eine solche Scheu“ vor ihnen (KSA 2/164). Dagegeben bewahre sich gerade in den Anekdoten „jener Punkt aus jedem System“, „der ein Stück Persönlichkeit ist und zu jenem Unwiderstehlichen Undiskutierbaren gehört, das die Geschichte aufzubewahren hat:“, denn „an Systemen, die widerlegt sind kann uns nur noch das Persönliche interessiren. Aus drei Anekdoten ist es möglich, das Bild eines Menschen zu geben; ich versuche es, aus jedem System drei Anekdoten herauszugeben, und gebe das Uebrige preis.“ (KSA 1/801 + 803).

In der Ablehnung der Systemphilosophie, die hier anklang, trifft sich Nietzsche ebenfalls mit dem antiken Kynismus: „Ich misstraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit.“ (KSA 6/63), denn für Nietzsche ist ein Systematiker „ein Philosoph, der seinem Geist nicht länger zugestehen will, dass er lebt ...“ (KSA 11/417), für einen lebendigen Geist ist deshalb das, was der Systematiker am meisten fürchtet, der Widerspruch, geradezu eine Bedingung seines Denkens. So, wie es von Diogenes durchaus widersprüchliche Berichte und Aussagen gibt (die nicht nur ein Produkt unterschiedlicher Überlieferungen zu sein brauchen, sondern auch als ein Zeichen dafür gesehen werden können, dass hinter ihnen ein lebendiger Mensch steht), konnte sich auch über Nietzsche die Meinung bilden, zu jedem Satz finde sich bei ihm auch der Gegensatz. Auf den ersten Blick scheinen seine Äusserungen bezüglich des Cynismus dies sogar zu bestätigen.

Die Verbindung von Leben und Philosophie scheint somit sowohl für Nietzsche wie auch für Diogenes eine notwendig enge gewesen zu sein.

Tatsächlich ist der Inhalt des Philosophierens — nach Nietzsche — eine Philosophie zum Leben, womit weder eine philosophische „Rechtvertigung des Lebens“ noch eine des „Lebenskünstlers“ gemeint ist, sondern „ob man nach ihr leben könne“ (KSA 1/417), für Nietzsche „die einzige Kritik einer Philosophie, die möglich ist und auch etwas beweist“ und die „nie auf Universitäten gelehrt worden“ ist (ebd.). Die Frage: „Welches ist diejenige Erkenntnis der Welt und des Lebens, bei welcher der Mensch am glücklichsten lebt?“ ist allen sokratischen Schulen gemeinsam und schied mit ihnen die Philosophie von der Wissenschaft (KSA 2/28) — wobei die am radikalsten auf das Leben bezogenen Nachfolger Sokrates', die Kyniker, in der „Reduktion auf die animalische Natur“ (HNP 1, S. 320) die radikalste Antwort nicht nur gaben, sondern auch lebten. Auch Nietzsche will sich im Gegensatz zu einem „früher“ sehen, als Erkenntnis dazu diene, „das Leben zu verneinen“ (KSA 12/396), denn: „Später wird man philosophische Meinungen einmal als Lebens- und Existenzfragen nehmen, wie bisher mitunter religiöse und politische“ (KSA 10/139).

Aber wenn das Leben — auch und vor allem das persönliche — derart zum Hauptinhalt und -ziel von Philosophie gemacht wird, stellt sich die Frage, wie sie mit dem Problem der Kontingenz des Lebens umgehen soll bzw. wird. Existenzielle Inversion ist der Terminus, unter dem sich die Beantwortung dieser Frage fassen lässt. Damit gehen sowohl Nietzsche als auch Diogenes bewusst über die stoische Ruhe hinaus, denn „für alle Lebenslagen und Ereignisse eine Haltung des Gemüths eine Gattung von Ansichten zu erwerben — das nennt man philosophisch gesinnt sein. Aber für die Bereicherung der Erkenntnis mag es höheren Werth haben, nicht in dieser Weise sich zu uniformieren ...“ (KSA 2/349). Dass Nietzsche sich in dieser Haltung zum Leben mit der des Diogenes verwandt sieht, könnte aus zwei Stellen interpretiert werden, in denen er „die erste Nacht des Diogenes“ (KSA 7/739 + 752) notiert. Zwar ist über diese Nacht keine Anekdote überliefert, aber es scheint zulässig, sie als eine Metapher für die existenzielle Inversion zu lesen: in der ersten Nacht nach seiner Verbannung aus Sinope findet sich Diogenes erstmals in der für den antiken Polisbürger tödlichen Situation: ohne Haus und Obdach, ohne Besitz, gegen Willkür von Natur und Menschen ungeschützt — und er „dreht den Spiess um“. Später wird er jemandem antworten, eben seiner Verbannung verdanke er es, Philosoph geworden zu sein. Nietzsche ist zwar nicht durch die Verbannung oder adneren gesellschaftlichen Zwang zur Philosophie gekommen, aber es gib einen ähnlichen Umstand in seinem Leben, der von ihm im Sinne einer existenziellen Inversion produktiv gemacht wurde: seine Krankheit. Sie zwang ihm nicht nur ein einsiedlerisches Dasein auf, sondern diene ihm, wie er immer wieder betont, zur Selbstbeobachtung und — in der Auseinandersetzung mit ihr — zur

Disziplinierung. Wer sich wie Nietzsche zu den „freien Geistern“ zählt, ist letztlich sogar dankbar „gegen Noth und wechselreiche Krankheit, weil sie uns immer von irgend einer Regel und einem ‘Vorurteil’ losmachte, [...]“ (KSA 12/197). Weiter unten soll versucht werden, die existenzielle Inversion als einen Ausdruck des umfassenderen Konzepts der Umwertung zu sehen, das m.E. die Hauptgemeinsamkeit zwischen Nietzsche und dem antiken Kynismus darstellt.

Ein wichtiges Merkmal in dieser Auseinandersetzung mit dem Leben und zu dessen Meisterung ist der philosophische Gebrauch der Vernunft, die dazu einer gewissen Einübung bedarf — einer Askese im ursprünglichen Sinne des Wortes als Einübung durch Techniken und Konzentration auf das Wesentliche. Bei Diogenes wird sie damit zum geeigneten Mittel, die Leidenschaften im Zaume zu halten, sie also nicht, wie in der späteren christlichen Asketik, zu unterdrücken oder gar zu vernichten, sondern mit ihnen zu leben: „Dem Schicksal“, sagt Diogenes, „stelle ich den Mut, dem Gesetz die Natur, der Leidenschaft die Vernunft entgegen“ (Diogenes Laertius, Buch VI, 38). Dass man diese Askesis der Vernunft nur selbst vollziehen und nicht aus Büchern lernen kann, verdeutlicht die Episode, in der Diogenes dem Hegesias die Bitte, ihm Bücher zu leihen, unter Verweis auf die gemalten Feigen abschlägt. Dass die Askese sowohl bei Diogenes als auch bei Nietzsche aber zudem einen körperlichen Aspekt hat, ja von diesem gar nicht getrennt werden kann, wird an anderer Stelle deutlich. Für Nietzsche ist die Askese der erste einer Reihe von Punkten, die durch das Christentum verdorben wurden (KSA 13/584), weshalb es gelte, sie eine „Gymnastik des Willens“ [?] Art von Askese eine Übermacht und Gewissheit in Hinsicht auf seine Willensstärke zu verschaffen.“ (KSA 13/68).

Durch die Askese wird die Vernunft somit erst tauglich gemacht zu jenem Werkzeug des aufklärenden Philosophen, dessen Metapher spätestens seit Diogenes die Laterne und das Licht sind. Diogenes zündete bekanntlich bei Tage ein Licht an, lief [damit] auf den Markt und rief: „Ich suche einen Menschen!“ (Diogenes Laertius, Buch VI, 41), d.h. jemanden, der seinem Menschenbild entspricht. Für Nietzsche ist nicht sicher, ob man noch ein verbindliches Menschenbild und eine allgemeingültige Vernunft benutzen könne, um den „Menschen“ zu suchen: so wäre jener Aphorismus aus „Menschliches, Allzumenschliches“ zu verstehen, in dem er fragt, ob es die Laterne des Diogenes wird sein müssen, mit der man sich auf die Suche begeben kann. — Ein zweites Mal verwendet Nietzsche diese berühmte Anekdote aus dem Leben des Diogenes als Grundlage für seine Geschichte „Der tolle Mensch“ (KSA 3/480) am Ende der „Fröhlichen Wissenschaft“. Jener sucht bei Tage — in der Sprache der Lichtmetaphorik also wohl: im aufgeklärten Zeitalter — mit seiner Laterne Gott, um resignierend (?) festzustellen, dass die Menschen ihn getötet haben. „Endlich warf er seine Laterne zu Boden, dass

sie in Stücke sprang und erlosch.“ (ebd.) — Dies ist der Endpunkt jener Entwicklung, die die „Tyrannen des Geistes“ (KSA 2/214) eingeleitet hatten, als sie auf der Suche nach einer helleren Sonne als der des Mythos diese durch das Licht der Erkenntnis ersetzen zu können glaubten. Seitdem hat die Menschheit mit eben jener verabsolutierten Form von Erkenntnis „ein schönes Mittel zum Untergang“! (ebd.) Aber sollte man deshalb auf die Laterne verzichten? Wohl nicht: statt Ablehnung der Vernunft wird man also (auch) bei Nietzsche eher die Forderung nach ihrer radikalen und konsequenten Anwendung — und das heisst: auch auf sich selbst und ihre Grenzen — herauslesen dürfen. Als Indiz dafür mag gelten, dass Nietzsche in einer Vorstufe der Erzählung vom tollen Menschen diese Rolle Zarathustra zugeordnet hatte. Dass er diese Absicht änderte, ist also nicht nur als Verzögerung der Einführung dieser Gestalt zu deuten, sondern wohl ebenso als Ausdruck eines Erkenntnisprozesses. Man wird daher für Nietzsche — in allerdings relativierter Form — ähnlich wie für Diogenes die Alternative „logos é brochos“ — Vernunft oder Strick — annehmen dürfen. Für Diogenes ist derjenige, der nicht Philosophie in seinem Sinne treibt, ein armer Tropf: „Einem er sagte, ‘ich taue nicht zur Philosophie’, entgegnete er: ‘Wozu also lebst du, wenn dir nichts daran liegt, dein Leben zu gestalten?’“ (Diogenes Laertius, Buch VI, 65).

Als ein weiteres gemeinsames Ziel des Philosophierens wird man für Nietzsche wie für den Kyniker die Autarkie ansehen dürfen. Diogenes galt schon in der Antike als der Lehrer der Autarkie schlechthin und soll z.B. auch auf seinem Grabstein als dieser bezeichnet worden sein. Ein Höchstmass an Unabhängigkeit ist auch nach Nietzsche eine Voraussetzung für das Philosophieren. Aber „es ist die Sache der Wenigsten, unabhängig zu sein: — es ist ein Vorrecht der Starken.“ (KSA 5/47). Man kann sie auch deuten als „die Form der Entsagung, welche der Herrschsüchtige endlich annimmt. — Er, der lange Das gesucht hat, was er beherrschen könnte; und nichts gefunden hat, als sich selber.“ (KSA 3/202) — Wie weit Nietzsches Forderung nach der Autarkie des Philosophen nennt, und die sich selbst selten als Freunde der Weisheit, sondern eher als unangenehme Narren und gefährliche Fragezeichen fühlten —, und ihre Aufgabe [...] darin gefunden [haben], das böse Gewissen der Zeit zu sein“, und zwar, „in dem sie gerade den Tugenden der Zeit das Messer vivisektorisch auf die Brust setzten.“ (KSA 5/145f.)

Die Autarkie wird also bei Nietzsche nicht als Selbstzweck verstanden, sondern als Mittel, sich in grösstmögliche Distanz zur Gesellschaft begeben zu können. Wie weit die dazu notwendige Freiheit reicht, zeigt seine Auflistung all dessen, was er „als radicaler Philosoph radicaliter nöthig habe — Freiheit von Beruf, Weib, Kind, Freunden, Gesellschaft, Vaterland, Heimat, Glauben, Freiheit fast von Liebe und Hass —“ (KSA 6/59).

Ehelosigkeit aus Überzeugung (um nicht zu sagen: philosophischer Konsequenz) ist ein beiden — Nietzsche wie Diogenes — gemeinsames Merkmal: „um allein zu leben, muss man Thier oder Gott sein — sagt Aristoteles. Fehlt der dritte Fall: man muss Beides sein — Philosoph“, sagt Nietzsche in der „Götterdämmerung“ (KSA 6/59). Allerdings treffen sich Nietzsche und Diogenes auch in ihren boshaften, herabsetzenden und oftmals doch sehr überzogenen Äusserungen über das „Weib“, die heutigen Leserinnen den Zugang zu ihrem Denken bestimmt nicht erleichtern — aber zumindest Nietzsche schrieb ja zuletzt angeblich nicht mehr für Leser oder Leserinnen, sondern nur noch für sich selbst.

Was die Unabhängigkeit von einem Beruf anbelangt, stellt sich natürlich die Frage, wovon der Philosoph dann leben solle. Diogenes wie Nietzsche geben darauf eine fast gleichlautende Antwort: „Wenn er Geld brauchte, so liess er es sich von seinen Freunden geben, aber, wie er sagte, nicht als Gabe, sondern als Rückgabe“ (Diogenes Laertius, Buch VI, 46). Und Nietzsche legte den philosophischen Musen Folgendes in den Mund: „Mögen die Menschen uns erhalten, während wir für sie sorgen und denken;“ (KSA 9/409).

Heimatlosigkeit, Unabhängigkeit von Staat oder Polis wäre als weiterer Bestandteil des philosophischen Autarkiestrebens zu sehen: Diogenes bezeichnet sich selbst als Kosmopolit, also im wörtlichen Sinne als Weltbürger, im Unterschied zum Polisbürger, der unabhängig von seiner Polis im antiken Griechenland kein Mensch war und von jedermann zum Sklaven gemacht werden konnte. Dieser Kosmopolitismus ist bei Diogenes aber — laut Legende — kein freiwillig erreichter Zustand. Er verlor seine Polis-Bürgerschaft aufgrund eines Vergehens, des „paracharratein to noumismá“. Dies wird üblicherweise mit „Falschmünzerei“ übersetzt, kann aber auch als Umwerten der (gesellschaftlichen) Werte verstanden werden. Somit wäre Diogenes nicht aufgrund eines Finanzdeliktes — für das man sogar archäologische Spuren glaubt gefunden zu haben — sondern wegen seines ihn ausserhalb der Polisgemeinschaft stellenden Gebarens zum Kosmopoliten geworden. Dass die Polis in Fällen der permanenten Verletzung — bzw. von Seiten der Philosophen: der permanenten Infragestellung — ihrer Regeln nicht nur mit Ausweisung, sondern sogar mit dem Tode drohen konnte, ist aus dem Falle des Sokrates hinlänglich bekannt.

Europäertum ist der Ausdruck Nietzsches, der äquivalent zum Kosmopolitismus des Diogenes gesehen werden könnte, denn „Cosmopolitismus“ ist bei Nietzsche ein eher negativ besetzter Begriff. Ein Fragment zählt die „Kosmopoliten“ zu den „Händlern, Zwischenpersonen, Vertretern, Literaten, Exotikern und Historikern“ (KSA 12/434 + 464) — bei Nietzsche keine schmeichelhafte Gesellschaft. Dagegen fordert er nur an

einer Stelle: „Im Grunde muss der Kosmopolitismus um sich greifen“ (KSA 7/693). Aber auch bei Nietzsche wird mit einer existenziellen Inversion auf die Heimatlosigkeit als eine Seite der Unabhängigkeit reagiert: „Wir Heimatlosen — ja! Aber wir wollen die Vortheile unserer Lage ausnutzen und, geschweige an ihr zu Grunde gehen,

Anmerkungen

- [1] Nietzsche wird im Folgenden nach der Kritischen Studienausgabe (KSA) von Giorgio Colli und Mazzino Montinari unter Angabe von Band- und Seitenzahl in einer nachgestellten Klammer zitiert.
- [2] Der „Kurze Weg“: Nietzsches „Cynismus“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* XXIV (1980), S. 103ff., sowie: Anekdote als philosophiegeschichtliches Medium, in: *Nietzsche-Studien* Band XII (1983), S. 255ff.

[Der Aufsatz erschien zuerst in der *Jahresschrift der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e. V.*, Band III, 1992/1993, Halle an der Saale 1994, S. 125-140]